

Históricas Digital

Antonio Rubial García

“La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista”

p. 13-52

Iglesia y conquista

Los procesos fundacionales

María del Pilar Martínez López-Cano (coordinación)

Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”

2022

280 p.

Cuadros

ISBN BUAP: 978-607-525-913-0

ISBN UNAM: 978-607-30-7012-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de febrero de 2023

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/789/iglesia_conquista.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere, se cite la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LA ESPADA, EL LIBRO Y LA CRUZ. UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA EVANGELIZACIÓN COMO CONQUISTA

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

En 1933 el profesor francés Robert Ricard publicaba en París su tesis doctoral *La conquête spirituelle du Mexique*. En ella, a pesar de sus observaciones críticas sobre los conflictos entre los diferentes sectores participantes en el proceso y sobre la dimensión socio-económica de la evangelización, se consideraba a los frailes como los introductores de “la civilización” en América, como los héroes culturales que enseñaron a los indios los elevados valores cristianos. Desde una perspectiva europeocéntrica y apologético-católica, este investigador marcaba el contraste entre la conquista armada, militar y violenta, y la evangelización pacífica y civilizadora, y hacía aparecer a los religiosos como humanistas, etnólogos y lingüistas. Su trabajo se basaba fundamentalmente en las crónicas virreinales y en cartas de religiosos publicadas desde el siglo XIX, y por ello repetía los viejos tópicos nacidos en el siglo XVI sobre el “exitoso” y “benéfico” proyecto misionero. Al igual que muchos de sus contemporáneos, creía que fray Bartolomé de las Casas representaba el prototipo de la actividad religiosa de las órdenes: defensoras de los derechos indígenas y críticas hacia los encomenderos. Por último, al poner como límite temporal de su trabajo la fecha de 1570, dejaba por sentado que en ese año el proceso se había ya consolidado, y al tratar solamente el ámbito central de Mesoamérica, dejaba de lado las regiones del sureste, como consta en el mapa de las fundaciones que acompañaba el texto.¹

¹ Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres Médiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut



La visión apologética de la evangelización que dio Robert Ricard en su libro era compartida por varios clérigos historiadores de todas las órdenes religiosas, muchos de ellos españoles y norteamericanos, quienes además se encargaron de publicar en sus revistas (*The Americas*, *Archivo Iberoamericano*, *La Ciudad de Dios*, *Analecta Agustini*) numerosos artículos sobre el tema y documentos, sobre todo del Archivo General de Indias de Sevilla. Dicha corriente historiográfica se plasmó también en obras de síntesis (como las de Mariano Cuevas y Pedro Borges), se vio reforzada por el “indigenismo católico” promovido por el padre Ángel María Garibay y sigue teniendo muchos seguidores en medios académicos.²

Todos estos autores eran herederos de una tradición que venía de la centuria anterior, forjada por eruditos que habían condenado la conquista militar y la encomienda como sinónimos de esclavización, pero que exaltaban la evangelización como fundadora del proceso civilizatorio en América. Uno de ellos, Joaquín García Icazbalceta, veía en los frailes no sólo a los defensores de los indios sino también a quienes introdujeron la civilización occidental (la única valiosa) y con ella el libro, la imprenta y los valores morales con los cuales él comulgaba como católico.

Por ese mismo tiempo, una visión más crítica sobre la evangelización salió de la pluma del escritor liberal Vicente Riva Palacio, quien en el volumen II del *México a través de los siglos* publicado en 1884 dedicó dos capítulos enteros a la evangelización. En ellos, si bien reconocía la labor educativa y caritativa de los frailes y su defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos (fray Bartolomé de las Casas ocupaba un lugar destacado en su texto), no dejaba de mencionar los trabajos a que los sometieron para construir sus grandes conventos y de remarcar su dominio tiránico en las comunidades aplicando cepos, cárceles y castigos corporales a sus fieles. Como católico, consideraba también un error de los frailes el haber inculcado a los indios un cristianismo más ritual que dogmático, pues ello

D'Éthnologie, 1933. De dicha obra hay dos ediciones en castellano en México: una de la editorial Jus (1947) y otra del Fondo de Cultura Económica (1987). Hay varias traducciones al inglés siendo la primera la de 1966 de la Universidad de Berkeley en California.

² Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 5, México, 1921-1928, con varias ediciones posteriores (como la de Porrúa de 1982). Pedro Borges, *Métodos misionales en la evangelización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960. Para una panorámica de esta historiografía se puede ver Antonio Rubial y Clara García, *La Iglesia y el cristianismo en Nueva España. Una revisión bibliográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2018.

había sido causa de la supersticiosa religiosidad que se practicaba en los pueblos hasta su tiempo. Para él, la evangelización no pudo llevarse a cabo sin una conquista militar previa, por lo que la conversión de los naturales fue consecuencia en un principio del miedo a la represión y de una imposición de los conquistadores.

Varios de los temas que trató Riva Palacio, un autor olvidado y ya no citado hoy, fueron retomados desde hace unas décadas por autores norteamericanos y franceses, quienes han rescatado las versiones indígenas del proceso y han cuestionado, o por lo menos matizado, la idea idílica que manifestaron algunos autores del siglo XIX, y que había fomentado la obra de Ricard, mostrando que en la evangelización la armonía y la bondad no siempre estuvieron presentes. Los nuevos enfoques (que parten de la antropología, la etnohistoria, la historia cultural o la lingüística) y el rescate de fuentes de tradición indígena, han permitido replantear la visión tradicional de la evangelización y complejizar y complementar la simplista perspectiva apologética que ofrecían las crónicas. Impresas o manuscritas, éstas se habían convertido en los principales instrumentos de propaganda de los “logros misioneros” y de la gestación de la idea que la evangelización era un proceso independiente de la conquista armada.

Por otro lado, se han insertado en la discusión los estudios sobre la colonización del norte, donde la cristianización también jugó un papel fundamental y cuya historiografía, en especial la de autores norteamericanos de la Compañía de Jesús como Charles Polzer, Peter Dune, Gerard Decorme, John Donohue y Herbert Bolton, había generado una visión apologética similar a la de Ricard para Mesoamérica.³ Aunque en menor medida, el ámbito franciscano también desarrolló una destacada labor propagandística de sus logros misioneros en la frontera norte, con trabajos como los de fray Maynard Geiger sobre las misiones californianas, el de fray Félix Saiz Diez

³ Herbert Eugene Bolton, *Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino*, México, Universidades de Sonora, Baja California, Colima y Guadalajara, Colegio de Sinaloa, Editorial México Desconocido, 2001. Charles Polzer, *The Evolution of the Jesuit Missions System*, Tucson, University of Arizona Press, 1972. Peter Dunne, *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1944. Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa Hermanos, 1941. John Donohue, *After Kino. Jesuit Missions in Northwestern New Spain*, Roma/Saint Louis Missouri, Jesuit Historical Institute/Saint Louis University, 1969.

sobre los colegios de *Propaganda Fide* y el de Eduardo Enrique Ríos sobre fray Antonio Margil de Jesús.⁴

Frente a una tradición que enfatizaba la labor de figuras emblemáticas (exaltadas por un afán de heroísmo romántico) como Francisco Eusebio Kino, fray Antonio Margil de Jesús o fray Junípero Serra, la nueva historiografía tomó en cuenta la activa participación en el proceso “misionero” de los otros actores, sobre todo los nativos y los colonos indígenas, mestizos y españoles, además de las autoridades virreinales y de las milicias de los presidios.⁵ Al igual que en Mesoamérica, la conversión al cristianismo en esas regiones trajo consigo un cambio social, económico y político y resultó imprescindible para la imposición del sistema español. Finalmente entrarían también a discusión los problemas de la resistencia a la penetración cristiana por parte de los grupos ya sujetos o de aquellos nunca sometidos. La polémica entre las diferentes posturas sigue siendo muy actual y el objetivo de este ensayo es sistematizar los grandes temas de esta discusión.

El papel de la espada para introducir la cruz

La utilizada metáfora de la espada y la cruz encierra en sí una dicotomía engañosa, pues pretende desvincular la labor pacífica de los frailes de la violencia de la conquista. Pero tal disyuntiva, que heredamos de una visión del cristianismo “pacifista” decimonónico, no era la que tenían los introductores del proceso evangelizador en Mesoamérica y en las fronteras. Para ellos, la misión providencial de la Iglesia para implantar el cristianismo universal podía utilizar dos medios válidos: uno pacífico, propio del tiempo de los apóstoles “de

⁴ Maynard J. Geiger, *Life and Time of Fray Junípero Serra*, 2 vols., Washington, Academy of American Franciscan History, 1959 (Monograph Series, núms. 5-6.). *Franciscan Missionaries in Hispanic California. A Biographical Dictionary*, San Marino (Cal.), The Huntington Library, 1969. Félix Saiz Diez, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1969. Eduardo Enrique Ríos, *Fray Margil Jesús, apóstol de América*, México, Jus, 1955.

⁵ Cynthia Radding, *La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta (1768-1850)*, Hermosillo, 1979. Evelyn Hu-Dehart, *Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain. 1533-1820*, Tucson, 1981. Robert H. Jackson, *Indian Population Decline. The Missions of Northwestern New Spain. 1687-1840*, Albuquerque, 1994. Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la antigua California*, México, 2003. José del Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España. Siglos XVI-XIX*, México, Editorial Siglo XXI, 2021.

la Iglesia primitiva"; otro, que aceptaba el uso de la violencia como un método de conversión, y que fue aplicado por primera vez en Europa en la conquista de los sajones por el emperador Carlomagno a principios del siglo IX, seguido por los caballeros teutónicos en el Báltico y por los suecos en Finlandia en el XIII.

A raíz de las Cruzadas y de los contactos con los mongoles, entre los siglos XIII al XV, la disputa sobre cuál de los dos métodos era el más apropiado para la conversión de los infieles, la cruz o la espada, tuvo sus defensores y sus detractores. La discusión volvió a presentarse en el escenario de Granada después de la toma de la ciudad por los ejércitos de los Reyes Católicos. En las capitulaciones de la ciudad se había aceptado respetar que los musulmanes continuaran practicando su religión, siempre y cuando accedieran a ser catequizados en el cristianismo. El recién nombrado arzobispo de la ciudad, el jerónimo judío converso fray Hernando de Talavera, proponía una predicación en árabe para conseguir conversiones por convencimiento. Cuando el franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros asumió la regencia del reino de Castilla en 1506, consideró que en Granada debía obligarse a los mudéjares a la conversión forzada y si se negaban serían expulsados, como había sucedido con los judíos en 1492.⁶

El polémico tema de la justificación de la compulsión, incluso violenta, como un medio para introducir el cristianismo volvió a aparecer en la conquista de América y enfrentó al dominico fray Bartolomé de las Casas con el franciscano fray Toribio de Motolinía. Mientras el primero pugnaba por métodos pacíficos para la conversión y sostenía que la predicación debía hacerse siempre por la vía de la persuasión ("La guerra declarada a los infieles para que reciban la religión cristiana [...] es una guerra temeraria, injusta, inicua, tiránica");⁷ el segundo expresaba que la conquista era un mal necesario y la compulsión era indispensable para apremiar a los indios a recibir la fe ("Y los que no quisieren oír de grado el evangelio de Jesucristo sea por fuerza. Que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado").⁸

⁶ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la Evangelización en México*, México Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1980). Ante el fracaso del clero secular los jesuitas serán llamados a Granada desde 1552.

⁷ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 43.

⁸ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios*

Esa misma idea era expresada por su compañero de hábito, otro de los doce primeros, fray Francisco Jiménez, quien señalaba: “Unos dicen que no se ha acertado, y que no ha sido conforme a la conversión de los apóstoles en la primitiva Iglesia. Otros dicen lo contrario; que esta es otra gente muy diversa de aquella, y requiere temor y castigo, y que destas gentes se entiende a la letra aquello del Evangelio: *Compelle eos intrare*”.⁹ Dicha frase (“oblígalos a entrar”) tomada del evangelio de san Lucas (14, 23), se refería a la parábola de los invitados descorteses y a la orden del amo para llenar la casa con todo el que pasara por los caminos. A partir de la lectura de algunos pasajes de san Agustín, con dicha frase se legitimó el uso de la fuerza para obligar a los herejes y paganos a entrar en la “casa” de la Iglesia y someterse a su “suave yugo”. Esta fue la posición que predominó en América hasta el siglo XVIII.

