

Sonia Corcuera de Mancera

“Cuestión de palabras. El indio en el III concilio provincial mexicano (1585)”

p. 169-202

Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias

María del Pilar Martínez López-Cano
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

2005

430 p.

(Serie Historia Novohispana, 75)

ISBN 970-32-2602-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de marzo de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/conciliosNE/cpne.html>

DR © 2015, 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 debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

CUESTIÓN DE PALABRAS
EL INDIO EN EL III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO
(1585)

SONIA CORCUERA DE MANCERA
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Durante la segunda mitad del siglo XVI y en un lapso de sólo 30 años, la ciudad de México fue el escenario de tres concilios provinciales.¹ El tercero, celebrado en 1585, fue convocado en lo general para dar cumplimiento a los asuntos que hubieran quedado pendientes en el sínodo anterior de 1565, para actualizar la legislación eclesiástica mexicana y para observar los decretos, estatutos y ordenanzas emanados del tridentino.²

Entre lo ocurrido entonces y el presente se interponen muchas generaciones. De aquella realidad sólo quedan, cautelosas, las palabras expresadas por los padres sinodales que, para fortuna de historiadores futuros, pasaron del campo de la oralidad al de la escritura. Esos testimonios, sometidos a un escrutinio severo, confrontados y complementados con otros testimonios, ponen continuamente a prueba "la capacidad de la historiografía para ensanchar, corregir

¹ Los concilios I (1555) y II (1565) fueron presididos por el dominico fray Alonso de Montúfar. El segundo se reunió para ajustar lo ordenado por el recién concluido concilio de Trento, pero la legislación tridentina llegó a México demasiado tarde para ser debidamente valorada por la asamblea. La tarea de dar cumplimiento cabal a estas disposiciones correspondió al concilio III, convocado por el arzobispo Pedro Moya de Contreras el 1º de febrero de 1584 y celebrado en la ciudad de México bajo su presidencia, de enero a octubre de 1585. El concilio IV (1771), del que no hablaré por razones de espacio, no fue ratificado ni por la Corona ni por la Santa Sede, por lo que los decretos del concilio de 1585 mantuvieron su vigencia en la arquidiócesis de México hasta 1896, año en que tuvo lugar el concilio V provincial mexicano.

² El concilio universal de Trento concentró sus trabajos en definir la correcta doctrina de la Iglesia, en señalar y condenar los principales abusos de los eclesiásticos y en establecer un sistema eficaz de supervisión. Organizó, además, una reforma educativa para promover la ortodoxia entre los fieles. Duró, con varias interrupciones, 18 largos años (1545-1563). Fue confirmado en Roma por el papa Pío IV, el 26 de enero de 1563 y al año siguiente, Felipe II mandó su ejecución y cumplimiento para las colonias americanas.

y criticar la memoria, y así compensar sus debilidades”, tanto en el campo del conocimiento como en el pragmático.³ No existe documento sin pregunta. Las actas conciliares y otros documentos que los enriquecen y complementan, a su vez, responden como quisieron o pudieron hacerlo entonces, o como las diversas voces que participaron en la redacción de los documentos, a veces disonantes, les permitieron expresarse. Del indio, sujeto de este ensayo, sólo escuchamos lo que otros “dicen que dijo”.

Más inquietante aún, transcurrido el tiempo, lo que los prelados mexicanos “quisieron decir” no necesariamente se traduce en lo que nosotros entendemos. Sabemos diferente porque somos diferentes e incluso el sentido de la vida, el que para los padres sinodales y sus coadjutores los párrocos de indios se identificó con un claro impulso de trascendencia, cobra en el mundo moderno significados inimaginados entonces, no exentos de un sentimiento de melancolía y desilusión. A pesar de todo, lo mejor que tenemos para averiguar aquello que nos intriga cuando leemos los textos conciliares son palabras. Por medio de palabras el historiador, esperanzado, busca respuestas, esto es, explicaciones referidas a la realidad humana.

En el texto de aprobación conciliar consta que los prelados mexicanos debieron reunirse “para el bien de los pueblos encomendados a su cuidado”.⁴ En efecto, la preocupación medular de la

³ Ricoeur distingue tres fases que permiten definir la operación historiográfica: la declaración de los testigos oculares que conduce a la constitución de los archivos con el propósito de establecer la prueba documental; la fase explicativa comprensiva que permite establecer porqué las cosas ocurrieron así y no de otra manera, y la fase correspondiente a la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecida al conocimiento de los lectores de la historia. En esta fase el historiador declara su intención de representar el pasado tal como se produjo —cualquiera que sea el sentido asignado a este “tal como”—. Vale puntualizar que para este autor, “con el nombre de fase no se tiene en cuenta estadios cronológicamente distintos de la empresa, sino niveles de programa que únicamente la mirada distanciada de la epistemología distingue”. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 179 y 192.

⁴ *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el Gobierno Español en diversas Reales Órdenes. Ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús. Y un apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Fasti Novi orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes: con cuyas adiciones formará un Código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana.* Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, Barcelona, Manuel Miró y D. Marsá, 1870, 2ª ed. latín y castellano, Aprobación del Concilio III por Sixto V, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004, en edición digital. En lo sucesivo, Concilio III.

Iglesia novohispana fue la evangelización de los pueblos indígenas, “plantaciones nuevas en la fe”. Enseñar a los naturales el evangelio, alimentarlos con doctrina saludable y tratar “con pureza y rectitud” esa palabra⁵ como lo manda el concilio, eran tareas que requerían de una lengua común para maestros y alumnos. Por eso el primer problema que debieron resolver los ministros encargados de la evangelización indígena fue el del lenguaje.

La búsqueda de un lenguaje común

El lenguaje es el fundamento de la comunicación y sirve para la expresión coherente y lógica de ideas, voluntades y sentimientos, porque la secuencia de palabras, en sí equívocas, sólo obtiene su significación concreta en el contexto en que aparecen. En ese contexto, precisamente, se refleja la apertura del hombre más allá de cuanto le ofrecen los sentidos. Por lo mismo, para la Iglesia, incluidos los obispos y sacerdotes que la representan en el Nuevo Mundo en el siglo XVI, el lenguaje no es mera voz del hombre, sino palabra cargada de fuerza y por ello capaz de comunicar la Verdad.

Con palabras debió la Iglesia apacentar a su grey. No cualquiera ni la misma para auditorios diversos: el pastor había de escoger aquellas más saludables, más apropiadas “según la capacidad e inteligencia” de las ovejas confiadas a su cargo. La palabra no había de ser usada con ligereza, ni dejarse a la voluntad del párroco: debía ser escogida, adaptada, también censurada, y para hacerlo con provecho el sínodo ordenó a los predicadores sujetarse en todo a la interpretación de la Escritura aprobada por los Santos Padres y no violentarla, evitando así “fundar sentidos singulares nuevos e inventados a su arbitrio”.⁶ Mandó, asimismo, prescindir absolutamente de las cuestiones arduas y vanas —propias de quien busca ostentar su saber— y procurar, en cambio, los medios más fáciles y convenientes para llevar el mensaje a los oyentes, tomando en consideración la clase, calidad y condición de cada uno.

Los españoles recibían la doctrina en latín y en romance, y los indios aprendían en sus respectivas lenguas.⁷ A diferencia del resto de los españoles que se valía de intérpretes, los religiosos cate-

⁵ Concilio III, libro 1, título I, § I.

⁶ Concilio III, libro 1, título I, “De la predicación...”, § III.

⁷ Concilio I, capítulo 1.

quistas debieron emprender el estudio de las lenguas indígenas; la más empleada, el náhuatl o mexicano, hizo las funciones de "primera lengua" por ser la más extendida.

Los niños indios, además de ser instruidos en la doctrina cristiana, aprendían a leer y escribir y tenían el español como segundo idioma, "pues esto es muy conveniente para su educación cristiana y civil".⁸ La Corona también comprendió la utilidad del castellano para sus nuevos vasallos y ordenó su enseñanza en repetidas disposiciones. Las instrucciones se obedecieron hasta donde fue posible, aunque sin cumplirse cabalmente por la insuficiencia de maestros y escuelas.

Como resultado de una excepción, el concilio decretó que "a los negros esclavos, aún a los que lo son sólo por parte de uno de sus padres, y a los chichimecos",⁹ se les debía enseñar la doctrina en castellano. Las tribus nómadas y seminómadas del norte vagamente identificadas como chichimecas son, en efecto, un caso aparte en la historia de la evangelización. De ellos me ocuparé más adelante.

Esta particular barrera, la del lenguaje, contribuyó a complicar la vida de los indios porque difícilmente lograban expresar sus necesidades en la lengua del "otro", aunque dio trabajo a los más despiertos que servían de puente entre las etnias y las autoridades virreinales. Recordemos que debido a la escasez de escuelas y de maestros, la enseñanza en español estaba limitada, *de facto*, a los rudimentos de la lectura y de la escritura, herramientas indispensables pero insuficientes para acercar a los indios a unos hombres con quienes debían convivir y que, al margen de otras consideraciones, llegaron para quedarse. La presión para que los españoles seculares estudiaran lenguas nativas disminuyó en la medida en que los naturales aprendían el castellano y aumentaba el número de intérpretes de sangre india que se incorporaron a las autoridades de los cabildos indios. Ellos contribuyeron con su trabajo al desahogo de los asuntos generales que debían tratar los naturales.

Al marcharse de México en 1550, el virrey Antonio de Mendoza deja constancia del poder de la palabra para transmitir información capaz de ser intercambiada con provecho por indios y españoles: "Yo he tenido por costumbre de oír siempre los indios [y] óigolos a todos en las cosas que luego puedo despachar." En

⁸ Concilio III, libro 1, título I, "De la doctrina cristiana...", § v.

