



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

Koschorke, Klaus, Freder Ludwig y Mariano Delgado, eds. *Historia del cristianismo en sus fuentes: Asia, África, América Latina (1450-1990)*, 320-357. Madrid: Trotta, 2012.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

o cualquier otra disposición que Nos, o los Reyes nuestros Sucesores hiciéremos, o condediéremos no sea visto que concedemos derecho de Patronazgo a persona alguna, Iglesia, ni Monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho de Patronazgo. [...] Y nuestros Virreyes, Audiencias y Justicias Reales procedan con todo rigor contra los que faltaren a la observancia y firmeza de nuestro derecho de Patronazgo.

Fuente: Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Madrid, 1973 [1791], pp. 1, 36 (lib. I, tit. 6, l. 1). — Bibliografía: v. texto 228.

D) MISIÓN Y MISIONEROS

230. México: el método misionero de los franciscanos (1596)

Para la evangelización de México, los franciscanos se sirvieron de los hijos de la nobleza azteca, a los que preparaban para su labor misionera en escuelas especiales. Les servían de intérpretes y les proporcionaban también información sobre las prácticas «idolátricas». Los primeros métodos de la misión eran muy diversos e ingeniosos. Además de la traducción a las lenguas indígenas de las principales oraciones y enseñanzas doctrinales, utilizaron los franciscanos al principio catecismos pictóricos que tomaban como base la escritura pictográfica azteca. Muchos de ellos se han conservado y dan testimonio de la capacidad inculturadora de los misioneros. El autor de este texto, el franciscano español Gerónimo de Mendieta (1525-1604), traza a finales del siglo XVI un cuadro idealizado de la Misión en México. Los franciscanos practicaban un método de tabla rasa y demasiado rigor en la persecución de la «idolatría».

[Los niños] tenían tanta memoria, que un sermón o una historia de un santo de una o dos veces oída se les quedaba en la memoria, y después la decían con buena gracia y mucha osadía y eficacia. [...] Ya queda dicho como los niños enseñados por nuestros religiosos, con mucha facilidad aprendían la doctrina cristiana; y también de los de fuera por tener buen ingenio la tomaban en pocos días en el modo común que se usa enseñarla, es a saber, diciendo el que enseña: *Pater noster*, y respondiendo también los que aprenden: *Pater noster*. Y luego, *qui es in coelis*, y procediendo adelante de la misma manera. [...] Otros buscaron otro modo, a mi parecer más dificultoso, aunque curioso, y era aplicar las palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden; no las palabras, sino el significado de ellas, porque ellos no tenían otras letras sino la pintura, y así se entendían por caracteres. Mostremos ejemplos de esto. El vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de *Pater*, es *pantli*, que significa una como banderita con que cuentan el número veinte. Pues para acordarse del vocablo *Pater*, ponen aquella banderita que significa *pantli*, y en ella dicen *Pater*. Para *noster*, el vocablo que ellos tienen

más pariente, es *nochtli*, que es el nombre de la que acá llaman tuna los españoles, y en España la llaman higo de las Indias, fruta cubierta con una cáscara verde y por defuera llena de espinillas, bien penosas para quien coge la fruta. Así para acordarse del vocablo *noster*, pintant tras la banderita una tuna, que ellos llaman *nochtli*, y de esta manera van prosiguiendo hasta acabar su oración. [...] Esto que digo fue en el principio de su conversión, que después como todos los domingos y fiestas de guardar, antes del sermón y de la misa se les dice y ha dicho siempre dos o tres veces la doctrina, estando todo el pueblo junto en el patio de la iglesia. [...] El cuidado y curiosidad que se ha tenido en esta Nueva España en la doctrina y enseñamiento de los naturales indios para su cristiandad, no se ha tenido con otra gente del mundo.

Fuente: G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* 1, Madrid, 1973, pp. 137, 148 s. (lib. III, cap. 19, cap. 28). — *Bibliografía:* P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, 1960; J. G. Durán (ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana* (siglos XVI-XVIII), 2 vols., Buenos Aires, 1984-1990; J. L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1972; Íd., «El imperio cristiano de Las Casas, el imperio español de Sepúlveda y el imperio milenar de Mendieta»: *Revista de Occidente* 47 (1974), pp. 292-310; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1986; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jh.*, Schoeneck-Beckenried, 1953; M. Cayota, *Siembra entre brumas*, Montevideo, 1990; Delgado, *Abschied*, pp. 191-234.

231. *Perú: evangelización del Imperio inca (finales del siglo XVI)*

El autor anónimo de este texto, posiblemente, el jesuita mestizo Blas Valera, analiza los tres modos en los que se convertía a los indios peruanos en el siglo XVI. Es claramente perceptible su simpatía por el tercero de ellos, que parte del II Concilio de Lima (1567) y que aplicaron principalmente los jesuitas, llegados a Perú en 1569. Se basaba en el estudio de las lenguas y las culturas indias, y facilitó la profundización de la labor misionera en el Imperio inca. El primer período se extendió hasta 1540; el segundo, hasta 1567.

Tres maneras ha habido en el Perú de cristianar a los naturales. La primera, por fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni enseñanza ninguna, como sucedió en la Puná, Túmbez, Cassamarca, Pachacama, Lima y otros lugares, cuando los predicadores eran soldados y los bautizadores idiotas [= laicos sin formación religiosa], y los bautizados traídos en collera y cadena, o atados o hechos una sarta dellos, o a manadas, con apercibimiento que si no levantaban las cabezas, habían de probar a lo que sabían las espadas y arcabuces. [...] La segunda manera de cristianar indios fue de los que quisieron de su voluntad ser cristianos, porque los movió el ejemplo santo de algún religioso bueno, o de algún seglar español piadoso (que no faltaban destos, sino que eran los que menos podían), pero no tuvieron quien les enseñase la fe en su lengua; contentábanse con decirles el Pater Noster, Ave María y Credo en

latín, poniéndoles una cruz alta en público y que se arrodillasen allí por las mañanas y al anochecer. [...] La tercera manera de entrar los piruanos en la cristiandad, fue de indios que no solamente quisieron de su propia voluntad ser bautizados ellos y sus hijos y sus mujeres, mas tuvieron ventura de hallar quien les enseñase, y con buenos ejemplos les incitase al fervor de la fe y al amor de Dios. Y si acaso les faltó quien les enseñase, ellos buscaron modos como deprender lo que estaban obligados, y enseñarlos a sus hijos. [...] Y como el que hace lo que debe y puede, nunca le falta Dios, envíeles algunos claros varones eclesiásticos, clérigos y regulares, que con grande y loable trabajo deprendieron la lengua de la tierra; y éstos [...] se dieron a predicar el evangelio públicamente, andando de pueblo en pueblo, quitando la idolatría, no sólo en lo exterior, como hicieron los primeros y segundos, que no sabían la lengua, sino de los corazones y voluntades; de manera que no tenían ellos necesidad de acudir al ídolo y quebrarlo, y a deshacer los altares y oratorios antiguos, sino que los mismos indios hacían pedazos y ceniza todos cuantos ídolos y altares había; y los que estaban secretos los descubrían y quebraban.

Fuente: F. Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, pp. 181-187. — *Bibliografía:* F. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, Sevilla, 1953; P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, 1960; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*, Schoeneck/Beckenried, 1953; G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, 1993; K. Mills, *An evil lost to view? An investigation of post-Evangelisation Andean religion in mid-Colonial Peru*, Liverpool, 1994; P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'Idolâtrie» entre 1532 et 1660*, Lima/París, 1971.

232. *Guatemala: contrato para la evangelización pacífica (1537)*

Aunque la evangelización siguiera la mayoría de las veces a la conquista y se desarrollara bajo la protección del poder temporal, subsistió durante toda la época colonial el ideal de la evangelización pacífica, acorde con la «la norma única para invitar a todas las gentes a la verdadera religión», propagada por Las Casas. Él mismo practicó este método inicialmente con éxito entre las tribus belicosas de Guatemala, y logró que la Corona rebautizara el territorio con el nombre de Vera Paz. En una obra posterior (*Obras completas* 11/1, Madrid, 1992, pp. 332-333: «De Thesauris», cap. 31) Las Casas escribirá iracundo que la provincia de Vera Paz era la única bajo legítima soberanía española, ya que los indios la habían aceptado voluntariamente gracias a los misioneros. Antes de iniciar la misión de Vera Paz, Las Casas hizo que el gobernador de Guatemala, Alonso Maldonado, le garantizase contractualmente que los misioneros trabajarían solos y que los *encomenderos* no se entrometerían. Pasados unos años fracasó el experimento de Vera Paz, entre otras cosas, por la intromisión de colonos españoles.

Yo, el licenciado Alonso Maldonado, Governador de esta ciudad e provincia de Guatimala por su magestad, digo que por quanto vos el padre fray Bartolomé de las Casas, vicario de la casa de Sancto Domingo que

les, 1985; F. Jay (ed.), *Bartolomé de Las Casas (1474-1566) in the pages of Father Antonio de Remesal*, Lewiston, NY, 2002; M. J. MacLeod, *Las Casas, Guatemala, and the sad but inevitable case of Antonio de Remesal*, Pittsburgh, 1970.

233. *Brasil: actividades católicas y calvinistas*

Hacia mediados del siglo xvi llegaron a Brasil no sólo jesuitas españoles y portugueses, sino también hugonotes franceses. Los primeros desarrollaron su misión en el territorio de soberanía portuguesa; los segundos, amparados por el efímero intento francés (1555-1558) de fundar (en la bahía de Río de Janeiro) la colonia France Antarctique. Calvino envió a Brasil a catorce correligionarios, entre los que se contaba Jean de Léry (1534-1613), quien escribió en forma de diario la historia de esta temprana misión. Pese a las diferencias confesionales, el informe del jesuita Manoel da Nóbrega (1517-1570) y el del calvinista Léry muestran semejanzas estructurales en cuanto a la visión que los civilizados europeos tenían de los «salvajes» amerindios. A semejanza de Colón en su primer informe (v. la fuente 218) pensaron que los indios tupi, seminómadas que carecían de templos estables y de lugares de culto, no conocían a dios alguno, siendo así una excepción en el género humano. Intuitivamente, ambos veían a sus principales enemigos en los chamanes o hechiceros, por lo que trataron de desenmascarar sus «engañosas» prácticas. Resulta interesante también el punto de controversia confesional que contiene el informe de Léry, quien compara las prácticas supersticiosas de los tupis con la creencia en el Papa y la adoración de los santos por parte de los católicos.

a) Manoel da Nóbrega: sobre la tierra y las gentes de Brasil (1549)

Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios, solamente a los truenos llaman *Tupana*, que es como quien dize cosa divina. Y assí nos no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre *Tupana*. Solamente entre ellos se haze unas ceremonias de la manera siguiente. De ciertos en ciertos años vienen unos hechiceros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan a limpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su costumbre. [...] En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños y mudando su propia boz como de niño, y junto a la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por si crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las agujijadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las cuales creen. [...] Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos

engaños y hechizerías. Estos son los mayores contrarios que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigeras, y cosas semejantes, y que con esto los matamos.

b) Jean Léry: la misión de los hugonotes en Brasil (1557)

Cuando estábamos con ellos y teníamos oportunidad les decíamos que nosotros creemos en un sólo y soberano Dios, Creador del mundo, que, como ha hecho el cielo y la tierra con todas las cosas que contienen, gobierna y dispone también todo como quiere. Cuando nos oían recitar este artículo, ellos se miraban el uno al otro y exclamaban ¡Teh!, como acostumbran para expresar su total asombro. Como diré más abajo, también quedan muy asombrados cuando escuchan el trueno, que ellos llaman *Toupan*. Acomodándonos a su rudeza, aprovechábamos la ocasión para decirles que ese es el Dios del que nosotros les hablábamos, y que para mostrar su grandeza y potencia hacía así temblar toda la tierra. Su respuesta y solución a esto era que un tal Dios no valía para nada, puesto que les asustaba de ese modo. Se puede ver así en qué estado deplorable se encuentran estas pobres gentes. ¿Es posible entonces, se preguntará alguien, que estos americanos, como bestias brutas, vivan sin ninguna clase de religión? Ciertamente, como ya dije, tienen poca religión, y no creo que haya ningún pueblo sobre la tierra que tenga menos. [...] Para penetrar más en materia, hay que saber que tienen entre ellos algunos falsos profetas que llaman *Caraibes*. Van de pueblo en pueblo como los portadores de rogativas en el Papado, les hacen creer que se comunican con los espíritus y que por este medio no sólo pueden otorgar fuerza a quien quieran para vencer y someter a los enemigos, cuando van a la guerra, sino que también son ellos los que hacen crecer las grandes raíces y los frutos. [...] Nosotros les decíamos que no eran los *Caraibes* [...] quienes hacían crecer sus frutos y sus grandes raíces, sino el Dios en el que nosotros creemos y les anunciábamos. Pero esto les impresionaba tan poco, como si habláramos contra el Papa o dijéramos en París que el relicario con las cenizas de Santa Genoveva [patrona de París] no hace llover. Esos embaucadores *Caraibes* no nos odiaban menos que los falsos profetas de Jezabel [1 Re 18, 19], cuando temerosos de perder sus bocados, vituperaban a Elías, el servidor del verdadero Dios, que había descubierto sus abusos de forma semejante. Comenzando a esconderse de nosotros, los *Caraibes* temían incluso venir o dormir en los pueblos en los que creían que estábamos.