Un ejemplo claro de ello se dio entre los misioneros jesuitas del noroeste, quienes eran descritos por sus cronistas arriesgando su vida entre los bárbaros y convirtiéndolos con la fuerza de la cruz antes que con la espada. Bernd Hausberger ha podido observar que los intentos jesuitas de una penetración pacífica fueron precedidos por campañas militares para atemorizar a los pueblos y facilitar su aceptación de los misioneros. Por otro lado, cuando éstos no estaban protegidos por los soldados, las rebeliones terminaron con un saldo de varios misioneros y colaboradores asesinados, por lo cual la Compañía aceptó el apoyo militar y el uso de la violencia en la implantación del cristianismo en esas regiones.¹⁰ La tónica de esta posición la marcó el jesuita José de Acosta en su tratado *De Procuranda indorum salute*, publicado en 1588, en el cual justificaba la presencia de presidios y soldados en las misiones entre “bárbaros” en las fronteras de América. A pesar de sus denuncias y condenas de la crueldad y de la esclavización de los nómadas, Acosta defendía el uso de la violencia, pues con ella se obtenía un bien mayor, la salvación eterna de los indios. Esta situación no parecía contradecir otros discursos retóricos que exaltaban el martirio de los misioneros como una premisa que preparaba el éxito de la labor, pues con su sangre derramada se fertilizaba una tierra que sustentaría a futuro una próspera cristian-

en ellos ha obrado, Edición de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 211.

⁹ “Vida de fray Martín de Valencia” en apéndice a Antonio Rubial, *La Hermana pobreza*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, p. 246.

¹⁰ Bernd Hausberger, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 89 y ss.

dad.¹¹ Discursos similares se dieron en las misiones franciscanas de la frontera del sureste, como lo ha mostrado Mario Humberto Ruz en varios artículos sobre la labor de fray Antonio Margil de Jesús, quien en varias cartas dirigidas al rey insistía en someter por la fuerza a aquellos que se negaban a abandonar sus idolatrías y solicitaba el apoyo de los militares para conseguirlo.¹²

En el fondo de dicha confrontación sobre el uso o no de la violencia como medio de cristianización estaba la paradoja del cristianismo que aceptaba como válidas dos concepciones encontradas sobre la divinidad: la visión del Dios violento, iracundo y justiciero del Antiguo Testamento, que justificaba la guerra como medio para castigar la idolatría e imponer la fe; y la de una divinidad amorosa y providente del Nuevo Testamento, que prefería el perdón al castigo y proponía como norma de conducta moral el amor universal y el martirio voluntario antes que la venganza. Esas dos visiones de Dios hacían posible la convivencia de principios tan opuestos como el espíritu de cruzada o la “justicia” inquisitorial con la solidaridad y la caridad, incluso hacia los enemigos, y con la disposición de entregar la vida por la fe.

Con todo, es indudable que el éxito de la imposición católica no pudo haberse dado sino como consecuencia de la conquista armada. En otros lugares donde se intentó la cristianización por medios pacíficos, como China, Japón o la India, la misión no tuvo el apoyo de los militares y el cristianismo jamás se convirtió en una religión de la mayoría, con todo y la sangre derramada por sus mártires. De hecho, como lo ha mostrado Leticia Meyer Celis, hubo varias propuestas en tiempos de Felipe II, avaladas por algunos jesuitas, para lanzar una conquista armada contra China, única manera de imponer de manera eficaz el cristianismo. La oposición del generalato de la Compañía y de religiosos de las otras órdenes echó por tierra tales proyectos, además de la debacle provocada por la destrucción de la Armada Invencible; pero la misma presencia del proyecto muestra la pervi-

¹¹ Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 300 y ss.

¹² Mario Humberto Ruz, “¿Retorno a la ‘Justa Guerra’? *Propaganda Fide* en Centroamérica”, en Alberto Carrillo, José Francisco Román, Leticia Río (eds.), *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide. Su historia y su legado*, Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, El Colegio de Michoacán y H. Ayuntamiento de Guadalupe, 2008, pp. 213-232. Mario Humberto Ruz, “La plegaria armada. Nuevas religiosidades para un mundo nuevo”, *Revista española de Antropología Americana*, núm. 49 (especial) (2019), pp. 349-371.



vencia del ideal de cruzada como una necesidad de implantar la cruz por medio de la espada.¹³

Las idolatrías, entre el tópico retórico y la actividad inquisitorial

Paradójicamente, la percepción que tenía la mayor parte de los cronistas religiosos en sus escritos aludía a la gran capacidad intelectual de japoneses y chinos, lo cual daba a su evangelización un gran prestigio pues sus conversiones se hacían a partir de argumentos “racionales”. Todo lo contrario se pensaba de las misiones entre los indígenas americanos, cuyas “escasas” capacidades intelectuales y su inclinación “natural” al vicio obligaban a practicar una cristianización por la fuerza.¹⁴ En el tema de las llamadas “idolatrías” se conjugaban ambos prejuicios: la veneración de objetos inanimados era prueba de la poca inteligencia de los nativos y de su natural inclinación al mal, pues detrás de los dioses antiguos estaba el mismo Demonio, lo cual hacía necesaria su extirpación, incluso por medios violentos.

En 1564 fray Bernardino de Sahagún revisaba la versión final de un texto en náhuatl que se mantuvo inédito hasta este siglo: *Coloquios y doctrina cristiana*. En él se ofrecía la versión retórica de un supuesto encuentro en el que los primeros doce franciscanos y un grupo de sacerdotes indígenas exponían sus respectivas creencias religiosas. El texto era de hecho una doctrina escrita a manera de coloquio (género muy difundido en el Renacimiento), en el que se enunciaban los dogmas cristianos y se los mostraba muy superiores a las creencias de los idólatras. Para algunos historiadores, como Miguel León Portilla y Christian Duverger, ese encuentro tuvo lugar y demostró la actitud conciliadora de los frailes que buscaban la conversión por medio del convencimiento. Otros pensamos que el encuentro no pudo realizarse, por lo menos en los términos que describe Sahagún, no sólo por el desconocimiento de la lengua y de las concepciones religiosas indígenas por parte de los frailes en fechas tan tempranas, sino porque

¹³ Leticia Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 131 y ss.

¹⁴ A. Cañeque, *Un imperio...*, p. 303.

su actitud general hacia una religión que consideraban demoniaca no pudo ser de respeto y comprensión.¹⁵

La imposibilidad de un encuentro de este tipo es manifiesta si consideramos que, desde la llegada de los primeros religiosos, fray Martín de Valencia y fray Andrés de Olmos llevaron a cabo persecuciones contra los sacerdotes y caciques que continuaron practicando las religiones antiguas después de ser bautizados. La necesidad de castigar tales “desviaciones” fue una de las premisas consideradas fundamentales por los frailes en esa lucha que creían llevar a cabo contra Satanás y sus secuaces. Richard Greenleaf, en un libro que se ha convertido en clásico sobre la primera inquisición, mostró varios casos en que frailes y obispos inquisidores utilizaron la persecución y la violencia contra los sacerdotes, nobles y “hechiceros” que continuaban con sus ritos antiguos y los castigos (desde los azotes hasta la hoguera y la horca) que se les impusieron con su anuencia y su consejo.¹⁶

Aunque es innegable la presencia de algunos religiosos que optaron por métodos menos radicales para castigar a los nativos que incidieran en idolatría, considerando que eran nuevos en la fe, otros vieron dichas prácticas como una “enfermedad” que debía eliminarse radicalmente. A mediados del siglo xvi el tema enfrentó en Yucatán a los franciscanos fray Francisco Toral y fray Diego de Landa. El primero, en su cargo de obispo, se mostró mucho más tolerante que el segundo (que era el provincial de Yucatán) respecto a los castigos que se debían imponer. En 1562 Landa había aplicado tan crueles tormentos en el pueblo de Mani, que más de un centenar de indios murieron por esa causa, algunos se suicidaron y otros quedaron tullidos de por vida.¹⁷

En este trabajo “inquisitorial”, los frailes contaron con la ayuda de sus jóvenes colaboradores indios, con los cuales implementaron campañas para descubrir “idolatrías” que provocaron persecución

¹⁵ *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, Introducción y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986. Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁶ Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España en el siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

¹⁷ John Chuchiak, “In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatan, 1573-1579”, *The Americas*, vol. LXI, núm. 4 (abr. 2005), pp. 611-646. Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y en cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Cultura de Yucatán, 2005, pp. 101 y ss.



y rupturas familiares, así como la muerte de algunos de los denunciantes. Para Ryan Dominic Crewe los jóvenes neófitos “imponían castigos sumarios, intimidaban a los mayores renuentes, denunciaban a sus propios padres y a miembros de la familia por idolatría, y llevaban a cabo un amplio programa de destrucción cultural”, convirtiéndose en una verdadera “policía religiosa”.¹⁸ Además de denunciar a los idólatras, el proceso de conversión incluía la quema ritual de las imágenes y códices de las religiones ancestrales, acto que se llevaba a cabo antes de predicar y bautizar. A menudo las comunidades entregaban sus objetos menospreciados para la hoguera, por lo que los jóvenes neófitos fueron también enviados a descubrir “ídolos” ocultos por los viejos sacerdotes y los mismos caciques debajo de las cruces atriales, detrás de los altares de las iglesias y en los montes, cuevas y bosques.

Tales prácticas de violencia permitieron entablar alianzas gracias a la imposición de una política de terror que obligó a muchos a recibir bautizos forzosos y a mantener una fachada de fieles practicantes; para otros, utilizar la delación de “idólatras” fue un mecanismo para deshacerse de un contendiente indeseable en las pugnas sucesorias; por último, varios presentaron una resistencia activa contra una imposición que les era intolerable. La conversión al cristianismo conllevó así tanto un cambio social y político como un proceso de imposición religiosa, por lo que conquista, colonización y evangelización constituyeron elementos afines que coadyuvaron en la imposición del sistema español entre los nativos.¹⁹

El tema de las idolatrías generó una abundante documentación desde las últimas décadas del *xvi* y a lo largo de las centurias siguientes. Además de los varios tratados para extirparlas, que fueron acompañados de persecuciones orquestadas desde los provisoratos episcopales en todas las diócesis a lo largo de ese tiempo, el tema de las idolatrías se volvió un argumento central en las pugnas entre regulares y obispos. Estos cuestionaban la labor de los religiosos, considerada insuficiente, y los acusaban de ser los causantes de la persistencia de prácticas paganas. Los obispos pretendieron con

¹⁸ Ryan Dominic Crewe, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, *Historia Mexicana*, vol. LXVIII, núm. 3 (271), enero-marzo de 2019, pp. 943-1000.