⁹ Concilio III, libro 1, título I, "De la doctrina...", § III.

efecto, los lunes y jueves por la mañana, los *nahuatlacos* de la Audiencia le llevaban a los indios que tenían negocios pendientes. Mendoza debía entonces formular las preguntas y luego escuchar con paciencia infinita, pues "aunque muchas veces me mienten, no me enojo por ello, porque no les creo ni proveo nada hasta averiguar la verdad".¹⁰

De la descripción anterior se desprende que para tratar con indios, los españoles que no hablaban su lengua necesitaban primero los servicios de un intérprete capaz de hacer inteligibles sus palabras traduciéndolas al castellano; luego tiempo y paciencia para atender —ahora en boca del traductor— a esas palabras y expresiones por livianas que fueran, "porque de lo poco se saca mucho" y a pesar de quejarse de minucias y "encarecerlas grandemente", hay ocasiones en que "padecen muy graves cosas y callan"; y, por último, evitar atemorizarlos porque sería más perjudicial, reflexiona el virrey, "ponerles temor para que dejen de venir a mí con sus trabajos, que el que yo padezco en gastar el tiempo con sus niñerías".¹¹

Las voces de la Iglesia en favor de los idiomas locales se alzaban por doquier. En su *Itinerario para párrocos de indios*, manual ajustado al tridentino y consultado con frecuencia por los párrocos de la provincia mexicana, el obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, asegura que faltando la lengua al catequista, todo lo demás, aunque sea bueno, le sobra, pues la fe entra por el oído y si la palabra de Dios no se dice en lengua y modo que los indios entiendan, "tan inútiles serán los curas para ellos, como si no fueran curas".¹²

En México, los padres conciliares reunidos en 1585 también lamentan la negligencia de algunos sacerdotes que, obligados por su mismo ministerio a instruir a los indios, muestran poco interés

¹⁰ "Relación, apuntamientos y avisos... que por mandato de S. M. di al Sr. Luis de Velasco...", en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 2 t., estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Porrúa, 1991, p. 101.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración, compuesta por el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Alonso de la Peña Montenegro, obispo del obispado de San Francisco de Quito; nueva edición purgada de muchísimos hierros, Madrid, en la Oficina de Pedro Marín, 1771*. No tengo los datos de la primera edición, pero en la segunda se consigna la solicitud fechada el 20 de agosto de 1663, en que Francisco de la Torre Angulo, cura y vicario de la ciudad de Guayaquil solicita a Montenegro escriba "algún Tratado tocante al pasto espiritual de los indios, que por su mucha rudeza y corta capacidad, en muchos casos es necesario acudir a particulares doctrinas, sin que las comunes sean bastantes para resolver algunas dificultades que se ofrecen".

por aprender la lengua de sus súbditos, sin cuyo conocimiento "no pueden enseñarles los misterios de la fe cristiana, ni hacerles comprender la virtud de los sacramentos".¹³

En la práctica, los párrocos capaces de cumplir la tarea evangelizadora eran insuficientes para atender a la multitud de indios. Así se explican ciertos privilegios otorgados a los clérigos mejor preparados. Como regla general, y atendiendo a las disposiciones del tridentino, el concilio mexicano estableció que ningún aspirante fuese promovido a los sagrados órdenes sin comprobar legalmente ante el obispo que poseía un beneficio suficiente para mantenerse con decencia, para no verse en la necesidad de mendigar. Pero, en consideración a la suma necesidad de ministros que conocieran bien la lengua de los indígenas, se recomendó que los que supieran alguna fueran "promovidos a los sagrados ordenes aún cuando no tengan beneficio, patrimonio o pensión que les dé lo suficiente para mantener la vida".¹⁴ Estos clérigos recibieron un trato especial porque disponían de una habilidad valiosa y escasa que la Iglesia estaba deseosa de aprovechar.

El decreto conciliar concedió un plazo de tres meses, contados desde la publicación del decreto correspondiente, para examinar a los clérigos de las provincias de indios beneficiados con carga, esto es, con ciertas obligaciones que debían atender por razón del oficio. En caso de no aprobar por deficiencia en el idioma, se ordenó penalizarlos y obligarlos a que lo aprendieran "señalándoles a este fin el plazo de seis meses. Si pasado el término no lo logran, quedarán, por ese hecho, privados del beneficio que obtienen, y se le otorgará a otro".¹⁵

Otra era la situación de los bilingües. Es verosímil, decretaron los obispos, que el peligro de mendigar no resulte un inconveniente para que se ordene un clérigo preparado, "pues si a las costumbres, a la ciencia y a la edad requeridas se agrega el uso de la lengua de los indios con que puedan administrar a éstos los sacramentos", este recurso puede juzgarse suficiente para que adquieran su sustento con decoro, sin resultar una carga para los indios y sin el peligro de tener que mendigar.¹⁶ Como una recompensa a

¹³ Concilio III, libro 3, título I, "Del cuidado...", § v. El concilio I advirtió: "Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas, pues sin entenderlas no pueden ser bien doctrinados ni administrados en los santos sacramentos". Cf. Concilio II, capítulo XIX, "Que los curas tengan cuidado de deprender las lenguas de sus partidos".

¹⁴ Concilio III, libro 1, título IV, § I.

¹⁵ Concilio III, libro 3, título I, "Del cuidado...", § v.

¹⁶ Concilio III, libro 1, título IV, § I.

su ventaja competitiva, se obviaron las restricciones y se ofrecieron a los clérigos *aplicados* alicientes particulares.

Los problemas derivados de la comunicación deficiente se agudizaban a la hora de confesar los pecados, actividad reservada por naturaleza, que consistía en "oír" la confesión de boca del penitente. Peligraba la integridad de la acción cuando el mensaje verbal enviado por una de las partes era recibido por la otra de manera incorrecta, incompleta o, aún mas grave, como un despropósito. Resulta que muchos curas de indios, por no entender la lengua de los penitentes o por desconocer sus costumbres, atendían solamente a algunos pecados que les suministraban materia para la absolución, mutilaban las confesiones, y cometían un grave delito contra la integridad del sacramento. Por ello,

"excepto en artículo de muerte, el sacerdote no absuelva al penitente hasta haber oído por completo y entendido todo lo necesario para una confesión íntegra. Y si no puede comprender algo necesario a la sustancia del sacramento, el sacerdote lo remitirá a otro que posea mejor aquel idioma".¹⁷

Las distintas manifestaciones del magisterio coinciden en que la confesión había de ser, no sólo leal y humilde, sino formalmente completa y secreta, esto es, bajo la garantía del sigilo sacramental.¹⁸ Sólo tratándose de un moribundo, cuando el sacerdote ignorase el idioma del enfermo, quedaba el recurso último de un intérprete. Podía adoptarse luego de advertir al enfermo que no tenía obligación pero que era muy útil a la salud de su alma, por lo que cuando "el intérprete fuere de probada fidelidad, puede el confesor oírla".¹⁹

¹⁷ Concilio III, libro 5, título XII, § v.

¹⁸ El sigilo debe ser total, pues a pesar de que se trate de los pecados más secretos, el "sacerdote, aunque lo maten por ello, no los puede descubrir"; véase el *Catecismo del Concilio III Provincial Mexicano* (1585), en especial "Los mandamientos de la Iglesia". El texto completo en español lo ofrece Juan Guillermo Durán, "Apéndice documental. A modo de ejemplo: los catecismos del III Concilio Provincial Mexicano", en José Escudero Imbert (coord.), *Historia de la evangelización de América*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1992, p. 324-351.

¹⁹ La Iglesia se tomaba atribuciones poco usuales permitiendo al confesor "oír" la declaración del penitente por medio de un tercero: "Al revisar este decreto el concilio IV, en la sesión del 31 de enero de 1771, hubo grande disputa sobre si debía o no suprimirse esta parte. Luego de larga discusión se convino en que subsistiera este decreto, con sólo que se le añadiera la palabra "precisamente", para dar a entender que había otros medios de verificar la confesión, como el de las señas o escritura. Pero como esto no se explicaba en el nuevo canon, habría quedado vigente el antiguo, a pesar de la adición, aunque el IV concilio se hubiera aprobado y publicado"; véase Basilio de Arrillaga, nota LXXXVII a las

Para enseñar la palabra, los concilios mexicanos del siglo XVI debieron hacer hincapié en la traducción de los textos de enseñanza a las lenguas de los indios. El concilio I (1555) ordenó que los sermones dirigidos a los indios fueran firmados por el religioso o ministro responsable de la enseñanza.²⁰ Se dispuso, asimismo, que, para que no fueran falseadas o corrompidas cuando se las tradujere, las doctrinas o catecismos debían pasar primero “por la censura y examen de personas religiosas y eclesiásticas” *entendidas*, esto es, conocedoras de la lengua indígena en que se hace la traducción, con la salvedad de que, “para evitar errores en los misterios de la fe y en la doctrina moral y evangélica”, no deberá confiarse la tal traducción “sólo” a los indios o españoles intérpretes.²¹ En esa ocasión la propuesta concedía iguales atribuciones a religiosos y clérigos.

Diez años más tarde, el concilio II reiteró en lo general la disposición anterior: los ignorantes, en especial los indios recién convertidos, no debían tener “sermonarios, nóminas, ni otra cosa de escritura escrita de mano, salvo la doctrina cristiana aprobada “por aquellos a quienes incumbe”.²²

En 1585 lo ordenado en Trento debió cumplirse cabalmente, por lo que el control de los textos se hizo más riguroso y los castigos por incumplimiento más severos. El concilio decretó la pena de excomunión por publicar entre los indios y en su lengua vulgar, libros, sermones o tratados de cosas pertenecientes a la religión, si la traducción no ha sido antes examinada y aprobada por el ordinario.²³ El decreto conciliar ya no menciona para estas labores la participación de las órdenes religiosas establecidas, a pesar de ser los regulares todavía indispensables para complementar la aún insuficiente presencia de un clero secular capacitado.

constituciones del *Concilio III Provincial Mexicano*, Barcelona, 1870, en el libro 3, título II, “De la administración...”, § II.

²⁰ Concilio I, capítulo XCII. Los trabajos del concilio I se iniciaron el 29 de junio de 1555, las constituciones fueron leídas y publicadas en la ciudad de México los días 6 y 7 de noviembre del mismo año y se imprimieron en la imprenta de Juan Pablos Lombardo el 10 de febrero de 1556.

²¹ Concilio I, capítulo LXIX.

²² Concilio II, capítulo XXIII.

²³ Concilio III, libro 1, título I, “De la impresión...”, § II.

La cura de almas

La razón de ser del párroco de indios, la justificación de su oficio, era la enseñanza de la doctrina, de las costumbres cristianas, y la administración de los sacramentos:

El arte de las artes y la ciencia de las ciencias consiste sin duda alguna en encargarse de la cura de almas, en medicinarlas de la manera más eficaz para desterrar las enfermedades de que se hallan atacadas, y en conducir las por tal medio hasta el seno de Dios nuestro señor: he aquí, pues, en qué estriba toda la naturaleza del ministerio de los párrocos.²⁴

Durante los primeros años de la Colonia, las órdenes mendicantes conservaron la dirección espiritual de los indios en las regiones donde se iban estableciendo, sin más condición que el haber sido nombrados por su legítimo superior, con el consentimiento de la autoridad seglar representativa del Real Patronato. Las parroquias de indios se llamaban entonces doctrinas y no parroquias o curatos como ocurrió más tarde cuando se hizo cargo el clero diocesano. Ambas compartían objetivos, aunque aquéllas, a diferencia de éstas, no se concedían con título perpetuo sino sólo de manera interina. Esta práctica se revirtió como resultado de disposiciones sucesivas —siempre impugnadas por las órdenes mendicantes— que culminaron con las tridentinas. Aplicados en la provincia mexicana, los cambios buscaron poner fin a las viejas prerrogativas de los regulares, así como sujetar a los religiosos encargados de las doctrinas a la plena jurisdicción del obispo.