Fuentes: (a) S. Leite (ed.), *Monumenta Brasiliae* 1, Roma, 1956, pp. 148-154; (b) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, París, 1994, pp. 384, 395-396, 409. —

Bibliografía: U. Bitterli, *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*, México 1982; A. Métraux, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, París, 1928; M. Münzel, «Jupiters wilder Bruder», en K.-H. Kohl (ed.), *Mythen der Neuen Welt*, Berlín, 1982, pp. 101-109; O. Reverdin, *Quatorze calvinistes chez les Topinambous*, Ginebra, 1957; A. Züger, «Zur calvinistischen Mission in Brasilien im 16. Jahrhundert»: *NZM* 14 (1958), pp. 218-219; T. L. Ferreira, *Padre Manoel da Nóbrega, fundador de São Paulo*, São Paulo, 1957; W. Krickeberg (ed.), *Pre-Columbian American religions*, Nueva York, 1969.

234. Lengua y misión

Dos tendencias caracterizaron desde el principio la política lingüística de la Iglesia y de la Corona española: por una parte, la prudente hispanización de los indios, para la que se consideraba necesario el aprendizaje de la lengua española; por otra, su adecuada evangelización, para la que parecía conveniente la traducción por los misioneros a las lenguas indígenas de las principales oraciones y los fundamentos de la fe. Sólo el aprendizaje de las lenguas indígenas permitió a los misioneros el acceso al mundo del pensamiento y los sentimientos de quienes las hablaban, y la evangelización cobró con ello una dinámica imparable. Se emprendieron con gran tesón estos trabajos de traducción, como, por ejemplo, la traducción del padrenuestro (*a*) al náhuatl por el franciscano Alonso de Molina (†1579) que aquí reproducimos. Felipe II proclamó incluso, en diciembre de 1578, como condición formal para optar a un cargo de cura de almas en las aldeas y parroquias indias (llamadas «doctrinas»), el probado aprendizaje de las lenguas indígenas. En la segunda mitad del siglo xvi se fundaron en las universidades de Lima y de México cátedras de las principales lenguas de los imperios inca y azteca. El texto *b* hace hincapié, con autoridad conciliar, en el principio de la evangelización en las lenguas nativas. La práctica no siempre correspondió a la teoría. Las repetidas exhortaciones, por parte de la Iglesia y de la Corona, a aprender las lenguas indígenas son signo evidente de que muchos misioneros sólo las conocían de manera harto insuficiente. Sólo se ponían límites al proceso de traducción cuando se trataba de conceptos especiales de la doctrina cristiana. Predominaba la opinión —que cristalizó ya hacia mediados del siglo xvi— de que «incluso en las mejores y más perfectas lenguas de los indios no pueden explicarse bien y con corrección los misterios de la fe, sino sólo con inexactitudes y deficiencias» (R. Konezke). Así, en los catecismos y libros de sermones, encontramos siempre en español palabras tales como Dios, Santísima Trinidad, persona, fe o Espíritu Santo. No obstante, en el ámbito de la lengua se encuentran los mayores y más admirables esfuerzos de inculturación durante la evangelización de América.

a) El padrenuestro en náhuatl (1546)

Totatzine in ilhuicac timoyetztica,
ma yecteneualo in motocatzin.

Ma uallauh in motlatocayotzin.

Ma chiaualo in tlalticpac in
ticmonequiltia in iuh chiaualo
in ilhuicac.

Padre nuestro, que estás en el cielo,
santificado sea tu nombre,

venga a nosotros tu reino,

hágase tu voluntad,
así en la tierra
como en el cielo,

Yn totlaxcal in momoztlae totechmonequi ma axcan xitechmomaquili.	danos hoy nuestro pan de cada día,
Ma xitechmopolhuili in tot- latlacol in iuh tiquimpopolhuia in techtlatlacalhuia.	perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden,
Macamo xitechmotlalcauili inic amo ipan tiuetzizque in teneyecoltiliztli.	y no nos dejes caer en la tentación,
Ma xitechmomaquixtitli in iuicpa in amoqualli.	mas líbranos del mal.
Mayuh muchiua.	Que así sea.

b) III concilio de Lima: enseñar a los indios en su lengua (1583)

La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe. [...] Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda: el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho, como afirma la sentencia del apóstol [1 Co 14, 6-19]. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma y, si alguno quisiere, podrá agregar también el español que ya dominan muchos de ellos. Exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo.

Fuentes: (a) J. Baumgartner, «Evangelisierung in indianischen Sprachen», en M. Sievernich et al. (eds.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Manguencia, 1992, pp. 313-347, pp. 326-327; (b) F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990, pp. 128-129. — *Bibliografía:* R. Konezke, «Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas»: *JGSLA* 1 (1964), pp. 72-116; J. G. Durán (ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana*, 2 vols., Buenos Aires, 1984-1990; *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios*, Madrid, 1985; R. Vargas, *Concilios Limenses*, 3 vols., Lima, 1954; W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika I: México, 1555-1897*, Paderborn, 1984; W. Henkel y J.-I. Saranyana, *Die Konzilien in Lateinamerika II: Lima, 1551-1927*, Paderborn, 2010; Borges, *Historia* I, pp. 509-520; Delgado, *Abschied*, pp. 78-112.

E) DIÁLOGOS RELIGIOSOS Y OBRAS ETNOGRÁFICAS

235. *México: diálogos religiosos entre aztecas y franciscanos (1524)*

Hacia 1564, el franciscano español Bernardino de Sahagún (1500-1590), que llegó a México en 1529, reconstruyó literariamente, a partir de notas de diálogos en español y de fuentes aztecas, un diálogo religioso (en lengua española y en náhuatl) que tuvo lugar en 1524 entre los doce primeros franciscanos de la misión de México y sacerdotes y nobles aztecas. Los franciscanos hicieron grandes esfuerzos por aplicar el método del diálogo religioso también en México. Pero las circunstancias imperantes de hecho —se trata asimismo de un diálogo entre los vencedores españoles y los vencidos aztecas— hacen que el diálogo resulte una especie de «requerimiento clerical» en nombre del Dios cristiano, más fuerte. Llama la atención que los franciscanos, en la parte que no se documenta aquí —a imitación seguramente de Hch 14, 11-18— hicieran hincapié en que ellos no eran dioses sino hombres. Pero no mostraron ninguna comprensión para con el «Dios desconocido» de los aztecas, es decir, hacia las semillas del Verbo en la América precolombina. Antes bien, les achacaron haber vivido hasta entonces en las tinieblas y no tener ningún conocimiento del Dios verdadero. Así, —contra la intención de los franciscanos— el diálogo debió de servir para ahondar la perplejidad y el abatimiento de los aztecas, quienes, tras defender sus costumbres religiosas y a su dioses, contestaban: «Haced con nosotros lo que queráis». No obstante, ponen de relieve los franciscanos que no era grande la culpa de los aztecas, puesto que eran una nueva suerte de paganos que no había tenido hasta entonces oportunidad de escuchar el Evangelio.

[Sacerdotes aztecas:] «Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto [descripción azteca del Dios supremo], a aquel de quien son el cielo, la tierra. Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es ésta, la que habláis y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados. Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses. Ellos nos enseñaron todas sus formas de culto, sus modos de reverenciar. Así, ante ellos acercamos tierra a la boca, así nos sangramos, pagamos nuestras deudas, quemamos copal, ofrecemos sacrificios. Decían [nuestros progenitores]: ‘ellos, los dioses, son por quien se vive, que ellos nos merecieron’. ¿Cómo, dónde? Cuándo era aún de noche. Y decían [nuestros ancestros] que ellos [los dioses] nos dan nuestro sustento, nuestro alimento, todo cuanto se bebe, se come, lo que es nuestra carne, el maíz, el frijol, los bledos, la chía. Ellos son a quienes pedimos el agua, la lluvia, por las que se producen las cosas de la tierra [...]

»Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida?, ¿la regla de vida de los chichimecas?, ¿la regla de vida de los toltecas?, ¿la regla de vida de los colhuacas?, ¿la regla de vida de los tecpanecas? Porque así en nuestro corazón [entendemos] a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el crecer, a quién se debe el desarrollarse. Por esto [los dioses] son invocados, son suplicados.

»Señores nuestros, no hagáis algo a vuestra cola, vuestra ala, que la acarree desgracia, que la haga perecer. Así también de los ancianos, de las ancianas, era su educación, su formación. Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos. Y no sea que, por esto, ante nosotros, se levante la cola, el ala [el pueblo], no sea que, por ello, nos alborotemos, no sea que desatinemos, si así les dijéramos: 'Ya no hay que invocar [a los dioses], ya no hay que hacerles súplicas'.

»Tranquila, pacíficamente, considerad, señores nuestros, lo que es necesario. No podemos estar tranquilos, y ciertamente no lo seguimos, eso no lo tenemos por verdad, aun cuando os ofendamos. Aquí están los que tienen a su cargo la ciudad, los señores, los que gobiernan, los que llevan, tienen auestas, el mundo. Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido la estera, el sitial [el mando]. Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que [a los señores] los pongan en prisión. Haced con nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos, lo que contestamos a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra, oh señores nuestros.»

[Franciscanos:] Cuando terminó, acabó su palabra, la respuesta de los sacerdotes entonces los doce padres, en seguida hablaron: «No os aflijáis, amados nuestros, no tengáis por mal augurio, nuestra palabra, la que os hemos dicho, cómo, de qué manera, ninguno de vuestros dioses es verdadero, de todos los que vosotros veneráis, a los que vosotros andáis suplicando.

»Escuchad, si los vuestros fueran dioses verdaderos, ¿acaso no, también nosotros, por tales los tuviéramos? ¿Acaso no también les pidiéramos nuestro sustento, nuestro alimento? ¿Acaso no fueran en todas partes, en la tierra, también invocados, suplicados? Porque nosotros no hemos inventado, lo que ahora os decimos, porque bien lo sabemos, quiénes, cómo son aquellos a quienes tenéis por dioses, a quienes andáis haciendo súplicas; [sabemos] dónde y de qué manera comenzaron, tuvieron principio, quiénes fueron, en tiempos antiguos, primeramente, y cómo era su ser, su corazón, su oficio, su voluntad, y de dónde vinieron. Todo os lo diremos, os lo haremos escuchar, si es que vosotros queréis. Y os habremos de tranquilizar porque nosotros guardamos el libro divino, la palabra divina, en donde se ve, está escrita, está debidamente dispuesta toda la que es su palabra, del Dueño del cerca y del junto. Ello hace mucho tiempo que ocurrió, y esta palabra divina es muy verdadera, justa, digna de ser creída. Y por todas partes, en la tierra, en el mundo, se ha oído, ha sido creída: allá de donde venimos, allá habitan no pocas gentes de ciudad, y señores, gobernantes, algunos muy ancianos, muy fuertes, muy ricos, en posesión de muchas cosas.