¹⁹ Eric Roulet, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (xvie- Siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

dichas críticas tener más injerencia en los asuntos relacionados con la evangelización, ante lo cual los religiosos se defendían señalando que, de no dejarlos concluir con su labor, todo se perdería al pasar las doctrinas a manos de los ineptos clérigos seculares.²⁰

Esa retórica sobre la idolatría estuvo también presente en las descripciones de milagros atribuidos a algunas imágenes, como el Cristo de Chalma y la Virgen del Pueblito (en Querétaro), cuyos santuarios se localizaban en espacios supuestamente ocupados por demoniacas divinidades. La percepción de unos “santuarios” prehispánicos vivos cuya destrucción fue obra de las imágenes milagrosas debe situarse en el contexto de las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII y no, como algunos estudios de corte antropológico aseveran, en una continuidad de los cultos prehispánicos.²¹

Insistir en el discurso legitimador y milagrero de la retórica, no significa olvidar una realidad innegable de persistencia de las antiguas religiones. Pero incluso en este tema es necesario evitar generalizaciones y establecer matices: no eran lo mismo las prácticas consideradas idolátricas del siglo XVI que las del XVIII, en las que muchos elementos cristianos ya habían sido integrados a los cultos y eran calificados como supersticiones producto de la ignorancia. Debemos considerar además que entre los siglos XVI y XVII se incluían dentro del término “idolatría” tanto la veneración a las imágenes de los dioses, como aquellas prácticas que estaban asociadas con la vida doméstica, con el nacimiento, la enfermedad y la muerte, con las labores agrícolas y con la magia erótica y adivinatoria. Ante las numerosas prácticas “idolátrica” denunciadas, debemos preguntarnos:

²⁰ Sobre la inquisición episcopal se pueden consultar: David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán, UABJO/CIESAS/UAM-Iztapalapa, 2012; Sonia Corcuera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la inquisición de Zumárraga, 1539-1547*, México, FCE/FFYL/UNAM/ITAM, 2009. Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

²¹ La idea de un santuario prehispánico en Chalma fue postulada por primera vez por Miguel Othón de Mendizábal, “El santuario de Chalma”, *Anales del Museo Nacional*, 4ª época, núm. 3 (1925), pp. 93-103. Este autor confiesa, sin embargo, no haber encontrado en otro texto de la tradición mesoamericana ninguna referencia al dios Oxtotéotl cuyo significado, señor de la cueva, es más bien descriptivo.



¿Los pueblos originarios se convirtieron al cristianismo gracias a una eficiente labor misional?

En las obras de los historiadores decimonónicos y de Robert Ricard, todos ellos influidos por la lectura de las crónicas de los siglos XVI y XVII, persistía la visión de la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo como un proceso de convencimiento logrado gracias a una transmisión eficiente de los mensajes cristianos. Ahora sabemos por los testimonios indígenas que la mayor parte de los primeros “conversos” recibieron el bautismo más por conveniencia que por un acto de fe. Las elites indígenas comprendieron muy pronto que, con dicho ritual, y con el apoyo de los frailes, podían obtener legitimidad en el gobierno de sus comunidades. Además, con el apadrinamiento que a menudo tuvieron de los conquistadores españoles, el bautismo les permitía consolidar vínculos “familiares” con ellos, al igual que la entrega de sus hijas en matrimonio.

Del mismo modo que en la conquista armada, muchos de los logros de los españoles se dieron gracias a los pactos y negociaciones que los invasores hicieron con los dirigentes de los pueblos inconformes con el dominio mexica; los frailes también consiguieron muchos de sus objetivos gracias a sus alianzas con los señores indígenas, quienes veían en el bautismo y en el apoyo de los religiosos un instrumento para fortalecer su preeminencia regional. Los casos de Ixtlilxóchitl en Texcoco, Maxicatzin en Tlaxcala y Tanganxoan en Michoacán, son ejemplo de estas alianzas entre los franciscanos y los más cercanos colaboradores indígenas de Hernando Cortés. No es gratuito que los primeros conventos de esta orden fueran fundados en los palacios de Texcoco, Ocotelulco y Tzintzuntzan, y que los primeros que recibieron el bautismo fueran esos señores. Varios de los dirigentes nativos locales aliados con los invasores aprovecharon la conquista y la evangelización como un medio para saldar viejas rencillas y gracias al apoyo que brindaron a los frailes y a los encomenderos pudieron tener un papel privilegiado dentro del nuevo sistema que se impuso e incluso se volvieron explotadores y perseguidores de sus coterráneos.

En segundo término, salvo frailes excepcionales como Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina o Diego Durán, la mayoría de los religiosos tuvieron un dominio muy deficiente de las lenguas nativas y de sus contextos culturales, y la comunicación con sus fieles fue sumamente dificultosa. El cristianismo se impuso en un principio de

una manera muy superficial, no solo por la incomprensión de los códigos culturales del otro por ambas partes, sino también porque, como religión de los invasores, fue rechazado en un principio. Como en otros muchos aspectos de la colonización, los indios aceptaron externamente la imposición, pero internamente y en el ámbito doméstico siguieron haciendo lo que les dictaban sus costumbres ancestrales. Para erradicar estas prácticas y creencias, que fueron definidas por los frailes como “idolatría”, Olmos, Sahagún y Durán escribieron sus historias y tratados. Fuera de estos casos excepcionales, y de la *Relación de Michoacán* atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, ni los agustinos ni la mayor parte de los dominicos se interesó por estudiar el mundo anterior a la conquista, ni por intentar una adaptación o rescate de lo que podía ser útil de esas tradiciones para la labor misional.

A partir de los prejuicios decimonónicos que marcaron nuestra percepción sobre el periodo virreinal, los indios fueron considerados seres pasivos dentro del proceso. La opinión negativa que se tenía sobre “la Colonia” y la carga de esclavización y miseria que se le dio en el siglo XIX, propiciaron una visión victimizante y generalizadora de las complejas situaciones que vivieron los pueblos indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Dichas perspectivas ocultaron el hecho de la activa participación de los nativos en la construcción de un cristianismo indígena que tomó los elementos impuestos por los frailes y los amalgamó con sus tradiciones ancestrales. Ahora sabemos que el proceso evangelizador no puede ser comprendido sólo a partir de los emisores del mensaje, y que la recepción fue aún más importante, con todo lo que traía consigo, como la asimilación o rechazo de las enseñanzas morales y religiosas cristianas, y de sus prácticas, entre las poblaciones rurales y urbanas.

La comprensión de la nueva religión, como todo fenómeno comunicativo, sólo podía darse a partir de la apropiación y reinterpretación de sus mensajes por parte de los fieles y de la fluidez de la comunicación que tenía como su principal vehículo la lengua. A la enorme diversidad lingüística del territorio y el conocimiento parcial y fragmentado que la mayoría de los ministros del Evangelio tenía del idioma de sus feligreses, debemos agregar la escasez de personal calificado, conflictos manifiestos entre los dos sectores del clero y abusos por parte de algunos de sus miembros. Todo ello trajo como consecuencia una cristianización muy peculiar, más cargada hacia lo ritual y lo festivo y hacia el uso de imágenes y reliquias, situación promovida por unos frailes que, paradójicamente, han sido calificados de “erasmistas”, “humanistas”, “iconoclastas” e “intimistas”, además de “milenaristas”.

Los frailes y los “ismos” ¿teólogos y etnólogos humanistas y/o místicos milenaristas?

Una de las más consistentes herencias intelectuales del siglo XIX ha sido la clasificación de los movimientos literarios, filosóficos o artísticos de su tiempo como “ismos”, es decir, como corrientes que cuentan con rasgos comunes en cuanto a sus doctrinas o a su forma de pensar, plasmar en imágenes o actuar. En el siglo XX la uniformidad impuesta por los llamados “marcos teóricos” reforzó la utilización de los “ismos” y la aplicó a las sociedades preindustriales, creando cómodos compartimientos de “incuestionable” filiación ideológica en los que se podía colocar a los autores y sus obras. Así se agregaron a calificativos generalizadores (como medieval o renacentista), otros que pretendían dar cuenta de corrientes filosóficas o religiosas en las que, al igual que en los “ismos” creados por las ciencias sociales (como los denominados humanismo, misticismo o milenarismo), pudieran situarse a los autores con ideas similares. Esto ha llevado a un “reduccionismo” anacrónico y en extremo simplificador. No es menos notorio que, por lo menos para la Nueva España, dichos “ismos” hayan sido introducidos por estudiosos angloparlantes o franceses, cuyos espacios lingüísticos se han impuesto con la pretensión de ser los únicos en los que se producen textos “novedosos”, y que por este prestigio han sido muy difundidos (e incluso traducidos al castellano) y han influido en las investigaciones publicadas en estas lenguas.

Así, a partir del calificativo de “humanistas” con que Ricard definió las actitudes de algunos frailes misioneros, el término se ha utilizado de manera generalizada y poco rigurosa y pasó a definir procedimientos de muy diversa índole y de carácter más individual: la defensa de las Casas sobre la humanidad del indio, el interés de Sahagún por la cultura náhuatl, la publicación de catecismos erasmistas por Zumárraga, el prurito sobre la utilización de imágenes devocionales para la evangelización por parte de Maturino Gilberti, etc. A partir de esas posturas aisladas y personales se concluyó que todos los religiosos venían empapados del espíritu del humanismo cristiano e incluso que eran simpatizantes del erasmismo. Considero que la percepción de unos misioneros filósofos imbuidos de los modernos ideales del Renacimiento es una generalización que debe ser matizada.

Por principio de cuentas, debemos considerar que una buena parte de la historiografía sobre la evangelización ha partido de cinco

tipos de textos: los tratados filosófico-teológicos que dan cuenta de las categorías con las cuales los letrados se enfrentaron a los problemas morales de la conquista y a la definición de quiénes eran los indios;²² los libros impresos o manuscritos en lenguas indígenas (vocabularios, doctrinas, artes, sermonarios, manuales de confesión) y los tratados para la extirpación de “idolatrías” que fueron utilizados como instrumentos de la misión;²³ las cartas e informes que los religiosos enviaron al Rey o a sus autoridades dando cuenta de los problemas a los que se enfrentaban las misiones americanas;²⁴ los textos de carácter retórico escritos en latín, y para lectores europeos, como parte de la propaganda de sus logros misioneros que convirtieron a los idólatras de América en fieles cristianos, vasallos del rey y católicos sujetos a la Iglesia y al Sumo Pontífice;²⁵ las crónicas religiosas en las cuales se describieron las vidas y actuaciones de los misioneros, escritas en los términos modélicos de la cultura retórica, construyendo una Edad Dorada utópica habitada por frailes perfectos e indios dóciles, para argumentar sus derechos sobre los pueblos nativos que los obispos les disputaban.²⁶ Todos esos textos son utilizados como “fuentes”, a menudo sin tomar en cuenta sus distintas intencionalidades, su situación cronológica respecto a los hechos narrados o sus diferentes contextos de enunciación.²⁷

²² Un ejemplo de ello fue el tratado de Alonso de la Veracruz, *Sobre el domino de los indios y la guerra justa*, Roberto Heredia Correa (ed.), México, UNAM, 2004. Para un estudio de los autores que trataron estos temas se puede ver José M. Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1974.

²³ R. Ricard, *La conquista espiritual*, Apéndice I, pp. 505 y ss.

²⁴ Muchas de estas cartas e informes fueron publicados por Joaquín García Icazbalceta en su *Nueva colección de documentos para la Historia de México siglo XVI*, 5 v., México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889. El segundo volumen lleva por título “Códice franciscano” y el IV y el V los llamó “Códice Mendieta”.

²⁵ Dos ejemplos de estos textos son: Diego Valadés, *Rethorica Christiana* [Perugia, 1579], edición moderna de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera (intr. y trad.), México, FCE/UNAM, 2003 (Biblioteca Americana). Juan Focher, *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* [Sevilla, 1574], edición moderna: *Itinerario del misionero en América*, Antonio Eguiluz (intr., trad. y not.), Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960. Este último texto fue publicado por el mismo Valadés durante su estancia en España.

²⁶ Un estudio de las crónicas mendicantes evangelizadoras con una lista exhaustiva de aquellas impresas entre los siglos XVI y XX puede consultarse en Antonio Rubial García, “La crónica religiosa. Historia sagrada y conciencia colectiva”, en *Historia de la literatura mexicana*, v. II, coordinación de Raquel Chang, México, Siglo XXI/UNAM, 2002, pp. 325-371.

²⁷ Perla Chinchilla, Introducción al *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2018, pp. 17 y ss.



A partir de la información que dichas “fuentes” proporcionan, una parte de la historiografía del siglo xx ha construido sus “ismos”. El primero, “Humanismo”, es un término utilizado para definir un fenómeno cultural muy concreto: un movimiento centrado en el rescate de los valores del mundo clásico grecolatino, en su literatura y en su arte, que propone la libertad de pensamiento y la crítica como premisas del conocimiento y que presenta una clara inclinación hacia los “saberes” esotéricos. Por medio de ellas, los humanistas buscaban el conocimiento como medio de liberación dentro de los parámetros del hermetismo neoplatónico y postulaban una teosofía paralela a la católica.²⁸ En este sentido, ninguno de los frailes misioneros fue estrictamente un humanista.