Para llamarse parroquia, una iglesia debió entonces cumplir con cuatro condiciones: que el cura tuviera potestad de ligar y absolver a los parroquianos; que la iglesia tuviera señalado distrito en los términos asignados por el ordinario; que el párroco, por sí y con jurisdicción ordinaria, administrara a sus feligreses, y que sólo el párroco fuera admitido al servicio de dicha iglesia y sólo él asumiera la administración del alimento espiritual de los vecinos sujetos a dicha iglesia.²⁵

El cura párroco había de distinguirse por su diligencia en cuidar la salud espiritual de sus ovejas, porque así como el pontífice atiende a la Iglesia universal y los obispos cada uno en su diócesis,

²⁴ Concilio III, libro 3, título II, § I.

²⁵ Montenegro, *op. cit.*, libro I, trat. I. "De la elección y canónica institución del párroco", sección I. Cf. Concilio Tridentino, ses. 24, cap. 13.

así el cura es responsable de su parroquia.²⁶ Se llamaba cura o párroco en los pueblos de los indios, al procurador, al guardián, al vicario o al superior de los monasterios a quienes aquellos estaban sujetos; y en las ciudades o en las poblaciones habitadas por los españoles, se consideraba con el carácter de párroco a toda persona religiosa a quien estaba encomendada la cura de almas de los indios.²⁷

Para ser legítimamente electo, el párroco de indios, regular o secular, había de ser presentado por el real patrón y examinado delante del ordinario por concurso, siendo clérigo, o sin concurso, siendo religioso. El candidato debía cumplir con ciertos requisitos: ser hombre de buenas costumbres para dar ejemplo a los indios, porque si algo mueve a la virtud a los inferiores es ver que se ejercitan en ella los superiores; haber alcanzado una edad madura, por lo menos 25 años, y poseer ciencia bastante para gobernar espiritualmente a sus feligreses, porque siendo médico espiritual, ha de recetar las medicinas según la calidad de los achaques.²⁸

El tercer sínodo ordenó a los curas, ministros y beneficiados visitar las parroquias a su cargo y los pueblos que les correspondiesen por lo menos dos veces al año, para así enseñar a los indios la doctrina cristiana; comisionar a algunos indios bien instruidos y cuya lealtad y fidelidad fueran notorias, "para que en su presencia y en desempeño del ministerio que incumbe a los párrocos enseñen la doctrina cristiana"; y evitar que el desempeño de esta misión quedara sólo en manos de los indios, porque esto "redunda en desprecio del ministerio".²⁹ Éstos, por su parte, sufrían la breve asistencia y fácil mudanza de los ministros de doctrina; los párrocos con experiencia de indios advertían sin rodeos los inconvenientes de la inestabilidad, pues "el ministro que por cualquier razón no es perpetuo" y es sustituido dos o más veces en pocos años, corre el peligro de ser o parecer mercenario y no pastor y "más si el tal administra por tercera persona", pues ocurre que no llega a conocer las costumbres y necesidades de sus feligreses, ni aun sus nombres.³⁰

²⁶ Montenegro, *op. cit.*, libro I, trat. I. "De la elección y canónica institución del párroco", sección I.

²⁷ Concilio III, libro 3, título II, "De los deberes...", § XIII.

²⁸ Citado por Montenegro, *op. cit.*, libro I, trat. I. "Cómo se debe hacer la elección...", sección II. Cf. Concilio Tridentino, ses. 24, cap. 18; ses. 7, cap. 3; cap. In *Parochia* 16 y otros.

²⁹ Concilio III, libro 3, título II, "De los deberes...", § XII.

³⁰ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas indígenas de México* [escrito en el año 1629], notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Troncoso, 2ª edición ampliada de la de 1892, México, Librería Navarro, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 19-20.

Resulta obvio que los curas párrocos de indios no tenían una vida fácil. Ocuparse de los naturales era un oficio duro, solitario y con frecuencia ingrato. Como pastores de almas, debían enseñar no sólo con palabras, sino también con el ejemplo. La palabra aislada, separada del reto cotidiano y del quehacer práctico, disminuye su eficacia, carece de fuerza y pierde su poder para convencer. Por eso, lo dicho por el cura debía acompañarse con el ejemplo de vida, “no sea que lo que con aquella aseguran, lo impugnen con las costumbres, y mientras que a otros predicán, ellos se hagan réprobos”.³¹

Para cuidar su buena fama, impedir cualquier sospecha de escándalo o evitar dar mal ejemplo a los indios, se ordenó a los párrocos, incluso bajo pena de privación de oficio, abstenerse de proporcionar hospitalidad a los vagos, tahúres, y cuantos pudieran despertar sospecha, por ser perniciosos a los indios.³² De “manera particular” habían de evitar cualquier contacto con mujeres y mantenerse lejos de ellas, pues es indigno y absolutamente repugnante al decoro, a la decencia y al respeto que merece el estado eclesiástico, que los ministros encargados de la dirección espiritual de los indios sirvan como “mensajero, correo o paje de mujeres [...] aun cuando sean su madre o hermanas”.³³ Menos les correspondía acompañarse de alguna india con el pretexto de tenerla ocupada en su servicio, cuando se mudaban de pueblo o de distrito, ni entrar a casa de los indios por razones de su ministerio sin ir acompañados, para evitar “absolutamente toda ocasión de maliciosa sospecha”.³⁴

Los párrocos hubieron de habituarse —en ocasiones resignarse— a vivir en pueblos miserables donde la vida transcurría a un ritmo casi atemporal. No debían mudarse a vivir en compañía de indios, sino habitar en el alojamiento propio de los clérigos, porque “merced a la grande familiaridad con que los indios tratan a esos ministros, les pierden el respeto”.³⁵ Debieron someterse al rigor de viajar a pie —en mula o a caballo cuando eran afortunados—, con lluvia o con sol, mal vestidos y peor calzados, hasta zonas de difícil acceso y conformarse con alimentos a los que no estaban acostumbrados.

³¹ Concilio III, libro 1, título I, “De la predicación...”, § VIII.

³² *Ibidem*, libro 3, título II, “De los deberes...”, § V.

³³ *Ibidem*, título V, “Espectáculos...”, § VIII. Véase Concilio I, capítulo LIV.

³⁴ *Ibidem*, título II, “De los deberes...”, § IX.

³⁵ *Ibidem*, título V, “Espectáculos...”, § III.

En caso de ser cabalmente cumplidas las disposiciones respectivas, el mandato de la Iglesia dejaba al párroco, en particular a aquel que hacía su vida en lugares distantes, en una soledad evidente, lejos de sus raíces, de su lengua madre y, paradójicamente, apartado de los indios entre quienes, se supone, debía pasar la vida.

Otra era la situación del clérigo urbano. Siguiendo al tridentino, el sínodo incluye decretos que advierten de las tentaciones y peligros que acompañan sus actividades cotidianas. Porque en los centros de población, con mayor razón en la ciudad de México, el párroco, lo mismo de indios que de españoles, no estaba solo. Junto a él se agitaba la vida: los indios en el mercado, en la calle los niños revoltosos, la mujer indígena ofreciendo tortillas, el mendigo recargado en el muro y la señora acompañada por su criada camino de la iglesia, el funcionario en su coche y el vagabundo rondando la pulquería; conquistadores y conquistados, cada quien con sus afanes, daban tono a la vida colonial. Los clérigos, por supuesto, también hacían suya la ciudad y eran propuestos como un modelo que debían imitar quienes no formaban parte del clero. Se esperaba que arreglaran no sólo "su alma en lo interior", sino que usaran "en lo exterior" un traje que manifestara honestidad, modestia y compostura, todo esto para no escandalizar a los hombres que sólo juzgan por las apariencias, y evitar que su estado y ministerio cayeran "en menosprecio".³⁶

Los textos conciliares son por su naturaleza normativos; dejan constancia de "cómo debían ser las cosas", así como de la relación esperada entre el *magister* que enseña y el indio que aprende. Aun así, algo dejan entrever de los afanes cotidianos, de cómo ocurrían "en verdad" las cosas. El texto esboza con trazos desiguales y giros inesperados, a la manera de un rico negativo, el sentido del humor, el bullicio y las sencillas alegrías del temprano mundo virreinal, porque las situaciones descritas no hubieran merecido mayor atención si no fueran parte de esa cotidianidad inseparable de las razones "del alma"; de un modo de vida que en los centros de población se va configurando como mestizado al morir el siglo XVI.

Los clérigos debían conservar la gravedad en presencia de los seglares, guardar compostura y manifestar una decencia ejemplar. Deseando que hagan progresos, el III concilio les prohíbe jugar

³⁶ *Ibidem*, título V, § I.

públicamente a la pelota, así como al boliche, en privado o en público, con los seculares o delante de ellos.³⁷

El lector del siglo XXI sonríe con indulgencia al evocar la imagen de unos clérigos con frecuencia jóvenes, a pesar de sus 25 años cumplidos, multados por jugar a la pelota o al boliche, en presencia de paseantes y curiosos, y los compadece por tener que pagar una multa además de perder "los vestidos que se hubieren quitado para entretenerse en el juego". Tal vez se sorprenda al saber que los ministros no debían cantar cancioncillas ligeras o profanas, ni bailar para celebrar una misa nueva, alguna boda o cualquier otra fiesta; tampoco les era permitido contar chistes (chocarrerías), hacer bromas, recitar poesías (romances) o predicar de una manera jocosa en las visitas o en las conversaciones.

El juego, se entiende que con apuestas de por medio, supuso una particular supervisión. Los clérigos no debían practicar el ajedrez ni otros juegos permitidos cuando estuvieran en sitios públicos o en casas destinadas a este objeto donde de suyo se reúne una numerosa concurrencia. Pero si en privado practicaban juegos lícitos, al menos no debían mediar cantidades exorbitantes.³⁸ Esta prohibición —valga decir que ocurre lo mismo con las anteriores— deja, afortunadamente, un resquicio para dar cabida a cierta tolerancia o ligera permisividad explicable, porque los preladados que redactaron los decretos, también humanos, valoraban las bondades derivadas del esparcimiento y comprendían la pasión que despierta el juego, apostando, claro está, cantidades moderadas.