»Pero vosotros porque no habéis adorado [al verdadero Dios] no habéis sabido dejar a los malvados, al que engaña a la gente. Porque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina. Nunca vino a llegar a vosotros su reverenciado aliento, palabra, del Dueño del cielo, Dueño de la tierra. Y desde entonces estáis ciegos, estáis sordos, como en el tiempo de oscuridad, en lugar tenebroso vivíais. Por esto no son muy grandes vuestras culpas. Pero ahora, si no queréis escuchar, el reverenciado aliento, la palabra de Dios (él es de verdad quien a vosotros la entrega) mucho es lo que pelearéis. Y Dios que ha comenzado vuestra ruina, la llevará a término, entonces del todo pereceréis».

*Fuente: 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. En lengua mexicana y española, ed. de M. León-Portilla, México, 1986, pp. 149-155, 157-161. — Bibliografía: W. Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949; C. Duverger, *La conversion de los indios de Nueva España*, México, 1993; M. Sievernich, «Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert», en Adveniat (ed.), *Entdeckung des Evangeliums in Lateinamerika*, Essen, 1990, pp. 28-47; A. Zaballa, *Transculturación y misión en Nueva España*, Pamplona, 1990; M. León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, 1999; J. J. Klor de Alva (ed.), *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer ethnographer of sixteenth-century Aztec Mexico*, Albany, 1988; M. S. Edmonson, *Sixteenth-century Mexico. The work of Sahagún*, Albuquerque, 1974; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1986; R. Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, 1995; T. Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, 1989.*

236. Bernardino de Sahagún: salvación del honor de la cultura azteca (1577)

Al franciscano Bernardino de Sahagún (1500-1590) se le considera el más grande etnógrafo de la cultura azteca y precursor de la antropología comparativa moderna. En el prólogo de su obra principal expresa claramente el interés que mueve sus conocimientos: por una parte, la erradicación de la «idolatría» que pervivía después de la primera evangelización; por otra, la salvación de la memoria cultural y del honor de un pueblo vencido y humillado, cuyos logros culturales eran perfectamente comparables a los de muchos «civilizados» europeos y que, a semejanza de éstos, descendían del linaje de Adán. Interesante es también la teoría de la compensación providencial que se menciona al final del texto y que desempeñó un papel importante en la teología de la controversia confesional.

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusos y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos [...] Aprovechará mucho esta obra para

conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido [...] Así están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate, como según verdad en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía [...] En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha havido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como estos de esta Nueva España [...] Pues es certíssimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adam como nosotros, son nuestros próximos a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos. *Quid quid sit.* De lo que fueron los tiempos passados, vemos por experiencia agora que son hábiles para todas las artes mecánicas y las exercitan; son también hábiles para deprender todas las artes liberales y la sancta teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas sciencias [...] Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él devidamente fueren cultivados. Cierto, parece que en estos tiempos y en estas tierras y con esta gente ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta Nueva España.

Fuente: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, 1990, vol. A, pp. 1, 3, 4-5, 5-6. — *Bibliografía:* G. Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid, 1983; M. M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, Lima, 1981; A. Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, 1988; T. Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, 1989; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1986; M. Delgado, «Produktive Neugierde für das Fremde», en P. Burschel et al. (eds.), *Historische Anstöße*, Berlín, 1992, pp. 411-428; M. Erdheim, «Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts»: K.-H. Kohl (ed.), *Mythen der Neuen Welt*, Berlín, 1982, pp. 57-67; M. León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, 1999; J. J. Klor de Alva (ed.), *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer ethnographer of sixteenth-century Aztec Mexico*, Albany, 1988; M. S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-century Mexico. The work of Sahagún*, Albuquerque, NM, 1974.

F) INICIOS DEL CRISTIANISMO INDIO Y SU FRACASO

237. *Proceso inquisitorial contra un noble indio (1539)*

La Junta Magna de 1568 decidió la instalación del Tribunal de la Santa Inquisición en Lima (1570) y México (1571), con el fin de que vigilara «con gran mesura y delicadeza» a los cristianos viejos y sus descendientes, así como a los conversos procedentes del judaísmo y del islam. De manera expresa se establece en las instrucciones dadas por Felipe II que la Inquisición no deberá proceder contra los indios. Antes de que se instalara el Tribu-

nal de la Inquisición, los obispos de las Indias Occidentales tenían plenos poderes inquisitoriales en sus obispados. El primer obispo de México, el humanista y franciscano Juan de Zumárraga (†1548) inició un ignominioso proceso contra don Carlos Ometochtzin, el príncipe indio de Tezcoco, porque éste quería volver a la religión de sus antepasados y rechazaba la educación que impartían los franciscanos en sus colegios (que propugnaban, entre otras cosas, el celibato, *v.* la fuente 239). El proceso y la muerte en la hoguera de don Carlos dio lugar a protestas y quejas. La Corona censuró el comportamiento de Zumárraga y prohibió estrictamente su repetición. Si se examina con mayor detalle, la crítica de don Carlos no se dirige solamente contra el intento de los franciscanos de introducir la moral cristiana o de educarlos para el celibato, sino también contra la privación del poder a los nobles y la promoción de los indios sencillos. Con este proceso sufrió un primer retroceso la «cristiandad amerindia» con la que soñaban los franciscanos. Se trataba de un proyecto misionero que consistía fundamentalmente en contemplar a los indios pobres y virtuosos como «cera blanda» con la que crear una comunidad cristiana que respondiera al ideal franciscano. Era, así pues, un intento de «franciscanizar a los indios». A un cristianismo verdaderamente amerindio no se llegó hasta que cobró expresión la visión del cristianismo que tenían los propios indios (*v.* los textos 242 y 245-249), a menudo, a pesar de la resistencia de los misioneros. Sólo pueden considerarse fracasados los comienzos del cristianismo amerindio en la medida en la que se entienda por ello la creación de una Iglesia autóctona con un clero asimismo autóctono.

El dicho Don Carlos llamó a este testigo [...] y le dijo: «Francisco, ven, oye, hermano [...], que te digo que en verdad todo lo que se enseña en el Colegio es un engaño. [...] Mira que los frailes de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los frailes de San Agustín tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen otra, como todos lo vemos. Y asimismo era entre los que guardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestir y una manera de orar y ofrecer y ayunar, y en otros pueblos, de otra. [...] Sigamos aquello que tenían y seguían nuestros antepasados y, de la manera que ellos vivían, vivamos. [...] No conviene que miremos a lo que predicán los padres religiosos, que ellos hacen su oficio, que hacen hincapié y esfuerzan que no tienen mujeres y que menosprecian las cosas del mundo y las mujeres; y que los padres hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio. [...] Hermano ¿qué hace la mujer o el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan, sin que les puedan impedir los padres religiosos? Pues ¿qué es esto que a nosotros nos hacen hacer los padres? [...] Huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron y no haya quien nos lo impida. En su tiempo no se asentaban los maceguales [= indios sencillos, gente del pueblo] en petates ni en equipales [en esteras y siales reservados a la gente importante]. Agora cada uno hace y dice lo que quiere. No había de haber quien nos impidiese ni fuese a la mano en lo que queremos hacer. [...] El dominio es nuestro y nos pertenece a nosotros».

está en esta dicha ciudad, con los Religiosos que aquí están con vos, os avéys movido por servir a dios nuestro señor y por la salud de las ánimas y por servir también a su magestad, a entender y trabajar en que çiertas provincias de yndios naturales que están dentro y en los confines desta governación, que no están en la obediencia del Rey nuestro Señor ni conversación con los españoles, antes están alçados bravos y de guerra sin que ningún español ose yr por donde ellos están, vengan de paz, e los queréys asegurar y pacificar y traer a la subjeçión y dominio real y que conozcan a su magestad por señor para que sean ynstruydos en las cosas de nuestra sancta fee cathólica y se les predique la doctrina christiana por vosotros y por los otros Religiosos que en ello ovieren de entender, y por esto me distes parte dello para que yo lo toviese por bien; y por que teméys que depués de que vos trayáis los dichos yndios e provincias de paz y a servicio del Rey, que si se encomendasen a españoles que serían maltratados como lo suelen ser y estorvados que no resçiban la fee y doctrina christiana, y por tanto me requeristes de parte de dios y de su magestad que si yo en su real nombre os prometiese e çertificase que todas las provincias e yndios dellas que truxésedes de paz y subieçión de su magestad, los pornía en su real cabeça y no los encomendaría ni daría a algún español, que os porníades en ello y los aseguraríades y trabajaríades con todas vuestras fuerças de los traer a lo suso dicho, e que si esto no os prometiese que no entenderíades en ello, por que dezís que no esperáys sacar fruto ninguno ni los poder traer a que sean christianos ni a que sean doctados de buenas costumbres; y por que ésta es obra de muy señalado servicio y gloria de dios para su magestad e bien e salvación de los naturales yndios de estas provincias, y es manifiesto que su magestad no desea más otra cosa que que estas gentes ynfieles sean christianos y se conviertan a dios; por ende digo y os prometo y doy mi palabra en nombre y de parte de su magestad, [...] que yo desde aquí por los poderes que de su magestad tengo y en su rreal nombre los pongo, todos los que aseguráredes y todas las provincias dellos, en cabeça de su magestad para que le sirvan como sus vassallos, y que no los daré a persona alguna ni a ningún español serán encomendados agora ni en ningún tiempo, y mandaré que ningún español les moleste ni vaya a ellos ni a sus tierras so graves penas por tiempo de cinco años, por que no los alboroten, escandalizen ni estorven en vuestra predicación y a ellos en su conversión.

Fuente: A. Saint-Lu, *La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation*, París, 1968, pp. 16-18. — *Bibliografía:* M. Bataillon, «La Vera Paz», en Íd., *Études sur Bartolomé de Las Casas*, París, 1966, pp. 137-202; B. Biermann, «Missionsgeschichte der Verapaz in Guatemala»: *JGSLA* 1 (1964), pp. 117-156; A. Saint-Lu, *La Vera Paz*, París, 1968; G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, 1993; K. Sapper, *The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Los Ánge-

Fuente: L. González Obregón (ed.), *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*, México, 1910, pp. 40 ss. — *Bibliografía:* M. León-Portilla, «Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl»: *Estudios de cultura náhuatl* (México) 17 (1984), pp. 261-339; R. E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, 1961; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1986; Borges, *Historia* I, pp. 299-320; Delgado, *Abschied*, pp. 191-234.

238. *Pedro de Quiroga: vida de un neófito indígena (hacia 1563)*

El indio que cuenta aquí su vida, no sin ironía, es una figura literaria. Pero la suya podría ser representativa de múltiples biografías de indios de las clases altas. Tuvo por maestros a tres españoles —un conquistador, un comerciante y un eremita— y expone la diversidad moral y religiosa de los europeos llegados a América. Entre ellos había también cristianos que resultaban convincentes por el ejemplo que daban con su vida. De ese modo, los indios podían mostrarse críticos con el sistema colonial y, sin embargo, aceptar el cristianismo como religión liberadora.