Para algunos autores, este humanismo paganizante convivió con otro que insistía en adecuar los temas morales y filosóficos de la Antigüedad con los del cristianismo, siendo sus principales exponentes, entre otros, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y Juan Luis Vives. De las ideas postuladas por dichos pensadores sí podemos encontrar huellas en la Nueva España del siglo xvi, aunque fueron más comunes las posturas escolásticas antierasmistas; por otro lado, un número importante de frailes (sobre todo en las primeras décadas del encuentro con América) comulgaba con las corrientes místicas contrarias al intelectualismo, y estaba compenetrado de las expectativas de la escatología apocalíptica.²⁹

El primero que rastreó influencias del humanismo cristiano en los evangelizadores fue Silvio Zavala, quien desde 1937 estudió la presencia de *La utopía* de Tomás Moro en la obra de los hospitales del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga. Poco después, Marcel Bataillon daba a la luz en Francia su monumental libro *Erasme et L'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du xvie. Siecle*, que apareció con un apéndice que lleva por título “Erasme et le Nouveau Monde”; en él se daban noticias de algunos evangelizadores y laicos

²⁸ Para una revisión del término humanismo se puede consultar el artículo de Enrique González, “Hacia una definición del término humanismo”, *Revista Studis Valencia*, núm. 15, 1989, pp. 45-66. Para el humanismo hermético ver la obra clásica de Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983 (Ariel Filosófica, 3). El tema fue tratado también por Eugenio Garín, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981 (Ensayistas, 188).

²⁹ Gabriela Rodríguez Sandoval, “Una visión apocalíptica de la historia. La interpretación franciscana. Siglos XIII- XVI”, tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2018. Consulta en www.tesiunam.mx

que poseían en sus bibliotecas las obras de Erasmo.³⁰ Bataillon (seguidor de Max Weber y de sus ideas de un erasmismo racional), sostuvo también que Zumárraga era fiel seguidor del de Rotterdam, pues no sólo editó el catecismo erasmista de Constantino Ponce de la Fuente, sino además, en varias de sus opiniones sobre las prácticas externas, se mostró inclinado a las propuestas del holandés.

Con esos antecedentes, muchas actitudes e ideas de los misioneros fueron calificadas de humanistas: la actividad pedagógica de fray Pedro de Gante, que estudió en Lovaina y en los colegios de los hermanos de la Vida Común en Flandes, a donde acudió también Erasmo; la doctrina de la evangelización sin violencia y el pacifismo de Las Casas, posturas sostenidas también por Erasmo; la oposición del holandés y de sus seguidores al culto a imágenes y reliquias y a la predicación de bulas de cruzada, postulados con los que simpatizaban fray Maturino Gilberti y fray Arnaldo de Basacio, frailes de la provincia de Aquitania. De estos casos aislados a la formación del “mito” de un humanismo generalizado entre los religiosos y de unos frailes erasmistas, había sólo un paso.

Sin embargo, hay otros muchos datos que nos hablan más bien de la presencia de actitudes menos “humanistas”. Ya se mencionó el apoyo que Motolinía daba al uso de métodos violentos como medios para conseguir la evangelización. Muchos frailes promovieron prácticas externas y devociones tales como la fiesta de *Corpus*, el rezo del Rosario, las flagelaciones públicas, el culto a las imágenes marianas y pasionarias, los sufragios por las ánimas del purgatorio, la veneración de las reliquias de los misioneros muertos, etcétera.³¹ Por otro lado, los primeros doce franciscanos no tenían estudios universitarios y provenían de la provincia reformada de San Gabriel, en la que se vivía un ideario eremítico más relacionado con la mística apocalíptica de los siglos XIII y XIV que con el humanismo “renacentista”.

Pero incluso los frailes con estudios en Salamanca o en París colmaban más con el escolasticismo tomista que con el erasmismo. El dominico fray Bartolomé de las Casas, el agustino Alonso de la

³⁰ Silvio Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, Colegio de México, 1941. Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

³¹ El ambiente religioso alrededor del culto a las imágenes y reliquias en el que estaban inmersos los frailes castellanos no era el iconoclasta y erasmista que han pretendido algunos estudiosos. Ver al respecto Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.

Veracruz, o los franciscanos Juan Focher y Juan de Gaona sostenían posturas similares a las de Erasmo, explicables porque ambos partían de un patrimonio común que buscaba el regreso al evangelio primitivo, movimiento que José Miranda denominó “Renovación cristiana”.³² De hecho, como lo ha demostrado Heréndira Téllez Nieto en sus estudios, fray Juan de Gaona y fray Juan Focher eran abiertamente antierasmistas, como su maestro en París Pierre Cornibus; dicha universidad, al igual que la de Valladolid, se convirtió en sede de los ataques más furibundos contra el de Rotterdam, y después contra el luteranismo.³³

Generalizaciones parecidas se han dado alrededor de una supuesta actitud “etnográfica” de los frailes, otra de las expresiones introducidas por Ricard. La curiosidad por incursionar en las antigüedades indígenas (asimilable a la de los humanistas por el mundo grecolatino) y el interés por estudiar el náhuatl y otras lenguas (semejante al que se tenía por el latín), según autores como Miguel León Portilla, convertiría a algunos frailes del siglo XVI en los primeros “anticuarios”, adelantándose en dos siglos a dichos estudiosos. Es indiscutible que las obras de Sahagún y de Durán y lo que nos queda de la de Olmos, elaboradas con la ayuda de sus colaboradores indígenas, son muy valiosas para conocer el mundo prehispánico; también lo es que sus métodos de acopio de información, el uso de un sistema de preguntas aplicadas por sus discípulos indios a sus informantes y ciertas expresiones de admiración ante la civilización prehispánica son aspectos que parecerían modernos. Pero no podemos olvidar que la finalidad básica de tales obras era erradicar las idolatrías y la poligamia, consideradas como manifestaciones del poder de Satanás sobre los nativos. Tampoco podemos pasar por alto que la actitud generalizada entre los frailes de las tres órdenes no fue la de preservar sino la de destruir todos los vestigios de la antigua religión considerada demoniaca. Es muy significativo que desde el siglo XIX sea un tema central de las obras sobre la evangelización (la

³² José Miranda, “Renovación cristiana y erasmismo en México”, *Historia Mexicana*, vol. I, núm. 1, 1951, pp. 23-27. Del mismo autor: “La fraternidad cristiana y la labor social de la primitiva Iglesia mexicana”, *Cuadernos Americanos*, vol. XXIV, núm. 4, 1965, pp. 148-158.

³³ Heréndira Téllez Nieto, “Los Colloquios de la paz y tranquilidad cristiana de fray Juan de Gaona: el primer tratado teológico-filosófico del siglo XVI en lengua náhuatl (y otomí)”, *Aevum*, núm. 93, 2019, fasc. 3, pp. 723-748. Esta investigadora hace notar atinadamente que también en París por la misma época estudiaban Ignacio de Loyola y Francisco Xavier y ahí se creaba el núcleo de lo que sería la futura Compañía de Jesús.

de Ricard incluida), el exculpar a los frailes de esta labor diciendo que no eran “anticuarios” y que no se les debía juzgar con valores modernos, respuesta a los ataques de los estudiosos prehispánicos por tal destrucción. Paradójicamente son muchos de estos trabajos los que hacen uso de un término actual como “etnógrafo” para denominar las actividades intelectuales de dichos frailes.

Otra generalización es la referente a la labor lingüística desarrollada por los religiosos. Es innegable que entre 1524 y 1572 se escribieron más de un centenar de obras en lenguas indígenas, según una lista que Ricard anexó a su libro con base en la bibliografía recopilada por Joaquín García Icazbalceta, y que ha sido ampliada por los trabajos de Ascensión Hernández Triviño.³⁴ Con la imprenta, llegada en 1537 a instancias del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga, varios de esos textos circulaban en letra de molde y los que no, tuvieron amplia difusión en manuscritos. Gracias a dicha labor se codificaron y sistematizaron muchas de esas lenguas, y con ese importante *corpus* la lingüística moderna ha podido llevar a cabo trabajos notables.³⁵ Sin embargo, esto no significa que todos los religiosos hablaran con fluidez una o varias lenguas nativas como a menudo se piensa. El mismo Ricard hace sugerentes matices al mencionar que muchos frailes predicaban, e incluso confesaban, con intérprete. Por otro lado, la enorme diversidad lingüística, las dificultades para pronunciar las lenguas y en comprender el universo cultural de cada pueblo hacía imposible una comunicación eficiente. Los testimonios episcopales desde la segunda mitad del siglo *xvi* hacen continuas alusiones a que la mayoría de los religiosos tenía un conocimiento bastante superficial de las lenguas nativas, incluido el de la más extendida: la náhuatl.³⁶

³⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo *xvi*. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. Ascensión Hernández Triviño, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, UNAM, 1988.

³⁵ Entre ellos Mario Sánchez Aguilera, *La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de navidad de fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2019 (Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos). Berenice Alcántara Rojas, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2008 (Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos).

³⁶ Para ejemplificar esto se puede consultar el trabajo de Jesús Joel Peña Espinoza, *Diego Romano. Juez y obispo al servicio del rey y la Iglesia en el orbe hispánico (1576-1606)*, México, El Colegio de Michoacán, 2018 (Tesis doctoral Ciencias Sociales) <http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/601>.



Paralelamente al “ismo” humanista, varios investigadores han explotado otra vertiente denominada “medievalista”, la cual ha insistido en la presencia entre los religiosos, en especial los franciscanos, de un ideario místico escatológico inspirado en el abad benedictino del siglo XII, Joaquín de Fiore. Después de la obra de Ricard, uno de los libros que mayor interés ha despertado en la historiografía del siglo XX sobre la evangelización fue sin duda *El reino milenarista de los franciscanos en Nueva España*, del investigador norteamericano John Phelan.³⁷ Para dicho autor, la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta respondió a una filiación milenarista que se remontaba a los tiempos del abad benedictino, la cual proponía una división de la Historia en tres edades (la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo), cada una regida sucesivamente por la Sinagoga, la Iglesia y los monjes. Para Phelan, la Edad Dorada de la misión descrita por Mendieta fue heredera del milenarismo apocalíptico que anunciaba una catástrofe final e inminente y una futura instauración del reino terrenal de paz, igualdad y justicia antes del Juicio Final, un reino que se veía prefigurado en esos pueblos indios regidos por frailes virtuosos. La tesis, apoyada posteriormente por Georges Baudot en varias de sus obras, pretendía establecer una filiación franciscana peninsular de seguidores de Fiore, como Francesc Eiximenis, para explicar un supuesto “complot” de los frailes para crear un estado indígena no hispanizado y autónomo de los españoles. Esta posición milenarista, según Baudot, fue la causa de los fuertes enfrentamientos entre frailes y encomenderos, así como de la rebelión franciscana contra la Primera Audiencia y de la propuesta de una Iglesia sin diezmos y sin obispos comparable a la propuesta joaquinista sobre la “Tercera Edad”, la del Espíritu Santo, regida por la Iglesia de los monjes.³⁸

Varios investigadores, entre ellos Elsa Frost, Josep Saranyana y Ana de Zaballa han cuestionado esta supuesta filiación aduciendo, sobre todo, que los defensores del “milenarismo franciscano” no parten de textos completos sino sólo de unas cuantas frases aisladas en las obras de fray Toribio de Motolinía, que incluyó las menciones

³⁷ John Leddy Phelan, *The millennial Kingdom of the Franciscans in the New World (A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta 1525-1604)*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1957. La versión castellana: *El reino milenarista de los franciscanos en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972.