Doctrinar al indio

Proponiéndose seguir el ejemplo de Cristo, el buen pastor, los padres conciliares reunidos en 1585 determinaron atender a: "[...] la multitud casi innumerable de los rudos [y] proveer que los niños, esclavos, indios y cualesquiera otros de toda edad y condición [y que] sean instruidos en la doctrina cristiana, no sea que los párvulos que piden pan, perezcan por falta de quien se los divida".³⁹

La forma más simple de instruir a los párvulos en los rudimentos de la vida cristiana era mediante una cartilla de enseñanza que

³⁷ *Ibidem*, título V, "Juegos...", § II.

³⁸ *Ibidem*, § III.

³⁹ Concilio III, libro I, título I, § I.

se limitaba a los contenidos indispensables, sin ningún tipo de explicación adjunta. Los párrocos debían tener en un lugar visible, escritos en una tabla, estos textos mínimos que incluían la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la antífona *Salve Regina*, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos de la fe, y los siete pecados capitales.⁴⁰ Los indios debieron corear estos fundamentos de la vida cristiana incontables veces, porque, al parecer, la doctrina repetida con frecuencia había de fijar en su memoria los fundamentos de la fe.

De haberse limitado el aprendizaje a esta tediosa rutina sería factible imaginar, a manera de hipótesis, el caso extremo de unos niños o de unos catecúmenos adultos distraídos, dispuestos a ausentarse con la imaginación, a replegarse, mientras sentados a la sombra de un árbol o en el atrio de la iglesia, cada domingo durante una hora, cumplían con un formalismo para ellos vacío de contenido; porque cuando no se retiene el sentido de las palabras y se dicen "como papagayo o picaza", de poco aprovechan.⁴¹ Tendría cabida, asimismo, un maestro bien intencionado pero frustrado por los escasos avances de sus pupilos, listo para sumar su voz a las de otros colegas en situación semejante y dar fe ante el obispo o su vicario, no de su fastidio, sino de la escasa capacidad de los indios para el aprendizaje. Como prueba adicional de su celo mostraría el padrón de asistencias, evitando así la multa de tres pesos por omisión negligente en la enseñanza de la doctrina impuesta por el sínodo.

¿Qué otros instrumentos de catequesis o, expresado de otra forma, qué catecismos, doctrinas o libros de enseñanza representaron una alternativa para explicar a los párvulos con provecho, la palabra de Dios? Para responder es preciso volver la mirada hacia la Junta eclesiástica de 1546 presidida por el entonces obispo de México fray Juan de Zumárraga. En aquella ocasión, los obispos acordaron la publicación de dos doctrinas: "En esta congregación de los señores Obispos —escribe Zumárraga— fue acordado que

⁴⁰ Concilio III, libro 1, título 1, "De la doctrina...", § II. Cf. Concilio I, cap. 1.

⁴¹ Prólogo al *Suplemento o adiciones al catecismo*; en lo sucesivo *Adiciones* (1546). Este suplemento conforma la parte final de la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar*. Impresa en México, por mandato del reverendísimo señor don fray Juan Zumárraga, 1546; en lo sucesivo *Doctrina cristiana* (1546).

fuesen ordenadas dos doctrinas para los indios incipientes y proficientes y parecióme que también serían útiles a los que con humildad y buen deseo se aprovecharan dellas".⁴²

Al parecer fueron tres las doctrinas con posibilidad de ser seleccionadas para fungir con carácter oficial como *breves* para uso de los incipientes: la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba (1544),⁴³ la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras* (1546),⁴⁴ y la *Doctrina cristiana breve* de Alonso de Molina (1546).⁴⁵

Las doctrinas del dominico Córdoba y del franciscano Molina fueron redactadas en América y elaboradas para instrucción de los naturales. A partir de ese denominador común, sus características difieren.

En la doctrina de Córdoba colaboraron un franciscano, Zumárraga, y un controvertido dominico, fray Domingo de Betanzos. Ambos se dieron a la tarea de adaptar a la situación religiosa de la provincia eclesiástica mexicana, los escritos catequéticos redactados años atrás en La Española por Córdoba y otros religiosos de la orden de Santo Domingo. El colofón informa que se escribió "por modo de historia, para que más fácilmente puedan [los indios] comprender, entender y retener en la memoria las cosas de nuestra santa fe". Es, pues, un catecismo explicativo que, al ampliar los contenidos, gana en profundidad y reafirma la capacidad del indio para el aprendizaje, "pues hay tantos dellos que saben leer".

⁴² Prólogo a las *Adiciones* (1546).

⁴³ *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de historia*. [Compuesta por el muy reverendo padre fray Pedro de Córdoba [...] y por otros religiosos doctos de la misma orden. La cual doctrina fue vista y examinada y aprobada por el muy R. S., el licenciado Tello de Sandoval, Inquisidor y Visitador en esta Nueva España por su Majestad. La cual fue impresa en México por mandato del muy R. S. don fray Juan Zumárraga primer obispo desta ciudad; del Consejo de su Majestad y a su costa. Año de MDXLIII]; en lo sucesivo *Doctrina cristiana* (1544). Para éste y los otros catecismos relacionados con la Junta de 1546, véase Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 v., Junta de Castilla y León, Salamanca, 1992, v. 1, p. 35 y ss.

⁴⁴ Para la ficha completa de esta doctrina, véase la nota 41.

⁴⁵ *Doctrina cristiana breve* [traducida en lengua mexicana por el padre fray Alonso de Molina de la orden de los menores, por mandato del reverendísimo señor don fray Juan de Zumárraga, obispo de la dicha ciudad, el cual la mandó imprimir en el año de 1546 a 20 de junio]. En lo sucesivo *Doctrina cristiana* (1546). Esta *Doctrina* se localiza íntegra en el *Código franciscano* (aprox. 1570); véase Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. 2, p. 33-61: "Esta sobredicha doctrina se queda imprimiendo de nuevo en México y sería conveniente que ésta generalmente se usase en todo lo que alcanza la lengua mexicana, y que de las doctrinas menores sólo ésta se imprimiese en la Nueva España, para evitar confusión y diversidad": Colofón.

La *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*,⁴⁶ publicada en 1548, también por mandato de Zumárraga, se distingue por un lenguaje cordial y expresivo. A semejanza del texto de Córdova de 1544 que le sirvió de modelo apela, ahora con cuarenta *sermoncicos*, a los lectores o a los oyentes con palabras corteses: "conviene que sepáis amados hijos", "hijos míos muy amados" y otras expresiones semejantes.

El segundo texto considerado por la Junta como texto breve, la *Doctrina cristiana* (1546), tiene orígenes particulares y ofrece una propuesta de catequesis incluyente. La distingue, me parece, un ánimo católico o universal porque está pensada para unos receptores "sin erudición y letras", pero que, al margen de sus diferencias de nacimiento, pueden aprender y deben llegar a ser cristianos convencidos y plenos. El obispo Zumárraga advierte que va dirigida "a los que con humildad y buen deseo de aprovecharse de ella la leyeren [...] porque la humildad es principio y fundamento de todo buen saber [...] porque a los simples pretendo enseñar y a las personas humildes sin erudición avisar" (f. 79r-79v). Es, por cierto, uno de los catecismos más atractivos y completos publicados en vida de Zumárraga y resulta ser una copia casi textual de la *Suma de Doctrina cristiana* (Sevilla, 1543) del doctor Constantino Ponce de la Fuente (1502 ca. -1560).

El obispo propone como doctrina breve la notable obra de un brillante español de ascendencia judía, producto del renacimiento español, orador consumado y —a semejanza del obispo— admirador de Erasmo. El obispo franciscano escribió mucho y copió sin ser plagario. Acostumbraba citar a los autores consultados y cuando no lo hacía expresamente era por una elemental cautela, sabedor de que no todos los posibles lectores compartían los puntos de vista por los que él propugnaba al seguir a Erasmo y, en esta ocasión, al doctor Constantino. Zumárraga no lo supo porque falleció una década antes de que ocurriera, pero Constantino fue perseguido por la Inquisición y terminó sus días en la cárcel. Después de su muerte se le declaró culpable de herejía luterana y se ordenó que sus despojos fueran arrojados a la hoguera. La *Doctri-*

⁴⁶ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo* [México, en casa de Juan Pablos, por mandato de fray Juan de Zumárraga, 1548]; en lo sucesivo *Doctrina cristiana* (1548). En el colofón se advierte: "Y porque en la congregación que los señores obispos tuvieron se ordenó que se hiciesen dos doctrinas: una breve y otra larga: y la breve es la que el año de 1546 se imprimió."

na no resultó afectada por estos hechos pues, gracias a la prudencia de Zumárraga, el nombre de su infortunado autor original no figuraba en la obra.

La *Doctrina cristiana* del franciscano Alonso de Molina (1546) que finalmente resultó ser la seleccionada por la Junta de obispos es la primera doctrina en mexicano que se conoce con certeza y está redactada "para todos los niños y mancebos hijos de los naturales". Por su tamaño reducido era el texto adecuado para ser memorizado y estaba todavía en uso en 1570.

La Junta de 1546 también asumió el compromiso de una doctrina larga para los "avanzados" y encargó su ejecución al propio Zumárraga. "Y en pos de ésta [la *Doctrina cristiana* (1546)], se imprimirá la otra para los proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprovechando".⁴⁷ El resultado fue la *Regla cristiana breve* (1547), la doctrina más extensa y completa de cuantas mandó imprimir el obispo, dedicada más al espíritu que al intelecto, marcada asimismo por la influencia de Erasmo y considerada como uno de los mejores tratados de devoción publicados en América. El texto se elaboró con diferentes materiales y "no lleva nombre del autor —advierte Zumárraga— porque san Pablo enseña que todos busquemos la gloria del que sólo es bueno y fuente de todos los bienes, nuestro Dios; basta que es un religioso que desea la salud de las ánimas".⁴⁸

La *Regla cristiana* fue complementada, sin ser seleccionada de manera oficial por la Junta, con el *Tripartito* del doctor Gerson (1544),⁴⁹ un catecismo anterior a las reformas del cardenal Cisneros y, por supuesto, a Erasmo. Fue escrito en el siglo XV por un distinguido teólogo francés y luego traducido del latín al español "para el bien de muchos necesario". Afín a la *Doctrina cristiana* (1546) y a la *Regla cristiana* (1547) favorece la aplicación general del mensaje para todos los hombres.