Soy inga de nación y deudo de los reyes que estos reynos conquistaron y posseyeron, gente que fue bien estimada y temida. [...] Animososa y esforçadamente nos acometistes y vencistes [...] llegueme a uno de aquellos que capitaneava, español de buenas costumbres y valor, que me amparase de vuestra furia e por no ser muerto, a vuelta de muchos millares de indios que alli perdieron la vida aquel día. Este se sirvio de mis pocos días. [...] Harteme de esta vida mala y trabajosa [...] y assi dexé la guerra y recogime a vivir con un mercader, cuya vida y estado me pareció más quieto y aun para los indios menos dañoso. [...] Este fue el primero que me habló en vuestro Dios y en que me hiciesse cristiano y tomasse vuestra religión. [...] Doctrinóme éste e instruyóme en las cosas de la fe, aunque confusa y cortamente, y sin fundamento ni medios para ello, y assi reçebí lo que no entendí, que fue el baptismo y fe de Jesucristo. [...] Cierto, yo tenía desseo de saber, no lo que no me convenía sino lo necessario para saber ser hombre; y para este effecto me deparó Dios un amo mejor que yo le supiera pedir y dessear, que fue un hombre que llamáis ermitaño, vestido pobrementemente de su voluntad y que todo lo que vosotros amáis y procuráis, éste lo tenía en desprecio. Era hombre de sancta vida y costumbres religiosas; temía a Dios y sólo buscaba el cielo. Entendí entonçes que había entre vosotros buenos y malos, y que no era todo desconcierto como yo pensaba. Aborrescía este buen varón vuestras malas obras, y los daños que nos hacíades con lastimeras lágrimas los llorava, consolando la gente de mi nacion doquiera los vía padesçer, anunciándonos que Dios se apiadará de nosotros y cessará su castigo si le llamamos y le queremos conoscer y servir. Por ser este hombre bueno y justo, sentí que le perseguíades y que era de vosotros desamado por lo que decía y hacía en favor de los naturales deste miserable reino. Pues como éste

viесе voluntad y disposición en mí començó a enseñarme el camino verdadero y a instruirme en la sancta fee de Cristo. Dióme a comer manjar de doctrina, que hasta entonces yo no le había gustado ni aun sabía que de tal cosa eran capaces los hombres. Dióme tal doctrina cual él era, y todo con tanta charidad y amor de Dios y del próximo que cada veç que deste hombre me acuerdo no se pueden mis ojos contener sin llorar su ausencia y muerte. Llevóle Dios para sí, que de tal hombre no era digna esta tierra.

Fuente: A. Vian Herrero, *El indio dividido. Edición crítica de los «Coloquios de la verdad» de Pedro de Quiroga*, Madrid/Fráncfort, 2009, pp. 388-390, 392-394. — *Bibliografía:* M. M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima, 1981; F. Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, 1953.

239. *México: debates en torno a un colegio para indios (hacia 1570)*

En 1536, los primeros franciscanos de México fundaron colegios con el fin de enseñar a los hijos de los nobles indios a leer y a escribir, latín, gramática y retórica, lógica y filosofía, música y medicina indígena. El objetivo inmediato consistió sin duda en averiguar sencillamente la capacidad de aprendizaje de los indios. Pero también abrigaban, seguramente, a largo plazo, el sueño de ir formando un clero indígena. El proyecto fue objeto de controversia desde el primer momento. Pero, tras el proceso contra don Carlos (*v.* la fuente 237), los franciscanos tuvieron claro que incluso los indios mejor dotados para la gramática se inclinaban más por el matrimonio que por el celibato, tal como el obispo Juan de Zumárraga hiciera constar en 1540, en una carta dirigida a Carlos V, en la que, por esta razón, ponía a disposición el colegio Santiago Tlatelolco (Ciudad de México). En las décadas de 1540 y 1560 sufrió este colegio continuos ataques por parte de los antiindigenistas entre los mismos franciscanos. A partir de 1546, los franciscanos dejaron la dirección del mismo a los nativos. Pero, debido a los malos resultados, se vieron obligados en 1570 a hacerse nuevamente cargo de él o, más bien, a fundarlo de nuevo. Siguió existiendo hasta entrado el siglo xvii, pero apenas pudo proporcionar algún sacerdote a la Iglesia de México (hay excepciones, pero la investigación es hasta ahora poco clara al respecto). Sahagún, que fue desde el principio profesor en este colegio y que apreciaba mucho a los indios (*v.* la fuente 236), resume aquí los argumentos en pro y en contra.

Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar Gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias el arte de la Gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aun a hacer versos heroicos. [...] Como vieron que éstos iban adelante y aun que tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner muchas objeciones contra él, para impedirle. [...] Decían que, pues éstos no habían de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la Gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen, y también viendo la Sagrada Escritura entenderían en ella cómo los Patriarcas antiguos tenían juntamente muchas

mujeres, que era conforme a lo que ellos usaban, y que no querrían creer lo que ahora les predicásemos, que no puede nadie tener más que una mujer casado con ella *in facie ecclesiae*; otras objeciones de esta calidad ponían, a las cuales se les respondía que, puesto caso que no hubiesen de ser sacerdotes, queríamos tener sabido a cuánto se extendía su habilidad. [...] A los que decían que les dábamos ocasión de hereticar, se respondía que con no pretender aquello sino lo contrario, conviene a saber, que pudiesen entender mejor las cosas de la fe, y con esto estar sujetos a Príncipe Cristianísimo, estaba muy en la mano, cuando algo de esto pareciese, remediarlo.

Fuente: R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1986, pp. 344 s. — Bibliografía: Borges, *Historia I*, pp. 715-730; M. Cayota, *Siembra entre brumas*, Montevideo, 1990; L. Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, 1982; J. M. Kobayashi, *La educación como conquista*, México, 1985; F. Morales, *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, 1993; E. C. Frost, *La historia de Dios en las indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, 2002; Delgado, *Abschied*, pp. 191-234.

240. *Gerónimo de Mendieta: contra los sacerdotes nativos (1596)*

El franciscano Mendieta justifica aquí la negación de la ordenación sacerdotal a los indios y también de la entrada en la Orden. Los estatutos de los franciscanos eran a este respecto especialmente estrictos. También los primeros concilios prohibían a los indios, en su condición de cristianos nuevos, la ordenación y la pertenencia a las órdenes hasta la cuarta generación después de su conversión. Así lo hacían el I Concilio de México (1555) y el II de Lima (1567). En cambio, los terceros concilios de Lima (1582) y México (1585) son menos estrictos al respecto y —dependiendo de la interpretación— dejan incluso abierta la puerta a la ordenación de indios y mestizos en casos justificados. En el siglo xvii aumentan las intervenciones en favor de los indios. El obispo dominico Alonso de la Peña Montenegro mantiene en 1668, en su influyente manual para los párrocos de indios (*Itinerario para párrocos de indios*) que los decretos del III Concilio de Lima y las leyes de la Corona no sólo no prohíben la ordenación de los indios nacidos de matrimonios legítimos, sino que la tienen incluso por conveniente. Para él, los indios estaban capacitados para la ordenación sacerdotal y, en su calidad de nativos y expertos en la lengua y la cultura autóctonas, deberían incluso ser preferidos para ocupar las parroquias de indios. Este cambio de mentalidad condujo a que, sobre todo en México, recibiera la ordenación un considerable número de indios y mestizos, si bien la cifra de miles de indios que, según el jesuita criollo Francisco Javier Clavijero, habrían sido consagrados desde finales del siglo xvi hasta 1780 es seguramente exagerada.

«¿Pues qué es la causa porque a estos tales no se les ha de dar el hábito de la religión, no solamente para legos, más aún para sacerdotes, como en la primitiva Iglesia se elegían los gentiles y judíos nuevamente convertidos a la fe para sacerdotes y obispos? Antes parece sería esto de más provecho para la conversión y buena cristiandad de toda su nación, por saber ellos mejor sus lenguas para les predicar y ministrar en ellas más

propria y perfectamente. Y porque el pueblo tomaría y recibiría la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños.» A esto bastaba responder brevemente, confesando que así pasó en la primitiva Iglesia, y que entonces así convenía, porque Dios obraba con milagros en aquellos recién convertidos, y así eran santos, y se ofrecían luego al martirio por la confesión del nombre de Jesucristo. Mas en estos tiempos, la Iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo y enseñada con la experiencia de los muchos reveses que se han visto en los nuevos cristianos, tiene ordenado, por determinación de los Sumos Pontífices Vicarios de Cristo, que no se admitan a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión en sus estatutos. [...] Un gran letrado extranjero de los reinos de España que pasó a estas partes [Fr. Jacobo Daciano, de la antigua Dacia], confiado en su saber, presumió afirmar que esta nueva Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacros y hacerlos ministros de la iglesia. Y el doctísimo y religiosísimo padre Fr. Juan de Gaona lo convenció de su error en pública disputa, y lo obligó a que hiciese penitencia:

Fuente: G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* 2, Madrid, 1973, pp. 60-61 (lib. IV, cap. 23). — *Bibliografía:* J. B. Olaechea, «Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio»: *Revista Española de Derecho Canónico* 24 (1968), pp. 489-514; J. L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1972; P. Nettel Díaz, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604)*, México, 1989; L. González y González, *Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora (México), 1996; Borges, *Historia* I, pp. 261-279; R. V. de la Rosa, «Reinheit des Blutes», en M. Sievernich *et al.* (eds.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Maguncia, 1992, pp. 271-291; J. Specker, «Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert»: J. Beckmann (ed.), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Schoeneck/Beckenried, 1950, pp. 73-97; F. Zubillaga, «Intento de clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas»: *Anuario de Estudios Americanos* 26 (1969), pp. 426-469; W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika I: México, 1555-1897*, Paderborn, 1984; W. Henkel y J.-I. Saranyana, *Die Konzilien in Lateinamerika II: Lima, 1551-1927*, Paderborn, 2010.

II

1600-1800

A) IGLESIA Y MISIÓN EN LA SOCIEDAD COLONIAL

241. *Perú: conventos, hospitales y universidad en la Lima del Barroco (1629)*

Entre 1608 y 1622 recorrió Hispanoamérica el carmelita español y profesor de Teología Antonio Vázquez Espinosa (†1630). En su obra *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (1629) nos ha dejado una detallada descripción de la situación de la sociedad colonial del Barroco. Florecían los centros de las urbes; órdenes religiosas, masculinas y femeninas, levantaban sus conventos (*a*). Se construían hospitales para la atención de los pobres (*b*), y colegios y universidades para la formación de las élites criollas (*c*). En conjunto, Lima y Ciudad de México tenían el mismo nivel de vida de las ciudades españolas. La sociedad colonial era una sociedad de «castas» en la que cada cual tenía su sitio dentro del orden jerárquico-social: españoles, criollos (descendientes de los españoles nacidos en América), mestizos (mezcla de indios y españoles), indios, negros y mulatos en diversos grados. Hacia 1600 germina entre criollos e indios una identidad «americana» común (v. los textos 259-262) que en torno a 1800 llevaría a las luchas por la independencia. En la sociedad colonial del Barroco se fragua asimismo —en el arte sacro, en fiestas y procesiones, en congregaciones, hermandades y peregrinaciones— aquella forma de cristianismo católico que sigue siendo hasta hoy característica de la religiosidad popular latinoamericana.

a) Sobre los conventos

Tiene esta famosa ciudad [Lima] insignes conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús. [...]

[La Compañía de Jesús] tiene congregación de sacerdotes a que con conocido ejemplo acude el Cabildo Eclesiástico, otra congregación de estudiantes, otra de seglares en que hay 800 honores de todos estados de la república. [...] Otra congregación hay de niños de la dicuria. [...]

Hay otra congregación de indios y otra de negros, y todas éstas se juntan los domingos después de mediodía en capillas diferentes, donde después de algún rato de lectura espiritual que en público se lee tienen su plática; y algunos días el padre que les tiene a su cargo convida a otros para que tengan la conferencia espiritual, y porque los esclavos que tienen los caballos que son muchos, y están en la calle delante de las puertas del colegio de San Pablo, no queden sin la buena doctrina y enseñanza, sale un padre y puesto en un lugar alto les hace su plática. Todas estas congregaciones en particular la de los seglares, que es el título de la expectación, hacen cada mes su fiesta y comunión, descubierto el Santísimo Sacramento con notable grandeza de adorno y curiosidad. [...]