³⁸ Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*, Madrid, Espasa Calpe, 1983. Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Dirección General de Publicaciones/Conaculta, 1990 (núm. 36.)

que fray Francisco Jiménez hiciera sobre fray Martín de Valencia. Para Elsa Frost, el milenarismo medieval estuvo generalmente relacionado con tendencias anarquistas y fue considerado heterodoxo, término que nunca se podría aplicar a los frailes misioneros novohispanos. Tampoco apareció entre ellos la necesidad de señalar una fecha precisa para el fin de los tiempos, como a menudo lo hacían los milenaristas, y que también estaba prohibido por la ortodoxia. Por otro lado, es un poco difícil pensar que los frailes quisieran instaurar el reino milenario, que era un reino de igualdad, cuando vemos su afán por mantener las jerarquías de la sociedad indígena en los pueblos que organizaron y su propio dominio sobre ellos. En todo caso, concluye Elsa Frost, los textos que los partidarios del milenarismo novohispano aducen, pueden entrar perfectamente en el ámbito de la escatología judeocristiana ortodoxa de corte agustiniano, la cual trató de explicar la aparición del nuevo mundo como un anuncio del “final de los tiempos”.³⁹ Por su parte, Josep Saranyana y Ana de Zaballa han demostrado con sólidos argumentos que las ideas de Joaquín de Fiore tuvieron muy poca presencia entre los franciscanos españoles y que en sentido estricto no se puede encontrar ninguna filiación con ellas entre los novohispanos.⁴⁰

Por otro lado, independientemente de los grandes aportes que tiene la obra de Phelan (entre otros haber insistido en las bases doctrinales europeas de los franciscanos), es también muy discutible su visión de un Mendieta idealista y utópico que esperaba un cercano reino de paz y justicia. Su obra es más bien un lamento por la Edad Dorada perdida, que la propuesta de una sociedad utópica a futuro. Él mismo se compara con Jeremías que llora sobre esa Jerusalén destruida que es la Iglesia indiana. En todo caso, la utopía que él propone es la que ya pasó, la que estaba inmersa en el ideario de san Francisco de Asís, aquella que predicaba un cristianismo interior, libre de ceremonias excesivas, aquella empapada en la vivencia de la pobreza absoluta y en el regreso al ideal evangélico primitivo, por medio de la imitación de Cristo, sus apóstoles y sus santos. Mendieta

³⁹ Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1, julio-septiembre, 1976, pp. 3-28.

⁴⁰ Josep Ignasi Saranyana y A. Zaballa, *Joaquín de Fiori y América*, Pamplona, Eunate, 1992. El tema sigue levantando polémicas y la presencia de ideas apocalípticas de corte milenarista (y en especial las de Joaquín de Fiore) ha sido rastreada en la pintura franciscana del siglo XVII en el virreinato del Perú por investigadores como Ramón Mujica Pinilla, *Los ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996.



era un pensador cuyo ideario había nacido, más que de sus lecturas, de sus experiencias y de sus contactos con los indios en el campo misional y de sus enfrentamientos con los colonos y con las autoridades virreinales como prelado de su orden. El conocimiento que tenía de los seres humanos y las vivencias de un mundo en descomposición lo habían convertido en un hombre realista y un tanto escéptico, alejado tanto de los idealismos futuristas de un milenarismo imposible, como de los sueños de un pasado que nunca había sido perfecto. Sin embargo, en ese pasado, que era lo único que el hombre podía conocer, estaban los modelos y las enseñanzas que servirían para reformar las costumbres y los abusos de una época caótica.⁴¹

Esto no contradice el hecho de que las filiaciones filosóficas propias de cada orden estuvieran presentes en las concepciones sobre la evangelización y sobre los indios y sus capacidades intelectuales. Alisten MacGrath, en un importante estudio sobre las escuelas filosóficas del siglo xv, señala la presencia de ocho de ellas, sólo en la universidad de París; esta autora demuestra qué postulados eran contrarios entre sí en diversos asuntos como la libertad, la predestinación, el pecado o la gracia, dependiendo de su filiación con pensadores platónicos (como Agustín de Hipona), aristotélicos (como Tomás de Aquino) o nominalistas (como el franciscano Guillermo de Occam).⁴² Es indudable también que franciscanos, agustinos y dominicos continuaron con sus propias tradiciones filosóficas en Nueva España y enfrentaron desde esas perspectivas y de manera distinta problemas tales como: ¿qué métodos eran los más apropiados para la evangelización?; ¿cómo se debía enfrentar la explotación de los indígenas?; o la manera de trabajar con las herencias culturales de las tradiciones antiguas al presentarles los dogmas cristianos y sus prácticas.⁴³

⁴¹ Ver Antonio Rubial, Introducción a Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 v., México, Conaculta, 1997.

⁴² Alister E. MacGrath, *The Intellectual origins of the European reformation*, Oxford/New York, B. Blackwell, 1987.

⁴³ Un libro pionero respecto a las escuelas filosóficas novohispanas fue el de José Manuel Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, México, UNAM, 1974. Mauricio Beuchot ha trabajado también el tema desde la perspectiva filosófica. En cuanto a la visión indigenista abundan los trabajos sobre fray Bernardino de Sahagún. Ver por ejemplo los varios estudios publicados bajo el título *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, coordinados por José Rubén Romero y Pilar Máynez, México, UNAM, 2007.

A pesar de esta adscripción a las corrientes de pensamiento de la época, no podemos excluir que las inclinaciones y preferencias personales pesaron tanto como la pertenencia a una orden religiosa. Sólo esto nos permitiría explicar, entre los dominicos, posturas tan incompatibles como la antiindígena de un fray Domingo de Betanzos, frente al interés por el pasado prehispánico de fray Diego Durán o la actividad en defensa de los indios de un fray Bartolomé de las Casas.⁴⁴ Problemas como el de la necesidad de formación de un clero indígena, tema que pudo haber sido una de las banderas de avanzada de los franciscanos, tuvo en cambio entre ellos muy pocos defensores; uno de ellos, el danés fray Jacobo Daciano, disputó con fray Juan de Gaona quien, a pesar de su “indigenismo”, era contrario a la ordenación sacerdotal de los nativos.⁴⁵

No olvidemos, por último, que en muchos casos las cambiantes circunstancias del siglo XVI produjeron que las posturas personales de varios religiosos se transformaran: la percepción que Sahagún tenía del mundo indígena cuando inició su labor en la década de los cuarentas, cambió radicalmente al entrar en relación con sus alumnos de Tlatelolco y con sus informantes, y derivó finalmente en una cierta desilusión por la supervivencia de “idolatrías”. Las posturas radicales frente a la encomienda y el repartimiento que mostró Mendieta en su obra se vieron influidas por las terribles epidemias que asolaron a los indígenas en la segunda mitad de la centuria.

Poner etiquetas no sólo simplifica la complejidad humana, sino también deforma nuestra percepción de la realidad. Aunque los compartimientos nos dan parámetros para la comprensión de los lineamientos generales que se manejan en los movimientos culturales, no podemos olvidar que las experiencias individuales y la pertenencia a sectores específicos definen mejor las posiciones que los llamados “ismos”. Sólo así podremos entender que un Zumárraga supuestamente “erasmista” mandara a la hoguera al cacique de Texcoco.

Con todo, los tratados teológicos, las alusiones místicas y los instrumentos evangelizadores no tuvieron el peso de las crónicas en la construcción de una visión apologética del imaginario sobre la evangelización y sus actores, visión que sigue vigente hasta el día de hoy. En contraste, desde hace unas décadas, los documentos de los archi-

⁴⁴ Dicho tema fue tratado por Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, Colegio de México, 1977.

⁴⁵ H. Téllez Nieto, “Latinidad...”, pp. 34 y ss.



vos eclesiásticos y la rica información contenida en textos en lenguas indígenas que hasta ahora comienzan a traducirse, están abriendo un vasto panorama sobre la recepción y sus procesos de adaptación, rechazo o reelaboración de los mensajes cristianos.

¿Los frailes de las crónicas fueron los únicos evangelizadores?

La imagen que tenían los autores decimonónicos y el mismo Ricard sobre la evangelización partía del supuesto que las crónicas religiosas eran testimonios históricos de primera mano y por lo tanto fidedignos. Sin negar sus aportes, no tuvieron en cuenta que su entorno de enunciación estaba supeditado a la retórica y que los hechos que describían servían para fines muy distintos a aquellos que ahora consideraríamos necesarios para tener una “objetividad histórica”; además, la mayor parte de esas crónicas no se escribió en el periodo de mayor actividad evangelizadora, sino en la época en que los obispos disputaban a los religiosos su preeminencia sobre las comunidades originarias ya asentadas.

Al hacer uso de las crónicas como fuente debemos tener en cuenta que sus historias fueron para las instituciones eclesiásticas un instrumento básico de cohesión, tanto al interior de sus órganos, como en la obtención de favores de autoridades y mecenas y en la defensa contra sus opositores. Esto determinó que dicho género estuviera teñido de apología. Por otro lado, de los dos sectores que conformaban la Iglesia, el clero regular era el que presentaba las condiciones más propicias para desarrollar una sólida literatura histórica, dada su organización jerárquica y electiva, su riqueza y el hecho de poseer un arraigado sentido corporativo.⁴⁶ El clero secular, que no poseía una conformación corporativa tan sólida, no pudo difundir “sus logros” y quedó al margen de la “construcción retórica” de la evangelización.⁴⁷ Sin embargo, a partir de estudios recientes como los de Rodolfo Aguirre, tenemos una visión muy distinta y sabemos que en regiones como la Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero, en los tem-

⁴⁶ Elías Trabulse, “Las crónicas coloniales y nuestra memoria histórica”, *Crítica y heterodoxia. Ensayos de historia mexicana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Xalli, 1991, pp. 131 y s.

⁴⁷ Perla Chinchilla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola, *La construcción retórica de la realidad. La Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

pranos reales mineros (Taxco, Sultepec, Temascaltepec, Zacualpan, Pachuca) y en el obispado de Tlaxcala-Puebla, los seculares tuvieron una participación muy activa en la congregación de poblaciones y en la transmisión del cristianismo.⁴⁸ Tampoco debemos olvidar la actuación misional de los obispos del clero secular como Juan López de Zárate, Vasco de Quiroga o Francisco Marroquí.

Desde la segunda mitad del siglo xvi, la crónica mendicante elaboró el concepto de una edad dorada, época que se remontaba a la fundación de la Iglesia apostólica novohispana durante la primera mitad del siglo. Según esta visión idílica, los misioneros, que andaban solos por los caminos, consiguieron milagrosas conversiones y bautizaron a una población indígena numerosa (a pesar del casi desconocimiento de las lenguas de los nativos) gracias tan sólo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a la intachable vida de los frailes. El único obstáculo para lograr el éxito en sus trabajos era la intervención del Demonio quien actuaba por medio de sus ministros, los hechiceros, los sacerdotes o los gobernantes apóstatas. La presencia diabólica daba a la labor de los religiosos su carácter de guerra santa, una lucha cósmica que se había iniciado en el cielo entre Miguel y Luzbel antes de los tiempos y que concluiría en el Juicio Final con el triunfo del bien y con el castigo de los condenados en un infierno eterno.

En ese esquema retórico de “buenos y malos”, la peculiaridad de los infieles era secundaria, formaban parte de una escenografía misionera, eran idólatras y por tanto llenos de vicios y esclavizados por Satán, aunque para algunos autores franciscanos poseían cualidades morales similares a las de los pueblos paganos de la Antigüedad. Los “indios cristianos”, en cambio, eran descritos como creyentes, sumisos y humildes, entregados a la fe con convicción y más virtuosos que los mismos españoles. Con ese material humano los frailes ejercitaron su caridad, su humildad y su paciencia y crearon un espacio ordenado frente al caos satánico. Todas las crónicas fueron escritas como una respuesta a dos problemas que aquejaban a las órdenes evangelizadoras: uno, al interior, que se reflejaba en un relajamiento del espíritu primitivo; el otro, al exterior, que se manifestaba en unas

⁴⁸ Uno de los estudios pioneros a este respecto es el de Guillermo Porras Muñoz, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España, Discurso de entrada a la Academia Mexicana de la Historia*, México, UNAM, 1987. Son también notables los trabajos de Rodolfo Aguirre Salvador como el que se encuentra en este mismo volumen.



conflictivas relaciones con el episcopado que pretendía quitar a los religiosos las doctrinas indígenas fundadas por ellos.