El fallecimiento de Zumárraga en 1548 coincidió con los años iniciales de una reforma —o contrarreforma para distinguirla de

⁴⁷ Prólogo a las *Adiciones* (1546). El texto para proficientes es la *Regla cristiana breve para ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta para que Jesuchristo more en ella* [impresa por mandato del reverendísimo señor don fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México del Consejo de su Majestad, a quien por la congregación de los señores obispos fue sometida la copilación y examen della. Acabóse de imprimir a fin del mes de enero del año de 1547]; en lo sucesivo *Regla cristiana* (1547).

⁴⁸ *Regla cristiana* (1547), parte final de los Siete Documentos.

⁴⁹ *Tripartito del cristianísimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina cristiana: a cualquiera muy provechosa* (1544); en lo sucesivo *Tripartito* (1544).

la reforma luterana iniciada en Alemania por Martín Lutero desde 1517— profunda de la Iglesia que había de modificar, en las tierras gobernadas por Carlos V, el modelo de enseñanza utilizado hasta entonces. Europa se convulsionaba bajo los efectos de la reforma protestante y al intentar saberlo todo, pensó la Iglesia española que permanecía fiel a la autoridad papal, se corría el peligro de que los espíritus curiosos y libres ya no creyeran en nada. Desde España, las voces más radicales se atrevieron, incluso, a decir que:

La mejor respuesta que puede haber para las cosas de Dios que son tan ciertas y firmes, que no se les debe dar otra causa sino esto es así porque sí. Y esto otro no es así porque no. Que esta simplicidad con que creen en Dios y no la viveza y agudeza de los ingenios, los hace segurísimos [...] y en lugar de saberlo todo como el enemigo les prometió, no saben sino disensiones, guerras y trabajos y mentiras: y lo que peor es no creen nada, de todo dudan.⁵⁰

Llegamos así a la celebración del I concilio provincial en la ciudad de México en 1555. Para evitar la confusión, resultado de la diversidad de doctrinas disponibles, la asamblea ordenó, una vez más, se elaboraran dos doctrinas, una breve y sin glosa y la otra con declaración sustancial de los artículos de la fe y mandamientos y pecados mortales y el *pater noster*, y acordó que se tradujeran en muchas lenguas y se imprimieran.⁵¹ De los datos exhibidos se deduce que este concilio sigue la senda de la Junta de obispos de 1546, pero *algo* ha cambiado en ese lapso.

Aquí, como ocurría en Europa, se redujeron los márgenes de maniobra y se acotó el campo del aprendizaje. La Iglesia mexicana debió cerrar filas y valoró la conveniencia de una enseñanza unificada y claramente adaptada a las necesidades del momento. Los preladados no se sintieron satisfechos con los catecismos que en 1546 sirvieron para ejecutar las decisiones de la Junta, a los que en esta ocasión, por cierto, ni siquiera se hace mención;⁵² por el contrario, la disposición consistió en elaborar, partiendo del recha-

⁵⁰ *Diálogo llamado Cadena de Oro*, compuesto por fray Juan de Villagarcía, regente del Insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10.547. Citado por Emilia Navarro de Kelley (ed.), *Constantino Ponce de la Fuente, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Beatus Vir, Carne de Hoguera*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 24-25.

⁵¹ Concilio I, cap. 4.

⁵² Resines, *op. cit.*, II, p. 628.

zo de los catecismos anteriores, nuevas doctrinas que permitieran a los intérpretes, religiosos y clérigos por igual, instruir y doctrinar a "los indios en las cosas más necesarias a su salvación y dejar los misterios y cosas arduas de nuestra santa fe, que ellos no podrán entender, ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por ahora".⁵³

Los indios eran considerados, lo sabemos, nuevos en la fe y por lo mismo incapaces de comprender, *por ahora*, "las cosas arduas", pero a esa situación remediable con el aprendizaje debieron sumarse, como factores negativos, las condiciones de vida subsecuentes a la conquista inicial que los dejaron en una especie de orfandad. Fray Bernardino de Sahagún comprendió la dimensión de la tragedia: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, "que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate".⁵⁴ Se explica, pues, pasada la euforia evangelizadora de los primeros años y con el paulatino abandono del colegio de Santiago Tlatelolco, que había sido fundado en 1536 para educar de manera esmerada a jóvenes indígenas seleccionados, la orientación dirigida hacia cuestiones "menos arduas", suficientes para las particulares "necesidades" del indio. También se justifica, pasado el medio siglo, el silencio acerca de las doctrinas humanistas más liberales que impulsó la Junta en 1546.

Se conforma de esta manera un modelo de enseñanza elemental apropiado para unos discípulos o párvulos que, si atendemos a las palabras de Sahagún, son tenidos por ignorantes y de poco valor; actitud reforzada por el temor de que, en caso de aprender y una vez "aguzado el ingenio", se vuelvan respondones.

Así las cosas, el concilio de 1585 trajo a cuento, otra vez, el problema de los textos de enseñanza y la necesidad de un nuevo catecismo para que en obediencia y cumplimiento de lo ordenado por el sacro general concilio de Trento, "los ministros, así clérigos como religiosos, sigan un mismo orden y cese la diversidad que la experiencia ha mostrado haber causado y causar inconvenientes".⁵⁵

⁵³ Concilio I, cap. 4.

⁵⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 t., primera versión íntegra del texto castellano conocido como *Códice florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Fondo Cultural Banamex, 1982, prólogo.

⁵⁵ Manuscrito del acta conciliar correspondiente al sábado 26 de enero de 1585; Biblioteca Bancroft (EUA), ms. 268, f. 71-72; citado por Durán, "Apéndice documental...", en Imbert, *op. cit.*, p. 630.

Se ordenó la elaboración de un "catecismo mayor y menor" que, una vez publicado, debería regir como texto oficial único y con carácter de obligatoriedad en toda la jurisdicción arzobispal de la Nueva España. El ambicioso proyecto original incluía tres escritos catequísticos: la *Cartilla* con las principales oraciones y verdades de la fe; un *Catecismo breve* por preguntas y respuestas "para que se enseñe a los niños españoles e indios en las escuelas, y sirva también a los adultos, gente ruda y simple, como indios y negros, mulatos y españoles si hubiere", y un *Catecismo mayor* para los ministros, con la explicación detallada de toda la doctrina cristiana en forma de pláticas o sermones. El texto debía ser traducido "cuanto antes" a la lengua de los indios más usada en esa diócesis, con prohibición, bajo pena de excomunión, de usar cualquier otro texto publicado con anterioridad.⁵⁶

Parece que en un primer momento la tarea fue confiada a una comisión compuesta por cinco teólogos consultores del concilio: dos jesuitas, un agustino, un dominico y un sacerdote secular. Sin embargo, el plan no fue llevado a efecto por tal comisión y, para que no se malograra el proyecto, el jesuita Juan de la Plaza, uno de los consultores originales, asumió la composición de los textos. Es difícil saber si en efecto, él lo escribió, o si aprovechó otro catecismo, ya redactado cuando se inició el concilio, mismo que corrigió, modificó y adaptó a las circunstancias y que en su momento pareció adecuado a los integrantes de la reunión eclesial. En todo caso, el padre Plaza terminó por ser considerado el redactor único de los textos aludidos.⁵⁷

Con la intención de facilitar el trabajo de la memoria, el *Catecismo* del III concilio, apegado en todo a la norma tridentina, siguió un esquema de preguntas y respuestas que debían recitarse durante las reuniones semanales de "catecismo". Está dividido en varias secciones: bajo el título de "Doctrina cristiana" se incluyen las principales oraciones; se enuncian las principales verdades de la fe cristiana, y la confesión general; le sigue el "Catecismo [mayor] y suma de la Doctrina Cristiana", compuesto de 228 preguntas formales, claras y concisas y de sus respectivas respuestas; luego está

⁵⁶ Concilio III, Libro 1, Título I, § I.

⁵⁷ Para una explicación completa de lo ocurrido, véase Resines, *op. cit.*, p. 627-648. El autor analiza los documentos relativos a los concilios mexicanos que se encuentran en la Biblioteca Bancroft (ms. 268, f. 71-72) y revisa los trabajos anteriores del distinguido investigador E. J. Burrus.

el "Catecismo menor" para enseñanza de "los que en enfermedad peligrosa se bautizan y de los viejos y rudos que no son capaces de catecismo más largo y, finalmente, se halla una "plática breve" para exhortar a los enfermos y moribundos y para "declarar a los rudos", esto es, ayudarles a retener lo aprendido con las preguntas pasadas. En tono semejante al utilizado por los dominicos primero en la *Doctrina cristiana* (1544) y más tarde en la *Doctrina cristiana* (1548), este apartado —no los previos—, apela a los sentimientos y agrada por su tono afectuoso y comedido: "Óyeme, hijo mío con atención, y decirte he brevemente lo que te conviene para salvarte": "Sabrás que hay un Dios que es Señor de todo, hacedor del cielo [...] el sol, la luna y las estrellas, y los ríos, montes y todo lo demás, es hechura de Dios [...] y es muy bueno y muy justo; y a los hombres buenos que le sirven, después de esta vida les da gloria sin fin en el cielo [...]. Por eso, hijo mío, guarda en tu alma estas palabras de Dios."

La publicación de los catecismos *Mayor* y *Menor* del padre Plaza, que el concilio provincial aprobó y mandó usar y guardar en el arzobispado y provincia mexicana, se retrasó casi doscientos años. Esto ocurrió porque los decretos conciliares, que en 1589 obtuvieron el *placet* de la Santa Sede, no recibieron la aprobación real hasta 1621. Por otra parte en 1622, año en que —por fin— pudo haberse enviado a la imprenta, resultó que otro *Catecismo*, el del jesuita español Jerónimo de Ripalda, circulaba como compendio preferido en todo el territorio del arzobispado de México, por lo que se consideró innecesaria la impresión de otro texto catequístico.⁵⁸

El catecismo del tercer concilio quedó archivado hasta que en 1771 el arzobispo de la Nueva España, don Antonio de Lorenzana, inauguró en la ciudad de México el IV concilio provincial, en esta ocasión convocado por la Corona y no por la Santa Sede. Uno de los motivos subyacentes a la reunión era el de dar cumplimiento a la decisión de Carlos III sobre la reciente supresión de la Compañía de Jesús (1767), lo mismo de España que de sus dominios de ultramar. Cuando se trató el tema de la enseñanza de la doctrina cristiana, se resolvió desechar cualquier catecismo que tuviera por autor a un jesuita y fue necesario encontrar un sustituto para el catecismo del padre jesuita Jerónimo de Ripalda, usado hasta entonces como texto general y principal.

⁵⁸ Véase Durán, en Imbert, *op. cit.*, p. 319.