Tiene esta ciudad seis famosos e insignes monasterios de religiosas, así por sus templos como por el número grande de religiosas, todos sujetos al ordinario con clausura, que son: el de la Encarnación canónicas regulares [...] el monasterio de la Concepción hábitos blancos y mantos azules con la insignia e imagen de Nuestra Señora al pecho una y otra en el manto al hombro; guardan la regla de San Francisco [...] el monasterio de la Santísima Trinidad del Orden de San Bernardo. [...] Fundóse después el de Santa Clara a que ayudó el celo del santo Arzobispo don Toribio Alfonso de Mogrovejo. [...] Síguese el de las Descalzas de San José de la Concepción que guarda la misma regla de San Francisco. [...] El último en fundación y no en grandeza es el de Santa Catarina de Siena del Orden y regla de Santo Domingo.

b) Sobre los hospitales

No menos piadosa, antes peregrina en el mundo la Hermandad de la Caridad y hospital que abraza e incluye en sí grandezas de caridad en sí; tiene dentro de su clausura hospital insigne de pobres mujeres enfermas; recogimiento y seminario sin segundo de colegiales doncellas pobres. [...] No es de menos importancia para la educación de las niñas, el recogimiento y monasterio del Orden de Nuestra Señora del Carmen y gloriosa Virgen Santa Teresa. [...] Críanse en este recogimiento hijas de personas principales. [...] El hospital de san Andrés [...] puede competir con los mejores del mundo, porque sin límite recibe y sin favores humanos los enfermos de todas enfermedades, que por salas diferentes se reparten [...] tiene cantidad de esclavos y esclavas para el servicio de los pobres [...] hay [salas] para más de 500 camas y regalo de los enfermos. [...] El famoso hospital de Santa Ana lo fundó el piadosísimo don Jerónimo de Loaysa, primero arzobispo del Perú, para la cura de los indios [...] puede dar lo necesario a mil camas, y como los indios están acostumbrados a sus comidas de maíz y yerbezuelas sazonadas con agi o pimienta, se les adereza a su modo. [...] Hay otro hospital llamado del

Espíritu Santo donde se curan los marineros. [...] El hospital de San Diego es de los hermanos de la religión de Juan de Dios, en el cual se curan convalecientes y viejos.

c) Sobre la Universidad

La Universidad y escuelas reales es tan insigne que no envidia a ninguna del mundo, así por ser sus fundadores el emperador Carlos V y después Felipe II ambos de gloriosa memoria, que la aumentaron, ennoblecieron y enriquecieron, con los mismos privilegios que la de Salamanca, dotando sus cátedras, las de prima a 1.000 pesos ensayados de renta, y la de vísperas a 600. Hay cátedras de teología escolástica, de escritura, de leyes, de cánones, todos de prima y vísperas, de instituta, de código, de decreto, tres de filosofía, una de lengua de los indios para enseñanza de los sacerdotes que hubieran de ser sus párrocos o doctrineros, que primero que se admiten, sacan a probación y certificación del catedrático de la lengua. Los catedráticos, casi los más son naturales de las Indias y en particular de esta ciudad. [...] El Claustro de esta Universidad es grave porque tiene más de 80 doctores y maestros y los de la Real Audiencia se incorporan [...] pero lo más excelente es el anfiteatro donde tienen los actos y conclusiones generales, por ser muy grande y majestuoso [...] díceseles [a los graduados] misa y acabada, desde la cátedra el doctor más moderno de la Facultad da el vejamen y el maestro-escuela el grado como se da en Salamanca.

Fuentes: (a) A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* 2, Madrid, 1992, pp. 594-603; (b) *Ibid.*, pp. 603-607; (c) *Ibid.*, pp. 607-608. — *Bibliografía:* Borges, *Historia* I, pp. 699-714, 761-778; P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Madrid, 1987; B. Velasco, «El P. Antonio Vázquez de Espinosa en América»: *Misionaria Hispánica* (Madrid) 15 (1958), pp. 169-217; L. Schell Hobermann, S. M. Socolow (eds.), *Cities & society in colonial Latin America*, Albuquerque, NM, 1986.

242. México: el culto a la Virgen de Guadalupe (1649)

«El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.» Tal es el lamento de un canto azteca inmediatamente después de la conquista de México por Hernán Cortés (v. la fuente 221). También el diálogo religioso de 1524, entre los primeros doce franciscanos de México y los sacerdotes y nobles aztecas, está teñido por la amarga queja de estos últimos (v. la fuente 235). Toribio de Benavente (Motolinía), uno de estos franciscanos, no veía, en vista del dramático choque entre españoles y aztecas y según la humana capacidad de juicio, posibilidad alguna de evangelización, a menos que Dios hiciera un milagro. Éste tuvo lugar, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531, en la colina de Tepeyac, situada al norte de México-Tenochtitlán, donde antes estaba el templo dedicado a la diosa Tonantzin Cihuacóatl («Nuestra venerada Madre la Mujer Serpiente»): una virgen de tez oscura se apareció cuatro veces al indio bautizado Juan Diego Cuauhtlatoatzin («águila hablante») y expresó el deseo de que fuera a ver al obispo (el franciscano Juan de Zumárraga) y le dije-

ra que se le erigiese allí a ella, la siempre Virgen María, un santuario. Cuando por tercera vez comparecía Juan Diego ante el obispo se produjo el milagro de la grabación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en su tilma. Nació así en México el «acontecimiento guadalupano», que sólo tiene en común el nombre con la tradición de Extremadura, de donde procedían algunos de los primeros franciscanos. Aun cuando éstos se mostraran escépticos, pues sospechaban que los indios sólo querían seguir adorando, en la figura de Nuestra Señora de Guadalupe, a su antigua diosa Tonantzin, se grabó profundamente en la memoria de los mexicanos como elemento constitutivo de su identidad nacional y católica. Decisiva al respecto fue la nueva visión que difundieron, en el «mariano» siglo xvii, los cuatro «evangelistas de Guadalupe» —los criollos Miguel Sánchez (†1674), Lasso de la Vega (†1660?), Luis Becerra Tanco (†1672) y el jesuita Francisco de Florencia (†1695)—. En el acontecimiento guadalupano no veían sincretismo, sino la expresión de una muy especial preferencia de Dios por México (v. el texto 262). El relato sobre la aparición no se hizo pública hasta 1649. El 31 de julio de 2002 se proclamó santo al indio Juan Diego en Ciudad de México.

Diez años después de sojuzgada la ciudad de México, ya por tierra la flecha y el escudo, [acabada la guerra], ya por doquier sosegados sus aguas y sus montes, [las ciudades], así como brotó, ya macolla, ya revienta sus yemas la adquisición de la verdad, el conocimiento de Quien es causa de toda vida: el verdadero Dios. Entonces, en el año 1531, a los pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un caballero indio, pobre pero digno, su nombre era Juan Diego, casateniente, por lo que se dice, allá en Cuautitlán, y, en lo eclesiástico, todo aquello era aún jurisdicción de Tlalotelco.

Era sábado, muy de madrugada, lo movía su interés por Dios [respondiendo a] su insistente llamada. Y cuando vino a llegar al costado del cerrito, en el sitio llamado Tepeyac, despuntaba ya el alba. Oyó claramente sobre el cerrito cantar, como cantan diversos pájaros preciosos. Al interrumpir su gorjeo, como que les coreaba el cerro, sobremanera suave, agradabilísimo, su trino sobrepujaba al del coyoltótotl y del tzinizcan y al de otras preciosas aves cantoras. [...]

Y tan pronto como cesó el canto, cuando todo quedó en calma, entonces oye que lo llaman de arriba del cerrito, le convocan: «Mi Juanito, mi Juan Dieguito». En seguida, pero al momento, se animó a ir allá a donde era llamado. [...] Y al llegar a la cumbre del cerrito, tuvo la dicha de ver a una Doncella, que por amor a él estaba allí de pie, la cual tuvo la delicadeza de invitarlo a que viniera juntito a Ella. Y cuando llegó a su adorable presencia, mucho se sorprendió por la manera que, sobre toda ponderación, destacaba su maravillosa majestad: sus vestiduras resplandecían como el sol. [...] Ante su presencia se postró. Escuchó su venerable aliento, su amada palabra, infinitamente grata, aunque al mismo tiempo majestuosa, fascinante, como de un amor que del todo se entrega. Se dignó decirle: «Escucha bien, hijito mío el más pequeño, mi Juanito: ¿A dónde te diriges?» [...]

»Ten la bondad de enterarte, por favor pon en tu corazón, hijito mío el más amado, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, y tengo el privilegio de ser Madre del verdaderísimo Dios, de Ipalnemohuani [Aquel por quien se vive], de Teyocoyani [del Creador de las personas], de Tloque Nahuaque [del Dueño del estar junto a todo y del abarcarlo todo], de Ilhuicahua Tlaltipaque [del Señor del Cielo y de la Tierra]. Mucho quiero, ardo en deseos de que aquí tengan la bondad de construirme mi templecito, para allí mostrárselo a Ustedes, engrandecerlo, entregárselo a Él, a Él que es todo mi amor, a Él que es mi mirada compasiva, a Él que es mi auxilio, a Él que es mi salvación. Porque en verdad yo me honro en ser madre compasiva de todos Ustedes, tuya y de todas las gentes que aquí en esta tierra están en uno, y de los demás variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión. Porque allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores. Y para realizar con toda certeza lo que pretende Él, mi mirada misericordiosa, ojalá aceptes ir al palacio del Obispo de México, y le narres cómo nada menos que yo te envío de embajador para que le manifiestes cuán grande y ardiente deseo tengo de que aquí me provea de una casa, de que me levante en el llano mi templo. Absolutamente todo, con todos sus detalles, le contarás: cuanto has visto y admirado, y lo que has oído.»

Fuente: <http://www.virgendeguadalupe.org.mx/Apariciones.htm> (v. otras versiones en R. Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, 1995, pp. 171-176). — *Bibliografía:* D. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, 2002; A. Castillo, *La Diosa de las Américas. Escritos sobre la Virgen de Guadalupe*, Nueva York, 2000; F. González et al. (eds.), *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, 2000; E. Chávez, *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego. The historical evidence*, Lanham, MD, 2006; A. García Samper, *El santo Juan Diego. El mensajero indígena de la Virgen de Guadalupe*, México, 2002; S. V. Elizondo, *Guadalupe. Mother of the new creation*, Maryknoll, NY, 1997; J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, 1977.

243. México: debate en torno al saber de la mujer (1690-1691)

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), llamada «la décima musa de México», fue una mujer de agudo entendimiento y brillante e incisiva pluma. Es, sin duda, una de las grandes poetisas del mundo de habla española. Fue admirada en el México del Barroco, pero al mismo tiempo se intentaba ponerla en su sitio como mujer. En 1690 se publicó su escrito polémico *Carta atenagórica*, en el que criticaba un sermón del famoso padre jesuita portugués António Vieira (1608-1697), quien, remitiéndose a san Pablo, reprendía a las mujeres. El escrito dio lugar a una carta del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, fechada el 25 de noviembre de 1690 bajo el seudónimo de sor Filotea de la Cruz, que simultáneamente dedicaba alabanzas y reproches a sor Juana Inés (a). Ésta escribió a continuación una «Respuesta a Sor Filotea», de la que procede el texto b, defendiendo

el derecho de la mujer al estudio y a participar en las disputas eruditas. Este debate del México barroco se nos antoja hoy muy moderno.

a) Sor Filotea de la Cruz: el conocimiento que conviene a una mujer (1690)

No apruebo la vulgaridad de los que reprueban a las mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio, no sin alabanza de San Jerónimo. Es verdad que dice San Pablo que las mujeres no enseñen, pero no manda que las mujeres no estudien para saber; porque sólo quiso prevenir el riesgo de elación en nuestro sexo, propenso siempre a la vanidad. A Sarai la quitó una letra la Sabiduría Divina, y puso una más al nombre de Abram, no porque el varón ha de tener más letras que la mujer, como sienten muchos, sino porque la *i* añadida al nombre de Sara explicaba temor y dominación. Señora mía se interpreta Sarai; y no convenía que fuese en la casa de Abraham señora la que tenía empleo de súbdita.