Como instrumentos retóricos de justificación, las crónicas explicaban, por medio del milagro y la intervención divina, cómo un reducido número de sacerdotes pudo realizar su labor evangelizadora en las muy pobladas y numerosas comunidades nativas. La versión de unos religiosos que llegaban solos a los poblados predicando y convirtiendo a las masas por miles, sin ninguna oposición y sin conocer las lenguas indígenas, es compatible con su visión providencialista de la historia. Pero ahora sabemos que, en sus correrías misionales, los frailes iban acompañados por numerosos contingentes indígenas (tamemes, guías, intérpretes y todo un séquito de colaboradores) que les facilitaban los contactos con las poblaciones nativas. Una vez asentados los pueblos, hubiera sido imposible el relativo éxito de su labor misionera sin la colaboración de los jóvenes nobles que se educaban en sus conventos, quienes los ayudaban en las innumerables tareas que llevaban a cabo, como la catequesis y toda la gama de las actividades litúrgicas, incluidos los decorados y gastos para las actividades festivas, el teatro evangelizador, la música, el canto y la danza en las ceremonias religiosas. Así, al igual que aconteció con la conquista militar, los frailes encontraron en los indígenas cercanos a los conventos sus principales colaboradores en esta guerra contra las idolatrías.

Junto con ellos, un grupo de indios servidores de la Iglesia se hacía cargo de vigilar la conducta de los neófitos, de cuidar las sacristías, de juntar a los fieles de los pueblos cercanos para las ceremonias en los atrios y de fomentar el culto y la devoción en los lugares donde no había religiosos. Una actividad fundamental fue su colaboración en la escritura y elaboración de textos para la misión (gramáticas, vocabularios, catecismos y sermonarios) que fueron revisados y corregidos por los frailes que los redactaron y por sus colaboradores, sobre todo en el excepcional colegio franciscano de Tlatelolco.⁴⁹ Gracias a ellos se pudo establecer un diálogo entre las dos tradiciones y se produjo una indianización del cristianismo, tema que ha sido estudiado magistralmente por Louise Burkhart.⁵⁰

⁴⁹ Ascensión Hernández Triviño, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, UNAM, 1988.

⁵⁰ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

Varios lugares comunes, introducidos también por Ricard y repetidos por todos, aunque sin sustento documental, están relacionados con el colegio de Tlatelolco.⁵¹ Se pensaba que esta institución dependía jurídicamente de los frailes, que se fundó con la finalidad de formar un clero indígena y que uno de sus principales promotores fue el obispo fray Juan de Zumárraga. Enrique González y Víctor Gutiérrez han cuestionado estas tres aseveraciones argumentando que el colegio dependía de la Corona (de ahí su título de imperial) y estaba sujeto al virrey; que Zumárraga tuvo un mínimo papel en su creación y que la formación de un clero indígena no estaba entre sus funciones y objetivos.⁵² En cambio sí lo estaba la formación de catequistas y la educación de los futuros dirigentes de sus comunidades.⁵³

Además del adiestramiento de esos cuadros, en los colegios fundados por los religiosos (en especial el franciscano de San José de los Naturales y el de Tiripitío de los agustinos) se formaron los artistas que construyeron y decoraron con un arte exquisito los templos y los conventos y que pintaron los códices que daban noticia de los tiempos anteriores y posteriores a la conquista de Tenochtitlan. En ellos también se educaron los delatores de idolatrías y los destructores de adoratorios, “ídolos” y códices que los frailes consideraban obras demoníacas. Sin los puentes que estos colaboradores construyeron entre las dos culturas, muy poco se habría logrado en el proceso evangelizador.

La evangelización tampoco hubiera sido factible sin la ayuda de encomenderos, caciques y autoridades españolas, especialmente los primeros virreyes (Mendoza y Velasco) y obispos como Quiroga, Zárate, Zumárraga o Marroquí. Ellos y los frailes eran los encargados de implementar las políticas imperiales, entre las que estaban la cristianización y la consolidación del territorio bajo el dominio español. Con su apoyo, los frailes pudieron organizar los pueblos, asentar

⁵¹ Sobre el colegio y su labor educativa se puede ver a José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, Colegio de México, 1974.

⁵² La necesidad de formación de un clero indígena tuvo muy pocos defensores entre los franciscanos, mientras que entre los dominicos y los agustinos la oposición fue unánime. Heréndira Téllez Nieto, “Latinidad, tradición clásica y *Nova Ratio* en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco”, *Jornal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures*, núm. 2, 2019, pp. 30-55.

⁵³ Enrique González y Víctor Gutiérrez, “Una biblioteca de latinidad para indios caciques: Santa Cruz de Tlatelolco (México, s. xvi)”, en Gian Carlo Angelozzi, María Teresa Guerrini y Giuseppe Olmi (eds.), *Università e formazione dei ceti dirigenti*, Bologna, Bologna University Press, 2015, pp. 199-223.



sus centros misionales y concentrar a los macehuales en las llamadas “congregaciones”, paso necesario para un control más eficiente de la mano de obra y del tributo y para la asimilación de los nativos a la civilidad católica. El uso de la fuerza y la quema de casas para evitar el regreso de sus habitantes estuvo también presente en este desplazamiento forzado de poblaciones, que se negaban a abandonar sus tierras y los lugares donde reposaban sus antepasados, para ser obligados a convivir con grupos que podían ser incluso enemigos. A medio siglo de la conquista los mil quinientos señoríos mesoamericanos existentes a la llegada de los españoles se habían reducido a cerca de quinientos pueblos de cabecera bajo la administración de los religiosos y de los clérigos seculares y sujetos a doscientos corregidores y setenta alcaldes mayores españoles encargados de cobrar tributos y administrar justicia en nombre del rey.⁵⁴

¿Todos los frailes se opusieron a la encomienda y protegieron a los indios?

El caballito de batalla de quienes exaltan la labor de los frailes como defensores de los derechos indígenas es la figura señera de fray Bartolomé de las Casas. Sin duda, sus escritos y los de otros más, como Vasco de Quiroga y fray Alonso de la Veracruz, contribuyeron para que la Corona emitiera leyes de protección hacia los indios. Pero no sólo la mayoría de esas leyes fueron letra muerta, sino además la explotación a la que fueron sometidas las comunidades nativas estaba en la base misma del sistema colonizador, del cual la evangelización formaba parte. No debemos olvidar que los frailes llegados en las primeras décadas que siguieron a la caída de Tenochtitlán, fueron enviados como agentes del imperio. En su labor, perfectamente compatible con los planes de expansión de Carlos V, fundaron pueblos, congregaron a las comunidades indígenas y generaron la llamada “policía cristiana”, es decir, la implantación de patrones urbanos y sociales occidentales como cofradías, hospitales, cajas de comunidad, distribución y concentración de poblados, etcétera. A menudo se olvida que la eficiente implantación de tales políticas fue posible gra-

⁵⁴ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000, pp. 14 y ss.

cias a la presencia de organizaciones comunales prehispánicas (como el *calpulli*) y a su posibilidad de movilizar tributos y mano de obra rotativa para organizar y mantener todas las instituciones que conformaban dicha “policía cristiana”.

También se tiende a ocultar que la labor de los frailes no solamente tuvo la finalidad de cristianizar; con la “policía cristiana” se facilitó el cobro de tributos y la distribución de la mano de obra entre los encomenderos para sus empresas y entre los mismos frailes, y posibilitó el mejor control por parte de las autoridades virreinales, incluidas las indígenas. El apoyo incondicional de los primeros virreyes y obispos hacia los religiosos fue motivado principalmente por su labor en la erección de pueblos, premisa básica para el control político y económico del territorio. Además de la información necesaria sobre sus recursos, habitantes y conformaciones políticas, los frailes y sus colaboradores indígenas fueron esenciales en la territorialización del dominio español.

Ciertamente la actuación de los religiosos como denunciantes de los abusos que cometían los españoles laicos fue innegable; pero no debemos olvidar que muchos de ellos fueron también colaboradores de los encomenderos, como el caso de los agustinos en Michoacán, de los franciscanos en Jalisco o de los dominicos en Oaxaca. Incluso cuando el rey limitó los alcances de la encomienda en 1542 con la promulgación de una serie de leyes que tendían a su abolición, los primeros que defendieron la continuación de dicha institución fueron los provinciales de las tres órdenes, quienes viajaron hasta Alemania para solicitar al emperador la mitigación de dichas leyes y para convencerlo de la improcedencia de tales mandatos. La crónica agustina de fray Juan de Grijalva señalaba con orgullo que gracias a la labor de esos provinciales Carlos V quedó convencido para revocar las “injustas leyes” contra los encomenderos.⁵⁵

El apoyo de los agustinos a los encomenderos se reforzó con un *Parecer*, firmado en 1544 por fray Alonso de la Veracruz y tres frailes más, en el cual no sólo propugnaban por el mantenimiento de las encomiendas a perpetuidad, sino que insistían también en que sólo con ellas los indios podrían perseverar en la fe católica y seguir sustentando a los frailes. Además, señalaban que los encomenderos mante-

⁵⁵ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], edición moderna de Nicolás León, México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa, núm. 85), Lib. II, cap. II, p. 150 y ss.



nían a otros españoles pobres a quienes utilizaban como calpixques y administradores y que dicha convivencia era provechosa para los indios pues aprendían muchas técnicas europeas.⁵⁶ Los agustinos no podían hacer menos por los encomenderos que tanta ayuda les habían prestado en sus fundaciones entre los indios.

La crónica dominica de fray Agustín Dávila Padilla, en cambio, se mostraba un poco más crítica. Aunque elogió el viaje de los provinciales en apoyo de los encomenderos, puso más atención a los peligros que vivieron en su tránsito por Alemania y al rescate de reliquias e imágenes arrojadas por los luteranos a las calles. Pero, por otro lado, al hablar de fray Bartolomé de las Casas, una de las glorias de su orden, lo elogiaba por su defensa de los indios y por los trabajos que tuvo para atacar la injusticia y la codicia de los encomenderos. En sus páginas Dávila criticaba a quienes explotaban a los indios, se oponía a la nueva política de congregación que los estaba exterminando y a la evangelización por medio de la espada que los aniquilaba sin darles oportunidad de salvarse. Para él, los ataques de los piratas, que asolaban en su tiempo las costas caribeñas, eran un castigo divino por el mal trato dado a los indios.⁵⁷

También se opuso abiertamente a la encomienda el franciscano fray Jerónimo de Mendieta, quien consideraba contrarios al espíritu cristiano los abusos y los trabajos excesivos a los que se sometía a los indios, y en sus páginas fustigó a aquellos que los maltrataban. Fray Juan de Torquemada, por su parte, al hablar de la expedición de los provinciales a Europa mencionaba que su hermano de hábito, fray Francisco de Soto, se había opuesto en un principio a defender la causa de las encomiendas, pues consideraba que era justa su abolición y, aunque finalmente fue convencido para firmar la solicitud a favor de los españoles, al poco tiempo se arrepintió y tomando el papel donde había plasmado su firma, lo rompió y se lo tragó. Esto provocó contra los frailes una gran animadversión, e incluso dejaron

⁵⁶ Roberto Jaramillo (ed.), *Monumenta Augustiniana Americana, tomus I, siglo xvi*, México, Organización de agustinos de Latinoamérica, 1993, p. 15. El Parecer está firmado en México por fray Juan de San Román, fray Jorge de Avila, fray Diego de Vertavillo, y fray Alonso de la Veracruz. Ese mismo año otro Parecer fue enviado al visitador Tello de Sandoval y fray Alonso de la Veracruz lo firma como definidor.