Para su buena suerte, al revisar los viejos papeles del concilio mexicano de 1585, los padres sinodales encontraron, languideciendo en el olvido, un catecismo listo para la imprenta. El texto fue ligeramente retocado, luego aprobado y a continuación publicado. En la "Advertencia" se hizo constar que era el fruto del trabajo de dos concilios y que se "formó" por los venerables padres del tercer concilio provincial de 1585. Para tranquilidad de los obispos y sus ministros, se aclaró que esto ocurrió "más de treinta años antes que el catecismo de Ripalda", cuya primera edición, afirmaron de manera equívoca, era de 1616,⁵⁹ a pesar de que se tiene conocimiento de que este catecismo fue editado por primera vez en 1596.⁶⁰ También se apuntó que "el catecismo de este nuestro concilio no llegó a ser impreso *por la injuria de los tiempos*", pero debe su forma a la sólida sabiduría de siete eminentes preladados, dos miembros del clero secular, tres dominicos, un agustino y un miembro de la orden de San Jerónimo.⁶¹

La ironía de toda esta historia radica en que, para tranquilidad de sus diocesanos, la "Advertencia" menciona al jesuita Ripalda sólo para dejar asentado que "él no fue" el autor del catecismo y luego pasa a nombrar como responsables del mismo a personas que en realidad "no participaron" en la elaboración final del mismo, perdiéndose, en cambio, cualquier vestigio de la presencia del único responsable, el teólogo jesuita Juan de la Plaza.

Regresemos al año de 1585. A pesar de los esfuerzos de la Iglesia por doctrinar al indio y de los avances alcanzados, al morir el siglo la comunicación seguía siendo deficiente, la enseñanza no se concretaba y, lo más significativo, las expectativas de aprendizaje se mantenían limitadas. Se configura la imagen de un indio que, para desaliento de sus párrocos, no objeta ni rechaza abiertamente la catequesis, tampoco se interesa mayormente por aprender, ni asimila cabalmente sus contenidos. Expresado en lenguaje figurado, el mensaje evangélico "no anida en el corazón de los fieles"

⁵⁹ Se refieren a la siguiente edición: *Catecismo del P. Ripalda declarado por imágenes por el P. Jorge Mayr, Ausburgo, 1616*. Véase Resines, *op. cit.*, p. 634.

⁶⁰ Ésta es la fecha que ofrece Juan Guillermo Durán, *op. cit.*, p. 319; Resines, en cambio, afirma que en fecha anterior, "en 1586, el catecismo de Ripalda ya era conocido". En Resines, *op. cit.*, nota 20 al pie de página, p. 634.

⁶¹ Por si fuera poco, silencio intencionada y conscientemente la intervención de otro jesuita, el padre Pedro de Morales quien, con otros teólogos, sí había participado en la distribución de las materias inicialmente prevista para la confección del borrador del catecismo. Resines, *op. cit.*, p. 634.

porque, como veremos de inmediato, el indio presta atención a otras palabras.

La herejía o la "mala palabra"

El concilio advirtió que mal usada, la palabra podía acarrear mucho daño "a la multitud casi innumerable de los rudos que viven en estas partes de las Indias".⁶² Los rudos eran no solamente los indios, sino cualquier persona tosca, sin pulir, se entiende que ignorante y sin educación. El término llegaba a ser ofensivo porque rudo era, asimismo, aquel que tenía dificultad en sus potencias, para percibir, aprender o explicar lo que estudiaba y enseñaba. El mundo entero, es cierto, tenía su cuota de rudos en el siglo XVI y poca era, incluso en Europa, la gente educada.⁶³

La Iglesia combatió con denuedo los escritos que a su parecer contenían perversa doctrina. Pero, ¿qué hacer con la mala palabra que se propaga verbalmente y en la lengua original, sin requerir de un traductor o intérprete? Porque gracias a su lengua madre, los indios lograron mantener los vínculos y conservar el significado de numerosas abstracciones que no tenían equivalente en la tradición europea y que los párrocos no atinaban a comprender. Los idiomas vernáculos permitieron a los indios, irónicamente, no sólo aprender el catecismo, sino que, para desánimo de sus ministros, actuaron como un filtro simple y eficaz que ayudó a los indios a evadir el control parroquial.

En 1585 los obispos acuerdan informarse con la mayor diligencia de la presencia y actividades de los idólatras, especialmente de los dogmatizantes que hacen "mal uso" de la palabra para sembrar su falsa doctrina y enseñar errores opuestos a la religión. Pero los reincidentes indígenas ven las cosas de manera diferente. Para ellos la vieja palabra no difunde errores, está "bien usada" por ser consistente con su particular sentido del mundo y acorde con las

⁶² Concilio III, libro 1, título 1, § 1.

⁶³ Estas ideas todavía perduraban en el siglo XIX: Basilio de Arrillaga, el distinguido jesuita responsable de las notas eruditas que acompañan la edición en castellano de las actas del concilio III publicadas en 1870, explica que para los indios y la gente ruda basta con una sencilla exposición de los principales misterios, sacramentos y preceptos, a diferencia de las personas ilustradas a las cuales conviene instruir más extensa y profundamente en los fundamentos de la religión. Arrillaga adjunta una extensa lista de catecismos recomendados para la enseñanza de los fieles a fines del siglo XIX. Véase la nota XII de Arrillaga en libro 1, título 1, § 1.- "Ensíñese...".

fuerzas que lo conforman. Así las cosas, la Iglesia juzgó con desmayo que "la sobrada blandura de los obispos" no sólo había sido inútil, sino dado a los indios ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento.⁶⁴

Los obispos tenían suficientes razones para estar preocupados, pues sin duda el Maligno acechaba la ocasión, deseoso de recuperar las almas que le habían sido arrebatadas. ¿Cómo evitar que engañados por la astucia diabólica los indios volvieran, como "perros, al vómito de la idolatría"?⁶⁵ Corresponde a sus párrocos enfrentar con rigor, esto es con firmeza y extrema severidad, a quienes osen reincidir en alguna práctica idolátrica. Y si después de amonestados y corregidos perseveraren, no obstante, en sus errores: "[...] procedan contra ellos con aspereza, aplicando las penas que juzgaren más convenientes y eficaces [...] Que no las impongan pecuniarias, porque ni corresponden a la gravedad del delito ni a la pobreza de los indios; sino que los corrijan con penas corporales, que parecen las más conducentes para mirar por su salvación".⁶⁶

Los indios reaccionan, aunque no necesariamente por miedo a los azotes o al fuego eterno; los mueve, aquí y ahora, el temor a la ira inmediata de sus dioses y esta percepción, como se verá a continuación, es incluso más fuerte que la amenaza del castigo corporal mandado por la Iglesia. El problema fue descrito por Hernando Ruiz de Alarcón, el perspicaz párroco de indios que, a principios del siglo XVII, dejó constancia de numerosas prácticas prohibidas todavía vigentes, y subrayó la fuerza y la versatilidad del lenguaje usado por los indios para explicar la existencia, modular emociones y motivar comportamientos inaceptables para la Iglesia. Escribió acerca de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres de los indios, con el objeto de abrir senda a sus ministros, por ser las acciones que él observa y describe las *mesmas* que acostumbraban sus antepasados, cuando daban culto a imágenes sustitutas de lo divino.

Advierte a su lector de lo que en el relato hallará escrito; le pide atender con cuidado a las palabras, "así de los conjuros, invocaciones y encantos [...] como a los requisitos que suelen prevenir, acompañar y seguir semejantes obras". Su objeto de estudio es el

⁶⁴ Concilio III, "De los herejes" libro 5, título IV, § I.

⁶⁵ *Ibidem*, libro 1, título I, § I.

⁶⁶ *Ibidem*, "De los herejes" libro 5, título IV, § I.

poder de la palabra para generar significados, establecer vínculos y relaciones que los párrocos sólo atinan a explicarse por la presencia y las acciones de algunos sátrapas, médicos o adivinos indígenas herederos de los viejos sacerdotes, que conservan su autoridad pero sin los conocimientos y el rigor de sus predecesores.⁶⁷ Comprende que la palabra del hechicero o de sus delegados, aun pareciendo inofensiva, está cargada de *contenidos* y deja una mala huella.

Alarcón recomienda que, llegada la ocasión, el párroco coteje lo que "oyere" de los indios con lo escrito en el *Tratado de las idolatrías*, con el objeto de registrar las concordancias entre los dos testimonios. Hasta ahora, continúa, hay poco escrito sobre la materia, porque los que desean hacerlo no conocen lo suficiente, y los que sí tienen noticia "son delincuentes en ella" y no quieren hablar, "o ya cogidos en el hecho", ocultan todo lo que pueden. Y lo escrito sobre esta materia está:

[...] en lenguaje dificultoso y casi ininteligible [...] así porque el demonio su inventor con la dificultad de lenguaje [...] afecta su veneración y estima, como porque el lenguaje cuanto más figuras y tropos tuviere, tanto es más difícil de entender y el que refiero no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aún en los nombres sustantivos y adjetivos.⁶⁸

El párroco fue hombre de cultura, su hermano Juan Ruiz de Alarcón, afamado escritor y dramaturgo, dejó sobrada evidencia de la capacidad de las palabras para producir significados. Esta habilidad familiar, aunada a su probada experiencia pastoral y a sus conocimientos del mundo indígena, lo llevaron a concluir que sin dar la batalla en el campo del lenguaje, el proceso de cristianización cabal del indio no podía avanzar. Para invocar a los demonios, explica, los indios preparan con la semilla del *ololiuhqui* una bebida que enloquece,⁶⁹ y con ella se embriagan y les es reve-

⁶⁷ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 21 y ss.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁹ *Ololiuhqui*. "Es una hierba retorcida que lleva las hojas tenues verdes de figura de corazón, tiene los tallos redondos, tenues y delgados, las flores blancas larguillas casi como redondas y muy semejantes al culantro, donde le vino el nombre." Sahagún describe una yerba llamada "*coatlxoxouhqui* y cría una semilla que se dice *ololiuhqui*; esta semilla emborracha y enloquece, dánla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal y los que comen, parécenles que ven visiones y cosas espantables; dánlas a comer o beber los hechiceros o los que aborrecen a algunos para dañarlos". Citado por Cecilio Robelo, *Diccio-*

lado lo que desean saber: "Antiguamente, los sacerdotes de los ídolos que querían tratar con el demonio y tener respuestas de sus dudas, comían desta planta para tornarse locos y para ver mil fantasmas que se les presentaban."⁷⁰

Habiendo sido informado de que una india escondía la tal semilla, la mandó llamar para que se la entregara. Y como en la canasta o cestoncillo que ella entregó después de mucho apretarla con preguntas, quedaba muy poco *ololiuhqui*, ordenó traer a la hermana de la delincuente para que confesara. "Y aunque la apreté con la verdad [...] y gasté todo el día en demandas y respuestas para descubrir lo que ella había sacado del cestoncillo", ella respondió lo que de ordinario dicen *oninomaughtiaya*, que quiere decir, "de miedo no me atreví" [a decir dónde estaba]. Pero ese temor, lamenta el párroco, no se lo tienen a los ministros de la justicia por el castigo que ellos merecen, sino a la deidad que, ellos creen, reside en el dicho *ololiuhqui*. De suerte que el temor a la ira e indignación de esa falsa deidad les impide la confesión. Y por eso dicen "*aconechtlahuelis*, no sea que se ayre y se enoje contra mí".⁷¹

Esa idolatría o culto rendido a una imagen u objeto al que se atribuye una representación de lo divino, fue visto por los párrocos como el resultado de un desarreglo que ofusca el corazón y resta eficacia al mensaje del ministro, de manera que, perdido el rumbo, el indio no atina a vislumbrar la luz de la verdad e intenta, cuando se presenta la ocasión, confundir al párroco.