Letras que engendran elación, no las quiere Dios en la mujer; pero no las reprueba el Apóstol cuando no sacan a la mujer del estado obediente. [...] No pretendo, según este dictamen, que V. md. mude el genio renunciando los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo. [...] Mucho tiempo ha gastado V. md. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros.

b) Sor Juana Inés de la Cruz: respuesta a sor Filotea (1691)

No hay duda de que para la inteligencia de muchos lugares [de la Sagrada Escritura] es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios y aun maneras de hablar de aquellos tiempos y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras. [...]

Todo esto pide más lección de lo que piensan algunos que, de meros gramáticos, o cuando mucho con cuatro términos de Súmulas, quieren interpretar las Escrituras y se aferran del *Mulieres in Ecclesia taceant* [1 Co 14, 34], sin saber cómo se ha de entender. Y de otro lugar: *Mulier in silentio discat* [1 Tm 2, 11]; siendo este lugar más en favor que en contra de las mujeres, pues manda que aprendan, y mientras aprenden claro está que es necesario que callen. Y también está escrito: *Audi Israel, et tace* [Dt 27, 9]; donde se habla con toda colección de los hombres y mujeres, y a todos se manda callar, porque quien oye y aprende es mucha razón que atienda y calle. Y si no, yo quisiera que estos intérpretes y expositores de San Pablo me explicaran cómo entienden aquel lugar: *Mulieres in Ecclesia taceant*. Porque o lo han de entender de lo material de los púlpitos y cátedras, o de lo formal de la universalidad de los fieles, que es la Iglesia. Si lo entienden de lo primero (que es, en mi

sentir, su verdadero sentido, pues vemos que, con efecto, no se permite en la Iglesia que las mujeres lean públicamente ni prediquen), ¿por qué reprenden a las que privadamente estudian? Y si lo entienden de lo segundo y quieren que la prohibición del Apóstol sea transcendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a las mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida, la monja de Ágreda y otras muchas?

Fuentes: (a) *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV: Comedias, sainetes y prosa*, ed. de A. G. Salceda, México, 1957, p. 695; (b) *Ibid.*, pp. 466, 467. — *Bibliografía:* O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe (Obras completas 5)*, México, 2001; J. C. B. y E. L. Webster (eds.), *The Church and women in the Third World*, Filadelfia, 1985; S. Merrim (ed.), *Feminist perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, 1991; M. Knaster, *Woman in Spanish America. An Annotated Bibliography from Pre-Conquest to Contemporary Times*, Boston, 1977; A. Pérez-Amador Adam, *La ascendente estrella. Bibliografía de los estudios dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo xx*, Madrid/Fráncofurt, 2007; L. Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México*, México, 1983; H. Wustmans, «*Und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte*», Fráncofurt, 2001.

244. *La misión en el Barroco*

En la época barroca, la misión tenía dos metas esenciales: por un lado, la erradicación de las formas de la «idolatría» amerindia que habían pervivido después de la primera evangelización; por otro, el afianzamiento del cristianismo indio mediante catequesis y visitas pastorales. En el curso de la primera evangelización se había destruido la religiosidad pagana manifiesta (templos, ídolos, ritos públicos). Ahora se trataba de descubrir y erradicar asimismo la «idolatría» oculta, es decir, el sincretismo o la religiosidad yuxtapuesta. En el siglo xvii, estas campañas se desarrollaron sobre todo en los Andes, mientras que en Centroamérica habían tenido lugar más bien a finales del xvi. Las numerosas instrucciones para la erradicación de la «idolatría», entre las que destacan las del jesuita Pablo José de Arriaga (†1622), contienen también precisas descripciones de la misma, y constituyen una fuente de primer orden para la investigación de las religiones amerindias y de los sincretismos posteriores a la primera evangelización. De acuerdo con la mentalidad de aceptar «tanto lo uno como lo otro», los indios se mostraron dispuestos por lo general a asumir el cristianismo; pero, comprensiblemente, no querían apartarse de sus antiguas costumbres (a). El texto b responde, en cambio, al típico informe de la visita pastoral de un obispo del Barroco: se elogia la piedad cristiana de los indios sencillos, incluso se la idealiza, y se denuncia la opresión que sufren bajo el sistema colonial. Su autor, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) fue obispo de Puebla y, temporalmente, virrey de México. Recientemente ha sido beatificado. El informe está dirigido al rey.

a) P. J. de Arriaga: la mentalidad de aceptar «tanto lo uno como lo otro» que muestran los indios (1621)

Otro error y más común que el pasado [los indios creían y decían que sus *Huacas* o «ídolos» eran para ellos lo mismo que la imágenes de los santos para los cristianos], es que pueden hacer a dos manos y acudir a

entrambas a dos cosas. Y así sé yo dónde de la misma tela que habían hecho un manto para la imagen de Nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la *Huaca*, porque sienten y dicen que pueden adorar a sus *Huacas* y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las *Huacas* y hacelles sus fiestas y venir a la iglesia y oír misa, y confesar y aun comulgar.

b) J. de Palafox y Mendoza: de la piedad y la vida de los indios (1640)

No hay casa por pobre que sea que no tenga su oratorio, que ellos llaman santo cali, que es aposento de Dios y de los santos, y allí tienen compuestas sus imágenes; y cuanto pueden ahorrar de su trabajo y sudor, lo gastan en estas santas y útiles alhajas, y aquel aposento está reservado para orar en él y retirarse cuando comulgan con grandísima reverencia y silencio. Un día antes que comulguen, señaladamente las indias, ayunan rigurosamente, y deseando que a la pureza del alma corresponda la del cuerpo, se ponen ropa limpia y se lavan los pies, porque han de entrar descalzos en la iglesia; y cuando vuelven de estar en ella, perfuman los santos de su casa en señal de reverencia; y aquel día, o se encierran a rezar delante de ellos, o se están todo el día en las iglesias, o visitan los templos de la ciudad o lugar donde se hallan, y todo esto con grande humildad y devoción, que nos da que aprender a los ministros de Dios. [...] La devoción y puntualidad en el rezar y decir la doctrina en voz alta es notable, y al irse a cantar la misa; y la división con que están en las iglesias, apartados los hombres de las mujeres, asistiendo con admirable reverencia en los templos, los ojos bajos, el silencio profundísimo, las humillaciones y genuflexiones concertadas, las postraciones tan uniformes y la orden tan grande, que dudo mucho que haya religión tan perfecta y observante, que este exterior culto con mayor humildad le ejercite y ofrezca. [...]

Y lo que es más admirable en mi sentimiento, Señor, es que siendo tan pobres en su uso y afectos estos naturales indios, y tan desnudos, son los que visten y enriquecen el mundo, y, en las Indias, todo lo eclesiástico y secular. Porque su desnudez, pobreza y trabajo, sustenta y edifica las iglesias, hace mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones, y a ellos se les debe gran parte de la conservación de lo eclesiástico. Y cuanto a lo secular, su trabajo secunda y hace útiles las minas, cultiva los campos, ejercita los oficios y artes de la república, hace poderosos los de justicia, paga los tributos, causa las alcabalas, descansa y alivia a los magistrados públicos, sirve a los superiores, ayuda a los inferiores, sin que haya cosa alguna desde lo halto hasta lo bajo, en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias; y si se acabasen los indios, se acabarían del todo las Indias, porque ellos son los que las conservan a ellas y como abejas solícitas labran el panal

de miel para que otros se lo coman, y como ovejas mansísimas ofrecen la lana para cubrir ajenas necesidades, y como pacientísimos bueyes cultivan la tierra para cubrir ajeno sustento.

Fuentes: (a) Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, en F. Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, pp. 191-277, p. 224; (b) G. García (ed.), *Documentos muy raros para la historia de México*, México, 1982, pp. 635-636, 648. — *Bibliografía:* (a) Delgado, Gott, pp. 193-224; Delgado, *Abschied*, pp. 113-190; P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima/París, 1971; M. M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, Lima, 1981; K. Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, NJ, 1997; (b) R. Fernández Gracia (ed.), *Palafox*, Pamplona, 2001; M. Galí Boadella (ed.), *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Puebla, 2004; J. P. Salazar Andreu, *Juan de Palafox y Mendoza*, México, 2003; Ch. E. Ph. Simmons, *Juan de Palafox y Mendoza. Reforming Bishop, 1640-1649*, Pullman, WA, 1966; C. Álvarez de Toledo, *Politics and reform in Spain and New Spain. The life and thought of Juan de Palafox, 1600-1659*, Oxford, 2000.

B) VOCES INDIAS Y MESTIZAS

245. *Oración matinal de los quechuas evangelizados (hacia 1600)*

Los misioneros tradujeron textos fundamentales de la fe y piedad cristianas a las distintas lenguas indígenas. Pero también predicaron en las lenguas de los nativos y crearon nuevos cánticos y oraciones en los que se aproximaban a la mística de la naturaleza de los indios y trataban de canalizarla desde un punto de vista cristiano. Al mismo tiempo, estimularon iniciativas indias en este sentido. El texto que sigue es, por ejemplo, un himno o versión en salmo procedente del ámbito quechua. A principios del siglo xx se recopilaron 105 himnos de este tipo tomados de la tradición oral. Son de un lirismo sencillo e impresionante y encajan magistralmente en la tradición poética de la lengua quechua.

Ha amanecido el Universo, y sacudido su resplandor, rinde homenaje a Dios.

Ya el Mundo, arrojando las nubes grises, ha abierto su manto negro para rendir homenaje a su Creador.

Ya el Rey de las estrellas, el ardiente Sol, empieza a lanzar su luz; y tendiendo su cabellera dorada en el universo, rinde homenaje a su Hacedor.

Y parecido el Sol, las montañas se visten de luz; ríen, para adorar a su Dios.

Y con el soplo de los vientos, los árboles se juntan, y agitan sus ramas hacia el alto cielo, rindiendo homenaje a su Dios.

Y en los árboles frondosos se han posado los pájaros, y desde los más grandes hasta los más pequeñuelos, abren sus picos hacia el alto cielo, y cantan en tropel rindiendo homenaje a su Creador

[...]

y los grandes árboles de las quebradas florecieron de nuevo para rendir homenaje a su Dios.

Las culebras han arrojado su añosa piel.

Y el agua y los torrentes han fundido las rocas duras y la salvaje vicuña se ha tornado mansa criatura para adorar en la aurora al Creador.

Sólo el hombre no ha cambiado sus vestiduras, no se ha hermo-seado para recibir a su Dios, siendo el único que vive en la morada del Creador.

Sólo el hombre no se ha engalanado en la aurora a pesar de que es semejante a Dios.

Sólo el hombre no recuerda sus pecados del día y de la noche, no siente la tristeza de sus culpas y se niega a purificar su vida.

Sólo el hombre no escucha que debe purificarse para adorar a Dios en todo el Universo.

Nuestro corazón sabe que viviendo en la corrupción Dios nos abandonará en la impureza.

Y la palabra de Dios es oída por todo lo creado; por la piedra y las yerbas, por las bestias y los árboles; sólo el hombre huye de la voz divina.

Y ahora, mi Dios, mi Hacedor, mi Salvador, ¿con qué boca he de adorarte yo, tu criatura errante y pecadora, siendo Tú la Excelsa Hermosura?

¿Con qué lengua he de bendecirte, siendo huérfano y errante?