⁵⁷ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596, Bruselas, 1634], edición moderna de Agustín Millares Carlo, México, Editorial Academia Mexicana, 1955, Lib. I, cap. XLVII, p. 194.

de recibir limosnas, pero no cejaron pues consideraban que los indios “servían a sus amos [los encomenderos] con grandes violencias y tiranías y echaban la hiel en su servicio”.⁵⁸ Podría parecer, según la versión de Torquemada, que todos los franciscanos se oponían a la encomienda, pero en una carta que fray Toribio de Motolinía enviaba al emperador en 1555 este religioso defendía a los encomenderos contra las acusaciones de fray Bartolomé de las Casas y señalaba los muchos beneficios que los frailes y los indios recibían de ellos.⁵⁹

Las comunidades indígenas continuaron con sus religiones prehispánicas

Sucede a menudo que la complejidad del proceso religioso suele simplificarse con generalizaciones como ésta: las religiones ancestrales siguieron vivas a lo largo de los siglos y llegan hasta hoy y los dioses antiguos sólo tomaron el disfraz de los santos manteniendo muchos de sus atributos.⁶⁰ Estas aseveraciones, muy generalizadas en algunos trabajos de corte antropológico, parten de estudios de caso para sacar conclusiones que se aplican a todo el territorio, sin tomar en cuenta la diversidad geográfica y humana, las profundas transformaciones históricas, las rupturas poblacionales propiciadas por el desplazamiento forzado que implantó la política de congregaciones, las migraciones masivas, las epidemias, la inserción de las comunidades nativas en los esquemas estamentales y corporativos españoles y los cambios económico-sociales que se dieron a lo largo de los siglos coloniales. Por ello, un estudio serio sobre el tema debe entenderlo a partir de las grandes diferencias regionales y de una perspectiva cronológica del proceso.

A la llegada de los españoles, la América septentrional estaba habitada por una gran diversidad de grupos con diferencias sociales y culturales muy marcadas y con una variedad lingüística enorme. Dicha diversidad condicionó el tipo de sometimiento al dominio español de

⁵⁸ Juan de Torquemada, *De los Veintiún libros rituales y Monarquía indiana* [Sevilla, 1615], edición moderna de Miguel León Portilla *et. al.*, 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1979-1983, Lib. XX, cap. XXI, vol. VI, pp. 191 y ss.

⁵⁹ Edmundo O’Gorman incluyó esta carta como apéndice a la edición de la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Motolinía, México, Editorial Porrúa, 1969, pp. 205 y ss.

⁶⁰ Ejemplo de estas aproximaciones son dos trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán: *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957; *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1986.



los pueblos originarios. En Mesoamérica, frailes y encomenderos pudieron consolidar su dominio sobre ellos en poco tiempo gracias a la presencia de mil quinientos señoríos en los que funcionaban instituciones comunitarias sujetas a complejas estructuras administrativas. En las regiones norteñas, el avance de la dominación española fue mucho más lento y dificultoso, pues las tribus de nómadas o semisedentarios que las habitaban estaban organizadas en clanes familiares en continua movilidad para buscar su alimento (proveniente de la caza, la recolección o de una agricultura incipiente). La colonización y la evangelización, muy vinculadas a la explotación argentífera de sus minas, trasladaron allá poblaciones nativas de Mesoamérica (otomíes y tlaxcaltecas entre otros) quienes, junto con los criollos, indomestizos y afrodescendientes generaron poblados e impusieron otro tipo de sociedad y una cristianización distinta. Esa otra conquista fue obra, no sólo de jesuitas y franciscanos españoles, italianos y centroeuropeos, sino también de individuos religiosos y seglares nacidos ya en América.⁶¹

Otro aspecto fundamental que a menudo se olvida es el papel que tuvieron las ciudades en la evangelización. Ellas eran espacio de actuación de las autoridades civiles y religiosas, ahí se generaban los mensajes, se implementaban los medios que los difundirían (imprenta, iconografía, retórica), se decidían las políticas pastorales y se educaba en colegios, seminarios y universidades a los eclesiásticos y colaboradores nativos que las pondrían en práctica. El modelo de cristianismo urbano terminaría por imponerse en todo el territorio, incluso en los llamados pueblos de indios, una cristianización más consistente del ámbito rural se dio sólo en aquellas zonas donde había más ciudades.

A las grandes capitales episcopales comenzaron a agregarse los antiguos presidios del Bajío y de la sierra de Oaxaca (como San Ildefonso), los reales mineros como Taxco, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato y Pachuca y varias prósperas villas agrícolas “españolas” como Atlixco y Papantla. Muy a menudo se olvida que las cabeceras de las alcaldías mayores y corregimientos situadas en poblaciones indígenas con mayores recursos se volvieron también muy pronto urbes mestizas. Algunas de ellas, y otros poblados que se encontraban cerca de las capitales españolas, comenzaron a ser focos de atracción para mestizos, mulatos y criollos que se asentaron en sus cascos urbanos

⁶¹ Este proceso se puede ver en el reciente trabajo de José Refugio Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX*, México, Editorial Siglo XXI, 2020.

y adquirieron tierras en sus alrededores. Aunque desde el punto de vista jurídico eran considerados como poblados indígenas (pues su cabildo lo era), muchas de ellas comenzaban a adquirir la fisonomía de las denominadas “villas de españoles”. En esta situación de mestizaje estaban: Tlaxcala, Cholula, Tehuacán, Izúcar, Huejotzingo y Tepeaca en la diócesis de Puebla; Texcoco, Tacuba, Xochimilco, Chalco, Cuernavaca, Cuautla y Toluca en el arzobispado de México; Pátzcuaro, Acámbaro, Zitácuaro y Yuririapúndaro en el de Michoacán; y Nejapa, Etla y Tehuantepec en el de Oaxaca. Todas ellas se volvieron importantes centros de difusión de las prácticas y valores cristianos.

A la visión simplificadora que considera un mundo colonial formado sólo por ciudades cristianizadas de españoles y pueblos de indios “semipaganos”, debemos agregar otra, igualmente generalizadora: para suplantarlo los cultos ancestrales los misioneros impusieron sus templos y santuarios sobre los antiguos centros ceremoniales. Esta actividad que tenía por finalidad facilitar la imposición del cristianismo, permitió en cambio la pervivencia de las religiones del pasado. Tales supuestos están siendo cuestionados gracias a los trabajos de arqueología colonial y a nuevas lecturas a partir de textos indígenas, los cuales demuestran que, salvo excepciones como Cholula, Izamal o Epazoyucan, los frailes prefirieron no congregar los nuevos pueblos sobre los antiguos asentamientos. La mayoría de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa, pero no para las necesidades de la evangelización. Para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control, se optó por congregarlos a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexica o de los señoríos autónomos (los *altépetl*), pero trasladándolas desde sus sedes originarias en los cerros hacia nuevos centros urbanos construidos en los valles. Los estudios arqueológicos realizados por Mario Córdoba en Huejotzingo, Alejandra González Leyva, Laura Ledesma y Beatriz Sandoval para Tepoztlán, Laura Ledesma en varios poblados de las Amilpas y Pablo Escalante en Meztlán, Tlaxcala y Cuauhtinchan, no dejan lugar a dudas sobre la movilización de poblaciones realizadas por los frailes desde sus primeros asentamientos “cabeceras” en los cerros hacia los nuevos pueblos situados en los valles.⁶² A pesar de los cambios producidos por las congregaciones, los

⁶² Algunos de los trabajos de Pablo Escalante Gonzalbo, Laura Ledesma Gallegos y Mario Córdoba Tello aparecieron en la revista *Arqueología mexicana*, v. XXI, núm. 127, mayo-junio 2014. Ver también Mario Córdoba Tello, *El convento de San Miguel Huejotzingo*, Puebla.

religiosos mantuvieron en los nuevos poblados el funcional esquema del *altépetl* ordenando construir en su centro la casa de gobierno (*tecpan*), el templo cristiano (*teocalli*) y la plaza donde se llevaba a cabo el mercado semanal (*tianquiz*). Los misioneros conservaron también la distinción entre la cabecera y las estancias o barrios (*tlaxilacalli*), tanto los incluidos en la demarcación del poblado como los más alejados.⁶³

Por otro lado, la supuesta continuidad de los santuarios novohispanos respecto a los prehispánicos ha sido cuestionada por los trabajos de Pierre Ragon y de quien esto escribe. Salvo excepciones, la mayoría de dichos centros (Zapopan, San Juan de los Lagos, Ocotlán, La Soledad, La Defensa) surgieron hasta el siglo XVII en espacios urbanos muy mestizados que no habían tenido importancia como “lugares de peregrinaje” prehispánicos y que fueron promocionados por obispos, párrocos, ayuntamientos y cofradías y, en menor medida, por los frailes. Es muy significativo, además, que el mayor número de santuarios se concentrara en las diócesis multiétnicas (México, Puebla, Michoacán y Nueva Galicia), mientras que las más pobladas por indígenas, las del sureste (Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Guatemala) tuvieron un menor número. Por otro lado, aquellos santuarios del ámbito rural, como los de Chalma, Tila, Izamal o Juquila, surgieron por influencia de las ciudades y se promovieron desde éstas, en una época en la que el culto cristiano ya se había impuesto en la vida cotidiana de sus habitantes autóctonos en aquellas regiones, y no en las primeras décadas de la evangelización.⁶⁴

Arqueología Histórica, México, INAH, 1992. Laura Ledesma Gallegos, *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo XVI en el Plan de las Amilpas y las Cañadas de Morelos*, México, INAH, 2012. Alejandra González Leyva, Laura Ledesma y Beatriz Sandoval, *Y hasta ahora todo ha sido hacer y deshacer edificios. El conjunto religioso de la Natividad Tepoztlán*, México, INAH, 2005. Pablo Escalante, “La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras fundaciones agustinas en Metztitlán”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 65, 1994, pp. 47-76. Pablo Escalante, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en *Patrocinio, colección y circulación de las Artes*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997, pp. 215-235.

⁶³ Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos del Valle de México. Los Altépetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2012.

⁶⁴ Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIIe-XVIIIe siècle*. París, L'Harmattan, 2003. Antonio, Rubial, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopías de Nueva España” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*. México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2017, p. 217-265. *El Cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2020.

Esas mismas puntualizaciones deben hacerse respecto a los tiempos, para lo cual es indispensable marcar cortes cronológicos que permitan percibir los cambios que se dieron a través de los tres siglos de virreinato. En la primera mitad del siglo *xvi*, dicha adaptación se vio afectada por la mortandad producida por la llegada de patógenos que se abatieron sobre sus poblaciones. Los indios, entregados en encomienda a los soldados y sujetos a tributos y trabajos excesivos, comenzaron a disminuir a causa de las devastadoras epidemias. La fundación de ciudades españolas, la llegada de nuevos productos agropecuarios y los avances tecnológicos transformaron los sistemas económicos y sociales indígenas, mientras que la imposición de un régimen político y cultural único tendía a definir la vida y la religiosidad en los términos de los conquistadores. En todo este proceso, el cristianismo y la misión desempeñaron un papel determinante, aunque la penetración religiosa occidental no logró extirpar de inmediato las creencias y prácticas ancestrales.

Pero si bien eso puede ser válido para las primeras generaciones que vivieron el proceso de conquista, no lo fue en cambio para aquellos que nacieron dentro de un mundo donde los referentes cristianos estaban por todos lados. Desde finales del siglo *xvi* en adelante, la apropiación del espacio y del tiempo sagrados por medio de templos y rituales volvió al cristianismo parte sustancial de las nuevas identidades en muchas regiones del territorio. A lo largo de los siglos *xvii* y *xviii* las comunidades ya vivían sujetas a la llamada “policía cristiana” que abarcaba todos los ámbitos de la vida y que sujetaba a cofradías y hermandades a toda la población. El continuo bombardeo de imágenes, santuarios y “milagros” atribuidos a los númenes católicos, todo ello acompañado de un intenso mestizaje étnico y cultural, de una castellanización y un bilingüismo generalizados y de una persecución sistemática de los “idólatras”, hacía difícil la sobrevivencia sin cambio de religiones ancestrales en las regiones de intensa cristianización (como en muchas regiones de los obispados de Puebla, México, Michoacán y Nueva Galicia). Algo distinto sucedía en aquellas zonas donde las lenguas ancestrales seguían funcionando como medios generalizados de comunicación y donde los contactos con el cristianismo estuvieron menos presentes, como sucedió en muchas áreas montañosas o de difícil acceso y, sobre todo, en los obispados de Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Yucatán. Los centros urbanos españoles en ellas eran menos numerosos y los mecanismos de imposición de la nueva fe, incluida la violencia, no se mostraron tan eficientes.