Los padres sinodales recomendaron a los ministros observar a los indios cuando celebraban sus fiestas y mandaron no consentirles los bailes y juegos a que eran muy inclinados desde su gentilidad, "ni llevar coronas ni otros adornos, por los cuales manifiesten alguna especie o sospecha de idolatría", ni usar de canciones referidas a sus antiguas historias o a las impiedades de su falsa religión; las danzas que hayan sido aprobadas, continúan los obispos, háganse en sitio público, donde "sensiblemente sean a todos patentes sus gestos, acciones y palabras".⁷²

En efecto, la vieja cultura se alimentó de un lenguaje corporal imposible de decodificar para quienes no habían sido iniciados en

nario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas, México, publicado con motivo del XX aniversario de Librería Navarro, s. p. i., lección CXXIV, p. 440 y 443.

⁷⁰ Francisco Ximénez (1560?-?) encargado de la curación y cuidado de los enfermos en el hospital de Oaxtepec; véase Robelo, *op. cit.*, p. 443.

⁷¹ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 43 y 45.

⁷² Concilio III, libro I, título I, § I. Cf. Concilio I, capítulo LXXII; Concilio II, capítulo XI.

el sentido *real* de esos gestos y palabras. Los indios, en cambio, reconocían en cada expresión o movimiento la presencia y la acción de las fuerzas sobrenaturales que intervenían en sus vidas. Esta ambivalencia entre lo sagrado y lo profano alcanzó su plenitud en la fiesta, que se transforma en el "lugar" temporal de lo extraordinario, porque en la celebración el hombre encuentra la fuerza para seguir adelante y asumir las duras fatigas de la vida.

Las nuevas formas de expresión incluyen con frecuencia, mediante sustituciones, al mundo viejo, impregnado con elementos de la nueva fe. Para su buena suerte, los indios encontraron la manera de resolver el problema de la imagen perseguida mediante la adopción de otras, propias de la religión cristiana, que encubrieron con eficacia a las originales antiguas. Aun así la desconfianza persistió, porque la conversión aparente, que mantiene las formas externas de la nueva religión como gesto de buena disposición hacia los párrocos, no satisfizo a la Iglesia. Sin mayores alardes, poco a poco, difícil de fijar con fechas y hechos concretos, tomó forma una particular religiosidad popular.

Luego de ver el "mal uso" que los indios reincidentes hacían de la palabra, quisiera, a manera de conclusión, señalar el "buen uso" que la Iglesia dio al lenguaje, aprovechando la fuerza y el poder de la palabra para generar imágenes y motivar conductas acordes con el modelo cristiano.

La historia detrás de la metáfora

La parábola es un relato breve de carácter simbólico y poético del que se desprende una enseñanza relacionada con las características universales de la naturaleza humana en general. Tomada literalmente ocurre con ella lo mismo que con otros textos de carácter alegórico: ofrece un sentido a primera vista insuficiente pero que se completa con el sentido del contexto. Jesús enseñaba con parábolas; antes lo hicieron diferentes autores bíblicos y la Iglesia continuaba con la práctica en el siglo XVI. Para exponer su misión, sinónimo de llevar el evangelio o de proclamar la *buena nueva* a los indios, el sínodo de 1585 recurre a la parábola del buen pastor (Juan 10, 1-18) y anuncia que:

Cristo, buen pastor, buscando una oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes, fue herido por las espinas de los judíos, y ar-

diendo en vivo amor por sus ovejas se entregó a la muerte. Con cuyo ejemplo verdaderamente enseñó lo bastante a los otros pastores, a quienes había de encomendar el cuidado de su grey, lo solícitos que debían ser de la salud de las ovejas, principalmente de aquellas que, como más débiles y abandonadas, necesitan más de la ayuda de su pastor.⁷³

Fieles a esa imagen, los preladados se apresuraron a instruir a sus coadjutores, los curas párrocos, para que alimentaran a las ovejas que estaban a su cargo "con palabras saludables según la capacidad e inteligencia de ellas".⁷⁴ El concilio insistió en cuidar a las ovejas redimidas con la sangre del cordero inmaculado, evitando así que fueran "despedazadas por la cruel rabia de los demonios, que como lobos hincan en ellos el diente".⁷⁵

Para comprender los contenidos del discurso, y abrirlo a los diferentes sentidos interpretativos, es preciso distinguir varios niveles de lectura. Primero está el discurso *literal*: el texto se lee entonces de manera ingenua, las cosas son simplemente lo que parecen ser; el oficio del pastor consiste en cuidar las ovejas, guiarlas en su recorrido por el campo, reunir las por la noche en el redil, impedir la entrada del ladrón y evitar que, alejada del rebaño, alguna caiga en las fauces de la fiera en acecho. Este discurso es el más simple, aunque indispensable y fundamental para comprender los que le siguen.

Sobre éste se asienta un segundo sentido, el *alegórico*, que consiste en la conciencia de una *verdad oculta* que es preciso buscar bajo una invención, un disfraz o una apariencia, como cuando los padres sinodales afirman que su oficio es velar por las ovejas, queriendo decir que todos los fieles están encomendados al cuidado de sus pastores —los obispos y sus delegados— aunque por su debilidad y desamparo, los indios requieren de una mayor atención. Su natural mansedumbre y sumisión, así como "el continuo trabajo con que sirven en provecho de los españoles ablandarían los corazones más fieros y endurecidos, obligándolos a tomar su defensa y compadecerse de sus miserias, antes que causarles las molestias, injurias, violencias y extorsiones con que todos los días les están mortificando toda clase de hombres".⁷⁶

⁷³ Concilio III, libro 1, título I, § I.

⁷⁴ *Ibidem*, título I, "De la predicación...", § II.

⁷⁵ *Ibidem*, título I, "Deben quitarse a los indios...", § III.

⁷⁶ Concilio III, libro 5, título VIII, § II.

Sobre el sentido alegórico se ubica un tercer nivel, el *moral*, que permite al receptor del discurso descubrir enseñanzas útiles para su propia formación, como cuando los indios comprenden que la astucia diabólica destruye a quienes, descarriados, abandonan las enseñanzas de la Iglesia para regresar a la idolatría.

El cuarto y último significado es un *suprasentido* espiritual⁷⁷ que trasciende a los otros tres y alcanza el nivel de lo divino, como cuando, para beneficio de todos los creyentes, la Iglesia afirma que "Cristo es el buen Pastor".⁷⁸ Para quienes están apercibidos, y por razón de su contexto, la expresión "el buen Pastor" quiere significar "el auténtico", el pastor por excelencia que cumple las esperanzas y promesas de los profetas. En la parábola original, Jesús descubre que tiene otras ovejas que son de su propiedad: "También tengo otras ovejas, que no son de este redil: también a éstas las tengo que conducir y escucharán mi voz: y habrá un solo rebaño, un solo pastor" (Juan 10, 16).

La necesidad de reunir al rebaño es un deber que la Iglesia mexicana toma sobre sus hombros: su misión es la evangelización de los nuevos gentiles, los indios, y al escuchar la voz de sus párrocos ellos entrarán al redil de la Iglesia y habrá en toda la provincia eclesiástica "un solo rebaño".

Los sobresentidos bíblicos y poéticos de la teoría tradicional de los cuatro sentidos hacen florecer el texto en vertical y cada sentido acerca un poco más al lector al mundo espiritual. El texto puede entonces leerse de muchos modos: de manera ingenua, como un cuento o como la historia del pastor, la oveja y el ladrón. Puede, de igual forma, leerse con plena conciencia de sus ambigüedades o por lo menos con la conciencia de que es preciso ponerse en su búsqueda. El lector puede, asimismo, decidir si el texto tiene dos o más sentidos, si vale la pena ir en busca del sentido alegórico, si estos sentidos distintos se vinculan en un conjunto sólido y armónico o pueden fluctuar independientes. Ahora bien, la pluralidad de los sentidos es un fenómeno que se instaura en un texto aun-

⁷⁷ Este suprasentido se refiere a la interpretación de un texto bíblico o poético, misma que, del sentido literal se eleva al sentido espiritual. Para Dante es una forma superior del lenguaje capaz de trascender al terreno de lo sublime, de la vida eterna, y está en un cuarto nivel de análisis e interpretación. También es la conjunción de lo poético y de lo místico. Véase el excelente ensayo de Umberto Eco, "Ironía intertextual y niveles de lectura", en *Sobre literatura*, trad. de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Océano, 2002; sobre todo p. 231 y ss.

⁷⁸ Concilio III, libro 1, título 1, § 1.

que el lector no piense en ello en absoluto y no haya hecho nada para estimular una lectura con sentidos múltiples.

Basta pensar en la narración del pastor y las ovejas como la crónica de una relación afectuosa entre el hombre y sus animales, pero aun cuando el autor no se apresure a informarlo, resultaría muy difícil no captar un sentido parabólico, una lección de carácter universal, como ocurre precisamente con las parábolas evangélicas. En los concilios mexicanos, incluso, el sentido moral forma cuerpo en tal grado con el sentido literal que constituye un único sentido y debido a la preocupación de sus autores por educar a sus lectores —o a sus oyentes según las circunstancias— está presente en toda la narrativa. A la inversa, ocurre que transcurrido el tiempo, incluso en textos altamente moralizantes, se corre el riesgo de que el lector capte sólo la anécdota, perdiendo la lección ética o llegando a ignorar los significados superiores. Esto ocurre porque los niveles de lectura pueden activarse o no según las épocas históricas y los contextos culturales, y a veces simplemente no se alcanzan.