Y Tú, que eres el manantial de la ternura, escógeme para ser en este mundo temeroso tu creyente, el que oye tu voz. ¡Limpia mi palabra impura, desata mi lengua encadenada, para ser con tus ángeles el adorador de tu grandeza y bendecirte por la eternidad de la eternidad!

Fuente: J. M. Arguedas, «Notas para el estudio de las fuentes indígenas del arte peruano»: *Historia. Revista peruana de cultura* 10 (abril-junio de 1945), Lima, pp. 226-228. — *Bibliografía:* Delgado, *Abschied*, pp. 79-112; R. Konetzke, «Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas»: *JGSLA* I (1964), pp. 72-116; J. Lara, *La poesía quechua*, México, 1979; J. A. Lira, *Himnos quechuas católicos cuzqueños*, Lima, 1955; C. A. Sandoval y S. M. Boschetto-Sandoval (eds.), *J. M. Arguedas, Reconsiderations for Latin American cultural studies*, Athens, OH, 1998.

246. *El Inca Garcilaso de la Vega: los incas buscaban al Dios verdadero (1609)*

La habitual demonización de las religiones indias por parte de los misioneros, que incluso consideraban una «parodia» diabólica de la religión verdadera las analogías que presentaban con el cristianismo (así lo mantenía la *opinio communis* del teólogo y misionero en Perú José de Acosta hacia 1590, v. la fuente 222), despertó en los mestizos e indios cultos el deseo de rehabilitación apologética de las culturas y las religiones de sus antepasados. El autor, hijo de un capitán español y de una princesa inca, trata aquí de presentar a los incas como

adoradores del Dios verdadero, aunque desconocido, y recomienda a los misioneros que denominen al Dios cristiano con el nombre del gran Dios inca, como se había hecho durante la evangelización de Europa en la Antigüedad al utilizar nombres griegos o latinos.

Los reyes Incas y sus *amautas*, que eran los filósofos, rastrearon con lumbré natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacamac; es nombre compuesto de *pacha*, que es mundo universo, y de *camac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima; Pachacamac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo [...] Esta verdad que voy diciendo que los indios rastrearon con este nombre, y se lo dieron al verdadero Dios Nuestro, la testificó el demonio, mal que le pesó, aunque en su favor, como padre de mentiras, diciendo verdad disfrazada con mentira, o mentira disfrazada con verdad: que luego que vió predicar nuestro santo Evangelio, y vió que se bautizaban los indios, dijo a algunos familiares suyos en el valle, que hoy llaman Pachacamac, por el famoso templo que allí edificaron a este dios no conocido, que el Dios que los españoles predicaban y él era todo uno; como lo escribe Pedro Cieza de León [...] El cual en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacamac era todo uno, dijo verdad; porque la intención de aquellos indios fué dar este nombre al sumo Dios que da vida y ser al universo, como lo significa el mismo nombre; y en decir que él era el Pachacamac mintió, porque la intención de los indios nunca fué dar este nombre al demonio, que no le llamaron sino Çupay, que quiere decir diablo; y para nombrarle escupían primero en señal de maldición y abominación [...] Los indios no saben de suyo, o no osan dar la relación de estas cosas, con la propia significación y declaración de los vocablos, viendo que los cristianos españoles las abominan todas por cosas del demonio; y los españoles tampoco advierten en pedir la noticia de ellas con llaneza, antes las confirman por cosas diabólicas, como las imaginan; y también lo causa el no saber de fundamento la lengua general de los incas para ver y entender la deducción y composición, y propia significación de las semejantes dicciones; y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Ticiviracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco [...] Pero si a mí que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: Pachacamac, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste; y todos los demás que los historiadores dicen son generalmente improprios, porque o no son del general lenguaje, o son corruptos con el lenguaje de algunas provincias particulares, o nuevamente compuestos por los españoles.

Fuente: Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega 2, Madrid, 1960, pp. 43-44 (primera parte, lib. II, cap. 2). — *Bibliografía*: Delgado, *Abschied*, pp. 113-190; M. M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, Lima, 1981; M. M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, Lima, 1991; F. G. Crowley, *Garcilaso de la Vega, el Inca and his sources in Comentarios reales de los Incas*, La Haya, 1971; L. A. Ratto, *Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, 1964.

247. *Un sacerdote maya: el cristianismo como comienzo de todos los males (siglo xvii)*

Los sacerdotes y hechiceros indios fueron, como es natural, los peores enemigos de los misioneros, ya que éstos los combatieron y les arrebataron su poder. El presente texto de un sacerdote maya del siglo xvii —muy logrado desde un punto de vista retórico— tiene al cristianismo por el comienzo de todos los males acaecidos tras la conquista y la evangelización. Con motivo del V Centenario del Descubrimiento (1992), muchos teólogos de la liberación lo citaron mostrándose de acuerdo con él, sin tener en cuenta su peculiaridad literaria ni la intención que movía a su autor. Sugiere, de hecho, distintas vías de interpretación —reproche a la propia clase sacerdotal maya por su fracaso en la interpretación de los signos en el tiempo de la conquista, sincretismo tras la introducción del cristianismo y quiliastro nativista— y debe leerse con actitud crítica, si no se quiere que, con el pretexto de la perspectiva de las víctimas, se cree un culto indiferenciado de los vencidos (victimismo).

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el «Cristianismo». Porque los «muy cristianos» llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ése fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la «limosna», la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los «padres», el principio de los caciques, los maestros de escuela y los fiscales. [...]

Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, puma de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero vendrá el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.

Fuente: Chilam Balam de Chumayel, ed. de M. Rivera, Madrid, 1986, p. 68. — *Bibliografía*: M. Gorissen, *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel*, Hamburgo, 1998; VV. AA., *Teología del tercer mundo. 1492-1992. La voz de las víctimas (Concilium 26)* (1990); M. M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, Lima, 1991; Borges, *Historia II*, pp. 199-258.

248. *Cofradía india de la Virgen de Copacabana (1613)*

Al amparo de la evangelización se sustituyeron de múltiples maneras los «ídolos» indios por el Dios cristiano, la Virgen y las imágenes de los santos. Para el éxito de este método

de sustitución desempeñó un papel importante el hecho de que, en torno a 1600, las artes plásticas estaban en gran medida en manos de indios y mestizos. Al principio, los cristianos españoles contemplaron con desconfianza sus obras, porque temían que los nuevos cristianos indios no trabajaran de acuerdo con las normas requeridas y que sus imágenes pudieran mostrar semejanza con sus antiguos dioses. Pero los artistas indios acabaron por imponerse con su «sincretismo». La devoción de Nuestra Señora de Copacabana junto al lago Titicaca procede de una historia semejante del año 1613 e introduce en la región andina el cambio en favor de una indianización de las artes plásticas. Este texto trata de las dificultades que tuvo un artista indio para conseguir que una imagen creada por él fuese reconocida por el obispo, debido a que no se ajustaba del todo a los cánones ibéricos. La última parte del texto, que no se incluye aquí, deja constancia de que el artista indio obtuvo finalmente reconocimiento, y su Virgen fue solemnemente entronizada en la iglesia de Copacabana. Los indios del lago Titicaca contaron a partir de ese momento con una imagen de su propia creación para la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana.

Luego fui a Choquisaca a pedir licencia del Señor obispo para ser pintor y tallar imágenes para la cofradía de Nuestra Señora; y le llevé una imagen de la Virgen pintada en tabla [...] con una petición en la que decía que quiero ser pintor y tallar imágenes de la Virgen; y me respondió que no quería darme la licencia para que fuera pintor ni para que tallara imágenes de la Virgen, y que si quería ser pintor que pintara la mona con su monico [...] y que si pintaba y tallaba imágenes de la Virgen él me castigaría muy bien. Yo salí diciendo Jesús, Santa María, válgame Dios con la Virgen su madre, pues me dijeron que su imagen no estaba bien y que les parecía como si fuera un hombre con sus barbas, y le sacaron muchas faltas, diciendo que no era la Virgen, y me dijeron de mal humor que dejara de hacerlo; después de haber visto la imagen de Nuestra Señora se rieron todos mucho, echando la culpa al pintor; cada español la tomaba en sus manos, la miraba y se reía; y me dijeron que los naturales no pueden hacer imágenes de la Virgen, ni pinturas; yo me quedé medio desmayado y desanimado, pues había llevado la imagen ante el obispo para que se riera de ella. Luego fuí a la iglesia a pedir la misericordia de Nuestro Señor para poder acertar al pintar la imagen de Nuestra Señora y todo lo demás. En mi oración pedí licencia para hacer esta obra y que me diese buena mano para tallar imágenes y para ser buen pintor.

Fuente: A. Ramos Gavilán, *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima, 1988, pp. 234-237. — *Bibliografía:* V. Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the sacred at Lake Titicaca*, Austin, TX, 1997; M. M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, Lima, 1991; Íd., *El sincretismo iberoamericano*, Lima, 1985; Delgado, *Abschied*, pp. 113-190; Borges, *Historia I*, pp. 593-614, 835-854.

249. *Crónica del indio Felipe Guamán Poma de Ayala (ca. 1615)*

El indio Felipe Guamán Poma de Ayala (1532?-1615?) creció bajo la protección de sacerdotes cristianos y fue ayudante o intérprete de Cristóbal de Albornoz, el visitador al que,

en torno a 1570, se le encargará la erradicación de la «idolatría» en los Andes. Posteriormente recorrió Poma de Ayala los Andes durante treinta años, «en busca de los pobres de Jesucristo», como él mismo dice. Durante sus periplos llevó a cabo, con papel y tinta, una personal campaña contra los corregidores (jueces provinciales de las colonias) corruptos, los encomenderos (señores casi feudales del sistema colonial) y los padres de doctrinas (párrocos de indios) para denunciar las situaciones de irregularidad y rehabilitar la cultura india, sojuzgada y en gran parte despreciada. Su obra, que consta de 1.200 hojas de un papel de muy buena calidad, de formato 14,5 x 20,5 cm, cosidas en cuadernos, estuvo desaparecida hasta 1908, y no se pudo imprimir hasta 1936. Aproximadamente un tercio de las hojas está ocupado por dibujos de pluma que dan valiosa noticia de los usos religiosos, las costumbres, la estructura social y las técnicas agrícolas del pasado prehispánico (tomo 1). Pero también se expone de manera crítica, desde el punto de vista indio, la conquista y la temprana sociedad colonial (tomo 2). La tercera parte (tomo 3) consta, por último, de un diálogo ficticio del autor con el rey de España, para presentarle sus buenos consejos con el fin de terminar con las penosas situaciones, pero también para proponerle a su propio hijo como virrey adecuado para el Perú. El texto *a* expone de manera crítica los desórdenes del tiempo de la conquista; *b* denuncia la explotación de los indios por parte de los párrocos de indios, que ocupaban a muchos sirvientes a los que maltrataban y que —a pesar del celibato— acosaban de tal modo a viudas y doncellas, que hubo que establecer en Lima una casa para los hijos de estos párrocos; *c* describe la participación activa de los indios en la vida de una comunidad parroquial o feligresía; *d* lamenta la opresión colonial. Los indios ocupaban diversos cargos en la Iglesia y, en ausencia del párroco, administraban la comunidad de manera independiente. Respetamos la ortografía, el léxico y la sintaxis del español de Poma de Ayala.