Los trabajos seminales de James Lockhart para los nahuas, de Kevin Terraciano para los mixtecos, de Mario Humberto Ruz para los mayas y los eruditos estudios de Félix Báez-Jorge nos han mostrado la complejidad de esos procesos de apropiación cultural y la necesidad de entenderlos dentro de sus contextos espaciales y temporales.⁶⁵

¿La evangelización en Mesoamérica estuvo circunscrita al siglo xvi?

Es un lugar común el pensar que al terminar el siglo xvi la misión de los religiosos estaba concluida. Esta idea parte de una errónea percepción del complejo mundo al que se enfrentaron los evangelizadores. La supervivencia de prácticas y creencias de las religiones antiguas, la llegada de inmigrantes de Europa, Asia y África y el inevitable mestizaje crearon nuevos escenarios para un nuevo tipo de evangelización que abarcó pueblos y ciudades. Con la pastoral de la Contrarreforma la predicación se amplió desde el púlpito a las plazas, a las ceremonias públicas y a todos los actos en los que se pudiera dar una enseñanza moral, incluidos los ajusticiamientos. En esta actividad los jesuitas fueron expertos, al igual que en promover un tipo de teatro urbano evangelizador, el auto sacramental. Las fiestas excepcionales, como todas las celebradas durante el año, con su aparato visual y simbólico, se volvieron un instrumento que, al teatralizar la religión, la volvía accesible a las masas y la convertía en un espectacular sermón viviente.

Como parte esencial de la nueva pastoral se hizo extensivo el uso de un conjunto de objetos que funcionaban como mediadores, siendo las imágenes, las reliquias, los escapularios y los rosarios los más importantes. Por último, la Iglesia de la Contrarreforma utilizó de manera exhaustiva la imprenta como medio para difundir sus mensajes. En un

⁶⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo xvi al xviii*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013. Mario Humberto Ruz et. al., *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2006 (Serie Antologías: 1). Félix Báez Jorge *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998. Félix Báez Jorge, *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2003. Félix Báez Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2012.

principio los textos editados fueron sobre todo los catecismos (incluidos algunos en lenguas indígenas), pero durante los siglos xvii y xviii lo que predominó fueron las guías de oración (novenas, *Via crucis*), los sermones y crónicas y las hagiografías con la vida de los santos. Con la promoción de un devocionalismo externo se pretendía afianzar las creencias y encauzar las prácticas hacia una interiorización de la moral. Los mensajes de la letra impresa se difundieron sobre todo gracias a los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales y la lectura pública en las reuniones de las cofradías, en los refectorios conventuales, en las veladas familiares y en los retiros espirituales promovidos por los jesuitas. No debemos olvidar tampoco que la imprenta multiplicó las imágenes grabadas que, colocadas en los altares domésticos, se volvieron instrumentos básicos de devoción.

A causa de la omnipresencia del mundo indígena, las visiones simplificadoras olvidan a menudo el papel central que tuvieron las ciudades en el proceso evangelizador. El surgimiento de nuevos grupos desarraigados como los mestizos, los indios emigrados a las ciudades, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles, había roto el esquema tradicional que concebía a la sociedad novohispana formada por dos repúblicas independientes y separadas, una de españoles y otra de indios. La mayor parte de esta población vivía en las capitales episcopales, los reales de minas, las villas agrícolas y los pueblos mestizos y sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a la complejidad de tales sociedades.

Otro elemento que no es tomado en cuenta en dichas interpretaciones es que en el ámbito urbano, como también en el rural influido cada vez con mayor fuerza por aquel, el cristianismo pudo penetrar de manera efectiva y, lo que es más importante, fue insertado en el mundo afectivo, gracias a todo este aparato visual, a los objetos/amuleto y a las prácticas que dieron esperanza a una población necesitada y azotada por la miseria y la enfermedad. Sin duda este fue un factor determinante para la consolidación, el éxito y la preeminencia de este cristianismo ritualista y emotivo que llegó a América y cuya instauración se impuso como parte de un proceso irreversible.

La evangelización estuvo también en la base de la construcción de las instituciones eclesiásticas que funcionaron a lo largo del periodo virreinal. Para el siglo xvii todos los pueblos indígenas de Mesoamérica, a excepción de aquellos que habitaban en las selvas mayas del sureste, estaban organizados dentro de una extendida red parroquial en las diez diócesis en las que se dividía el territorio (desde Nicara-



gua hasta Nueva Galicia) y que formaban la provincia eclesiástica mexicana. En todas ellas, clérigos seculares o comunidades de frailes administraban los sacramentos en pueblos y ciudades. Mientras tanto, en una diócesis periférica como Durango, franciscanos y jesuitas se hacían cargo de las llamadas “misiones vivas”, aunque en algunas de ellas los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles y mestizos que vivían en los presidios-fortaleza y habían tenido muy pocos avances en la conversión de los indios.

Fue también el proceso evangelizador la causa de la confrontación que tuvieron los religiosos con los obispos. El punto de conflicto tenía que ver con la jurisdicción sobre los indios y con el hecho de que un cura del clero regular era a su vez prior o guardián de un convento. Como cura debía estar sujeto al obispo, pero su elección dependía de un capítulo provincial corporativo y debía fidelidad a su provincial. A raíz de su pretendida autonomía los religiosos alegaban que sus curatos no eran parroquias sino doctrinas misioneras. A causa de este problema, las relaciones entre el clero regular y el secular no fueron en ninguna forma amistosas durante los tres siglos virreinales.

La idea concebida por los religiosos de unas las comunidades regidas por los descendientes de sus antiguos señores ya cristianizados quienes gobernarían bajo la tutela de los frailes, se confrontó con la de los obispos. Estos, ante un mundo rural indígena controlado en buena medida por los religiosos, estructuraron su gobierno a partir de las ciudades y apostaron por una sociedad abierta a la integración. Con todo, la sociedad propuesta por los obispos tampoco estuvo libre de la espada violenta de la justicia ni de la imposición de la cruz como una justificación “autorizada por Dios” del dominio político y de la explotación económica. En el proceso, el libro impreso tuvo un papel fundamental como instrumento de cristianización, pero también como medio de propaganda y argumentación en los conflictos que enfrentaron a regulares y obispos.

Epílogo

Uno de los principales problemas al que nos enfrentamos hoy al hablar de temas controvertidos como la conquista o la evangelización es el de su manejo simplificador, incluso en medios académicos. Se han insertado en los discursos históricos generalizaciones que muestran los complejos procesos del pasado como fenómenos compactos, sin

cambios ni evolución, como entelequias atemporales, cuando de hecho su desarrollo sufrió profundos cambios a lo largo de las centurias.⁶⁶

La excesiva especialización ha llevado, por ejemplo, a extrapolar el proceso evangelizador de su contexto imperial y de las premisas que lo insertaron en la denominada “globalización temprana”.⁶⁷ Algunos estudios sobre el tema evangelizador pasan por alto que para el imperio español la predicación era parte de un plan divino de expansión de la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, para vencer a la ciudad de Satanás, a los pueblos infieles y paganos, cuyos templos y dioses debían ser destruidos. Este ideal había animado el avance de los reinos cristianos ibéricos sobre los territorios sometidos al islam y fue también uno de los factores, junto a la búsqueda de metales preciosos, que estuvo presente en la conquista y la evangelización de los indios americanos. El proselitismo cristiano que se había gestado a lo largo de los últimos siglos medievales encontró en el siglo *xvi* vastas regiones de América donde poner en práctica el mandato evangélico de bautizar a todos los pueblos de la tierra, aunque para ello fuera necesario utilizar la violencia como parte de la nueva cruzada contra las fuerzas demoniacas.

Las visiones simplificadoras han pretendido que los frailes consiguieron las supuestas conversiones masivas gracias a las bondades de la religión que predicaban. A menudo sus propuestas omiten que el éxito de los evangelizadores en Mesoamérica se debió tanto al apoyo incondicional de la Corona, de sus autoridades y de los encomenderos y caciques indígenas, como a la presencia de comunidades asentadas y organizadas, con sistemas rotativos de trabajo comunal e instituciones sociales y políticas muy funcionales, sobre las cuales se pudo imponer la llamada “policía cristiana” y con ella el dominio político y económico español. Continuidades y rupturas fueron dos aspectos que no pueden considerarse como excluyentes.

Esas visiones olvidan también que la ardua labor de los religiosos y sus colaboradores, encaminada a la salvación de las almas de los indios, les había dado una posición privilegiada y un gran poder sobre ellos. Movidos por un paternalismo exacerbado y por un afán protector, los frailes habían intentado aislar a sus feligreses nativos

⁶⁶ Antonio Rubial, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos Históricos*, Revista de la UAM-Iztapalapa, núm. 7, ene.-jun., 2002, pp. 19-51.

⁶⁷ Bernd Hausberger, *La globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018 (Colección Historia Mínima).



del mundo español que los podía corromper. En muchos casos esos intentos fueron un fracaso, pues los caminos y las ciudades promovieron los intercambios e hicieron imposible el pretendido aislamiento, con lo cual se debilitaba el control que los religiosos pretendían tener.

En el otro extremo de la simplificación se encuentran aquellos que ven en la evangelización un proceso frustrado, pues las religiones antiguas siguieron vivas. Pasan por alto que, para fines del siglo xvi, en amplias zonas de la antigua Mesoamérica, el cristianismo ya estaba consolidado y modelaba todos los aspectos de la vida de las comunidades originarias. Los frailes y los clérigos habían conformado pueblos a la manera occidental en los que se practicaban los rituales cristianos comunitarios promovidos por cofradías, hospitales y cabildos y habían homologado, bajo el esquema de la “policía cristiana”, su enorme diversidad. Esas visiones tampoco tienen en cuenta que para lograr la cristianización los misioneros, asesorados por sus colaboradores indígenas, no dudaron en hacer varias concesiones adaptando elementos indígenas e insertándolos dentro del contexto cristiano: utilizaron las similitudes de ambas religiones para imponer santos y celebraciones del cristianismo sobre los dioses tutelares, los centros ceremoniales y las fiestas agrícolas que tenían significados semejantes; hicieron uso de términos y de símbolos indígenas que fueron integrados en los textos destinados a la enseñanza de la doctrina, en los códices, en las pinturas murales, en los relieves en piedra de los conventos y pilas bautismales, en las procesiones y representaciones teatrales. Con estas actitudes facilitaron la creación de puentes entre ambas culturas y la aparición de fenómenos que han sido denominados “sincréticos”.

A pesar de los estudios y perspectivas novedosos sobre el tema, sigue viva la polémica que opone la apología cristiana y el indigenismo recalcitrante, ambos alimentados por una emotividad nacionalista basada en los mitos que ha forjado nuestra memoria colectiva. A la exaltación de la labor civilizadora de los misioneros por parte de los apologetas cristianos, oponen los “descolonizadores del Anáhuac” los negros tintes de la intolerancia y la represión ejercida por la religión impuesta, la cual contrastan con un pasado prehispánico idealizado, humanista y perfecto. Los indigenistas menos extremistas (como los concheros) rescatan la evangelización e incluso han integrado el discurso cristiano en sus rituales y mitologías. Cristianismo e indigenismo son dos temas cargados de sentimentalismo y, como muchos otros elementos de nuestra identidad colectiva, conforman esa gran paradoja cultural en la que los mexicanos aún seguimos inmersos.