En la Nueva España, cada protagonista del relato —la Iglesia, los españoles, los indios— tiene un papel asignado, porque corresponde a los indios, en su representación de ovejas, *ser* mansos, inocentes, también sufridos y dóciles; a los españoles, en su asignación de lobo/fiera/ladrón, *ser* malos, también fuertes, y causar a las ovejas molestias e injurias; a la Iglesia *ser*, en la figura del pastor, generosa, entregada y protectora. El término *conquista* contribuye, si acaso, a confirmar esta tríada y a reiterar que, en efecto, los conquistadores invadieron, asaltaron, despojaron, robaron, pillaron y mataron a los indios que, acosados, encontraron en la Iglesia su refugio más seguro. El concilio, incluso, exhorta a los gobernadores y magistrados reales a reprimir la insolencia de sus ministros, y a mostrar con los indios “piedad y humanidad” para que cesen los abusos, de suerte que se tenga a estos infelices “por gente libre y no por esclavos”.⁷⁹

Ocurrieron hechos que no siempre armonizan con ese modelo porque, como dice Umberto Eco, los hechos son hechos nos gusten o no, y son tales precisamente porque son independientes de nuestras preferencias.⁸⁰ Resulta que los indios, una vez llegados los españoles, no cuadraron *sólo* con la figura de la oveja, ni la Iglesia mexicana *sólo* con la imagen del buen pastor, ni los

⁷⁹ Concilio III, libro 5, título VIII, § II.

⁸⁰ Umberto Eco, “Los ojos del duce”, *El País*, 24 de enero de 2004.

españoles asentados en la Nueva España *sólo* con el estereotipo del lobo/ladrón.

Dentro y fuera de la Iglesia encontramos, confundidos, "buenos" y "malos" españoles. Los hombres que tenían a su cargo la enseñanza de los indios eran seres humanos y por ello, limitados. No estaban exentos de aspiraciones personales, sentimientos y preferencias; tampoco de pasiones, envidias o mezquindades. Por eso no faltaron voces que clamaran contra el escándalo antievangélico resultado de conductas reprobables adoptadas por ciertos pastores cuya descripción semeja a la del lobo, el personaje "malo" del relato. "En particular, algunos buenos clérigos hay", escribe don Antonio de Mendoza en 1550, pero en general "los que vienen a estas tierras son ruines y todos se fundan sobre interés; y si no fuese por lo que S. M. tiene mandado y por el bautizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos".⁸¹

Las órdenes religiosas tampoco estaban libres de tacañerías: en 1569 un franciscano hace el elogio de su hermano en religión, fray Alonso de Molina, "el mejor lengua mexicana que hay entre españoles, y lamenta que no se hayan impreso sus trabajos en lengua de indios, porque no huelga al dominico fray Alonso de Montúfar "que los frailes de san Francisco se muestren aventajados en estas cosas".⁸² La Iglesia jerárquica también tenía problemas, sólo que para evitar el escándalo optaba por guardar silencio, para evitar así que la conducta reprobable de la autoridad desvirtuara el modelo del buen pastor. De ninguna manera, advierten los padres sinodales en 1585, "reprendan con escándalo de los oyentes a los obispos" y cuando "en ellos hallaren algo digno de reprensión, les amonestarán privadamente".⁸³

Espera, sin embargo, que los rudos y los indios sí se sometan a los preladados, incluidos a los que estén en falta: "Al pueblo, según la sentencia del apóstol, exhórtenlo a obedecer a los que están puestos en el mando, aun cuando éstos sean díscolos."⁸⁴ La medida redundante en perjuicio de los esfuerzos catequísticos de la misma Iglesia, porque al enterarse de la conducta equívoca de sus pastores, las ovejas quedan confundidas.

⁸¹ "Memorial que dejó D. Antonio de Mendoza a sus sucesor D. Luis de Velasco...", en *Instrucciones y memorias...*, *op. cit.*, v. 1, p. 99.

⁸² "Códice franciscano", en Icazbalceta, *op. cit.*, p. 222.

⁸³ Concilio III, libro 1, título I, "De la predicación...", § VI.

⁸⁴ *Ibidem.*

Quisiera referir el caso de excepción de unos indios cuyo nombre mencioné en las primeras páginas y que, a diferencia de las otras etnias que debían ser catequizadas en lengua vernácula, el concilio ordena enseñar en castellano:

Habitan dispersos en lugares ásperos y montañosos y huyen del trato civil y comunicación de los hombres, de lo que resulta que ni deponen sus bárbaras y crueles costumbres, ni reciben la sana doctrina, ni se ayudan con el remedio de los sacramentos, ni se les puede apartar de los vicios, y aún lo que es peor, que muchos no han sido marcados con el carácter de cristianos.⁸⁵

La descripción de estos indios broncos corresponde al perfil de las tribus y naciones chichimecas del norte de México que, en 1585, libraban una guerra abierta contra los españoles. La comunidad novohispana los etiquetó como los habitantes más ignorantes, más belicosos y más incapaces del virreinato.

Entre otros agravios, encolerizaba a estos indios la práctica de los soldados españoles que con el pretexto de la guerra vendían como esclavos a los prisioneros chichimecas, en muchos casos mujeres y muchachos de apenas doce años. Este tráfico alcanzó su nivel más alto en los años que van de 1575 a 1585 y, entre otros efectos, permitió a los soldados involucrados en la guerra obtener ingresos complementarios para equiparse y reponer los caballos que los indios les robaban o les mataban en las frecuentes escaramuzas. Al tiempo que los prelados se reunían en la ciudad de México para celebrar el III concilio, las hostilidades en el norte rebasaban las tres décadas. En lenguaje coloquial, los chichimecas resultaron bravos y respondones. A diferencia de otras etnias, escriben los padres conciliares, gozan de "mala fama" porque son "viciosos y crueles". En términos del lenguaje alegórico estos indios están *fuera de lugar*, pues no son españoles, pero la descripción conciliar los acerca peligrosamente al perfil del lobo/ladrón español.

Corresponde al marqués de Villamanrique, representante de su majestad entre 1585 y 1590, dar a conocer lo que en verdad ocurría. El virrey pudo comprender sus agravios y atinó a explicitar sus razones: la experiencia propia le fue mostrando que hacían la guerra los propios soldados españoles que estaban sin sueldo y que

⁸⁵ Concilio III, libro 1, título I, "Deben quitarse a los indios...", § III.

eran los que irritaban y levantaban a estos indios. Y entraban "adonde jamás los indios habían visto españoles ni cometido delito, y como quien va a cazar liebres y venados, sacaban cada vez ochocientos o mil de ellos y los traían a vender a México".⁸⁶

Estos indios respondían a la agresión "ojo por ojo y diente por diente" e infligían a sus contrincantes, los españoles ladrones/fieras del relato, un castigo similar al daño que ellos recibían. El virrey debió hacer a un lado la idea de conquistarlos por las armas y optó por "pacificarlos": "Y comencé a tomar otro camino, de ir quitando la gente de guerra y atraer a los indios por buenos medios de paz, regalándolos y haciéndoles buenos tratamientos y dándoles de comer y vestir a costa de la hacienda de su majestad, con lo cual se han ido amansando."⁸⁷

Pronto disminuyeron las hostilidades, se acabaron los levantamientos, y los indios, informa el virrey en 1590, "están ya pacíficos, quietos". En diferentes lugares, consigna Villamanrique, se llevaron a vivir con ellos a algunos indios cristianos, pacíficos y sedentarios; y se les dio el maíz necesario para acostumbrarlos al cultivo, así como diez yuntas de bueyes y se asignó a "un español con sueldo para que les mostrase a cultivar, a arar la tierra y fuesen cogiendo su fruto y aficionándose a la cultura y a la vida política". Recibieron, asimismo, a un religioso para administrar "los sacramentos a los indios cristianos y de paz" y que sirviese de ejemplo para aficionar "a los otros a que aprendiesen la ley evangélica y doctrina cristiana".⁸⁸

La confianza no fue total, ni milagrosos los resultados, pero en sólo cinco años el virrey y sus delegados lograron notables avances: aunque todavía incompleta, la pacificación inicial de la zona era real.

Falta destacar que, en su labor pacificadora, el virrey Villamanrique fue secundado por un eficaz mestizo zacatecano, el capitán Miguel Caldera. Cómo *etiquetar* —de acuerdo con la tríada alegórica—, al hijo de un español y de una india. ¿Le corresponde ser *bueno* como los indios o *malo* como los españoles? ¿O *malo* como los chichimecas y *bueno* como el virrey y los demás españoles que

⁸⁶ Villamanrique llegó en 1585 y dejó México en 1590; véase "Advertimientos generales que el marqués de Villamanrique dio al virrey don Luis de Velasco en el gobierno de la Nueva España", Texcoco, 14 de febrero de 1590, en *Instrucciones y memorias...*, op. cit., v. 1, p. 233 y 235.

⁸⁷ *Ibidem*, v. 1, p. 233-234.

⁸⁸ *Ibidem*.

secundaron su atinada labor de pacificación? Sustentar las diferentes y posibles respuestas rebasa los límites de este trabajo, pero la pregunta queda en el aire.

Regresemos a la parábola para una reflexión última. Al término de la guerra, los indios sabían de caballos,⁸⁹ los que, hemos visto, obtenían a veces robándolos a los españoles y, cuando podían, capturando los cimarrones que ya para entonces vagaban por las planicies del norte, pero no entendían de ovejas ni de pastores. Ahora se iniciaban en el cultivo la tierra y en la cría de animales domésticos.

Si hacemos un esfuerzo por comprender la mentalidad de esa época lejana, y por penetrar en el sentido profundo del lenguaje conciliar, es posible representarnos a los pastores/párrocos marchando hacia el norte para proteger a los indios del Maligno/fiera, conducirlos al redil y confirmar, con la eventual evangelización de la zona chichimeca, la pertinencia de la parábola modelo que dio, en el distante siglo XVI, sentido al trabajo de esos hombres. Resta asimismo la posibilidad, luego de incursionar en ese mundo lejano, y conocedores como somos de lo ocurrido desde 1585 hasta el presente, de invitar al lector secularizado, menos ingenuo, más informado y crítico, y que incluso haya perdido el sentido de la trascendencia, a descubrir en ésta y otras metáforas conciliares, nuevas respuestas, esto es, nuevas explicaciones referidas a la realidad humana.

⁸⁹ Durante la sequía de 1578-1579 hubo una oleada de ataques chichimecas, montados a caballo, que fue devastadora; véase Francisco R. Calderón, "La penetración de la Gran Chichimeca", en *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 201-213.