a) Sobre la conquista

Cada día no se hazía nada, cino todo era pensar en oro y plata y rriqueias de las Yndias del Pirú. Estauan como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos de juycio con la codicia de oro y plata. A ueses no comía con el pensamiento de oro y plata. A ueses tenían gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos. A cido como un gato casero quando tiene al rratón dentro de las uñas, entonces se huelga. Y ci no, ciempre azecha y trauaja y todo su cuydado y pensameinto se le ua allí hasta coxello; no para y ciempre buelbe allí. Ací fue los primeros hombres; no temió la muerte con el enterés de oro y plata. Pero son los desta uida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se uan al ynfierno. [...] Cómo los españoles se derramaron por todas las partes de la tierra deste rreyno de dos en dos y algunos, cada uno haziendo gente *yanaconas* [criados], yndios, buscando cada uno sus benturas. Y buscauan sus rremedios, haziendo muy grandes males y daños a los yndios, pidiéndoles oro y plata, quitándoles sus bestidos y comidas, los quales se espantaron por uer gente nueva nunca uista. Y ací se escondía y se huyían de los cristianos en todo el rreyno. [...] Cómo después de hauer conquistado y auer rrobado comensaron a quitar las mugeres y donzellas y desuirgar por fuersa. Y no queriendo, le matauan como a perros y castigaua cin temor de Dios ni

de la justicia. Ni auía justicia. Cómo los primeros españoles conquistó la tierra con sólo dos palabras que aprendió, decían «*Ama mucha. Noca Ynga*», que no tenga miedo que él era el *Ynga*. Decía a boses a los yndios y se huían de ellos por temor. Y no conquistó con armas ni derramamiento de sangre ni trauajo.

b) Sobre los abusos de poder de los párrocos de indios

Cómo los padres y curas de las dotrinas son muy coléricos y señores apsolutos y soberbiosos y tienen muy mucha grauedad que con el miedo se huyen los dichos yndios. Y de que no se acuerda los dichos saserdotes de que nuestro señor Jesucristo se hizo pobre y humilde para ajuntar y traer a los pobres pecadores y lleuallo a su sancta yglecia y dallí a su rreyno del cielo. Cómo los dichos padres y curas de las dotrinas tienen en su compañía a los dichos ermanos y a sus hijos o parientes o algún español o mestizo o mulato o tienen esclabos o esclabas o muchos yndios *yanaconas* o *chinaconas*, cozeneras, de que hazen daño. Y con todo esto dicho rrecresen muchos daños y rrobamientos de los pobres yndios destes rreynos. [...] Cómo los dichos padres y curas de las dichas dotrinas deste rreyno cada uno de ellos ocupan a los dichos yndios *mitayos*: dos yndios en la cocina, otro caualliroso, otro ortelano, otro portero, otro en la cocina. [...] Cómo los dichos padres de las dotrinas hilan y texen, apremian a las biudas y solteras, deziendo questá amanzebada con color de hazelle trauajar cin pagalle. Y en ello, las yndias hazen grandes putas y no ay rremedio. Y acá no se quieren casar porque ua tras del padre o del español. Y acá no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay rremedio.

c) Sobre el cristianismo indio

Las dichas yndias destes rreynos debotas cristiandad entran a los conuentos de monjas. Sauen leer, escriuir y música y custorera. Sauen labrar, cozer tanto como española, ladina y hazen puntas y lauandera limpias, panaderas, cozeneras, despenseras y demás oficio. Todo lo que sauen las españolas lo sauen y trauajan mejor que los hombres sauios y cristianas. [...] Los dichos yndios cristianos de auilidad tienen cargos de la yglecia, fiscal mayor y menor como los cantores. A falta y ausencia de los dichos padres, entierran los defuntos con su letanía y oraciones y rresponso. Las uísperas lo dizen com música cantadas y la salue rrezan a la madre de Dios. Y domingos y fiestas dizen las oraciones cantadas. Rezan todo lo dicho como cristiano, lo hazen en ausencia del dicho cura. Y cristiana bautiza, echando la agua de Dios a la cría desta suerte: «Yo te bautizo, Juan o Juana, en el nombre del Padre y del Hijo

y del Espíritu Sancto. Amén. Jesús», con lesencia de los muy yllustres yn Cristo obispos deste rreyno porque no se muera la criatura y baya al linbo cin bautismo en ausencia del dicho padre.

d) Sobre la opresión colonial en general

Que los dichos yndios temen del corregidor porque son peores que cierpes, come gente porque le come la vida y las entrañas y le quita hazienda como bravo animal. Puede más que todos y a todos le uense y lo quita en este rreyno y no ay rremedio. Y al encomendero lo temen porque es león; cogiendo, no le perdona con aquillas uñas y ser más bravo animal, no le perdona al pobre y no le agradese como ferós animales en este rreyno y no ay rremedio. Del padre de la dotrina, le temen los yndios porque son mañosos y sorras y licinciados que sauen más que la sorra de cogille y ciguille y rroballe sus haziendas y mugeres y hijas. [...] Y ancí destrúe en este rreyno a los pobres de los yndios y no ay rremedio. Del escrivano le teme los yndios porque es gato cazador, azecha y trauaja y lo coge y no le haze menear al pobre del rratón. Ancí sus haziendas de los pobres yndios lo azecha hasta cogello [...] y no ay rremedio del pobre de los yndios. De los españoles del *tanbo* [mesón], pasajeros que no temen a Dios ni a la justicia, lo temen los yndios porque son tigres, bravo animal. En llegando al *tanbo*, taca *mitaya*, toma *mitayo*, taca rrecaudo y serbicios y le toma ualor de dies pesos y se lo gasta y no le paga y no mira ci es alcalde o cacique prencipal o pobre yndio [...] y no ay rremedio de los pobres yndios. De los caciques prencipales que se hazen de yndio bajo, cacique y mandoncillos de dies yndios los cinco se hazen curaca, prencipal. Déstos temen los yndios pobres porque son rratones. Lo hurtan de día y de noche sus haziendas; cin que nadie lo cienta hurta y lo rroba [...] y no ay rremedio de los pobres yndios deste rreyno. Y ancí de la cierpe, león, tigre, sorra, gato, rratón, destos seys animales que le come al pobre del yndio, no le dexa menearse y le desuella en el medio y no ay menear. Y entre estos ladrones unos y otros entre ellos se ayudan y se faboresen.

Fuentes: (a) Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* 2, Madrid, 1987, pp. 380, 402; (b) *Ibid.*, pp. 594-596; (c) *Ibid.*, p. 882; (d) *Ibid.*, pp. 748-750. — *Bibliografía:* R. Adorno, *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Lima, 1992; M. López-Baralt, *Guamán Poma. Autor y artista*, Lima, 1993; Íd., *Icono y conquista. Guamán Poma de Ayala*, Madrid, 1988; G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, 1993; Delgado, *Ab-schied*, pp. 113-190.

C) LAS REDUCCIONES DE LOS JESUITAS Y SU FINAL

250. *Las reducciones de los jesuitas*

Las reducciones habían existido ya en el siglo xvi. Para los miembros de las órdenes misioneras, en especial para los franciscanos de México, eran una forma de conquista espiritual, es decir, de sometimiento y evangelización suaves y de reducción (latín: *reducere*) o sedentarización de tribus indias dispersas en montes y selvas o seminómadas. El propio Las Casas había puesto en práctica este método en el territorio de Vera Paz (Guatemala) (v. la fuente 232) en 1537. También la Corona consideraba adecuadas las reducciones y promulgó al respecto algunas leyes: por ejemplo, sobre la construcción de una iglesia en el centro del asentamiento, sobre las características que debería reunir el lugar en el que se fundara la reducción (agua, tierra y bosque, campos de labranza y pastos suficientes), o para prohibir que españoles (colonos y comerciantes), negros, mulatos o mestizos residieran y vivieran en las reducciones y aldeas de indios. Han pasado a la historia sobre todo las reducciones que a partir de 1610 establecieron los jesuitas en el territorio de los guaraníes —esto es: en la zona fronteriza y disputada entre la América española y la portuguesa— con el fin de practicar su método de conquista espiritual (a). Sólo pudieron desarrollarse debidamente a partir de 1641, tras la derrota de los «bandeirantes» o «paulistas», colonos portugueses del área de São Paulo, que una y otra vez atacaban las reducciones con el fin de esclavizar a los indios. El texto b contiene un informe del 10 de octubre de 1629, de los padres jesuitas Justo Mansilla y Simón Maceta, sobre una de estas razias. Ambos padres acompañaron a los indios prisioneros a São Paulo y se dirigieron luego a Bahía, para conseguir del gobernador general la liberación de todos los prisioneros y una compensación. Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767-1768, vivían en las reducciones, según estimaciones prudentes, unas 100.000 personas. Las opiniones siguen divididas en cuanto al juicio que merecen las reducciones de los jesuitas. Para unos constituyeron un «santo experimento» o una «utopía realizada», que, bajo las condiciones del colonialismo, condujo con la mayor delicadeza posible el cambio cultural de los guaraníes; para otros supusieron una teocracia clerical-paternalista, una especie de «campo de concentración religioso».

a) A. R. de Montoya: ¿Qué son las reducciones de los jesuitas? (1630)

[El padre Marcial de Lorenzana] Fundó la primera reducción que la Compañía hizo en aquella provincia [del Paraguay]: llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres, y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comunmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó. Llámase esta reducción San Ignacio, dista de la ciudad de la Asunción 25 leguas.

b) Paraguay: actos crueles de los «bandeirantes» (1629)

Durante cuarenta años, los habitantes de São Paulo se han burlado de las leyes del Rey, nuestro Señor, y las han ignorado, ofendiendo a Dios,

sin pensar en el castigo que les espera. En sus asaltos, continuamente toman prisioneros por la fuerza de las armas a indios libres e iguales y los llevan para tenerlos ellos mismos como esclavos o para venderlos. Hace poco [...] han atacado las reducciones de los padres jesuitas de la provincia del Paraguay, raptando a todos los que nosotros enseñamos la doctrina cristiana. [...] Muy grave en todo esto es que el santo Evangelio ha perdido estima y sus predicadores han cogido mala fama, de forma que no sólo se cierra la puerta para la predicación del Evangelio entre todos estos gentiles, sino que los indios incluso creen, que los hemos reducido bajo el pretexto de enseñarles la ley de Dios para entregarlos a los portugueses. Dicen que los hemos engañado, porque les hemos dicho siempre que estarían seguros entre nosotros y que los portugueses, que son también cristianos y súbditos del mismo rey, no harían ningún daño a los que vivieran con los padres, pues se trataría también de cristianos e hijos de Dios. Como un hecho tan abominable queda impune y no existen contramedidas eficaces, tengo la impresión de que nos veremos obligados a abandonar a estos gentiles, que, según el mandato de Su Santidad y de su Majestad, hemos reducido entre grandes trabajos y penas en los últimos años para instruirles en la doctrina cristiana.

Fuentes: (a) A. Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, 1989, p. 58; (b) R. M. Morse (ed.), *The Bandeirantes. The Historical Role of the Brazilian Pathfinders*, Nueva York, 1965, pp. 82-86. — *Bibliografía:* M. M. Marzal, *La utopía posible*, 2 vols., Lima, 1992-1994; B. Melià, *El Guaraní conquistado y reducido*, Asunción, 1988; Íd., *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay*, 2 vols., Estrasburgo, 1969; Íd., *El Guaraní. Experiencia religiosa*, Asunción, 1991; C. J. McNaspy, *Lost cities of Paraguay. Art and architecture of the Jesuit reductions, 1607-1767*, Chicago, 1982; A. Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. El «Estado» jesuita de los Guaraníes (1609-1768)*, México, 1996; F. J. Reiter, *They built Utopia. The Jesuit missions in Paraguay, 1610-1768*, Potomac, MD, 1995; P. Caraman, *The Jesuit Republic of Paraguay*, Londres, 1986; M. Haubert, «Indios y jesuitas en el Paraguay. Encuentro de dos mesianismos»: *Suplemento antropológico* (Asunción) 22 (enero de 1987), pp. 241-264; P. C. Hoffmann, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768*, Weissenhorn, 1994; K. Schatz, «Die Jesuitenreduktionen», en B. Schlegelberger y M. Delgado (eds.), *Ihre Armut macht uns reich*, Berlín, 1992, pp. 74-89; W. Reinhard, «Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert»: *HZ* 223 (1976), pp. 529-590; Borges, *Historia* I, pp. 535-548; Delgado, *Gott*, pp. 292-307.

251. Paraguay: la vida cotidiana en las reducciones (1697)

El jesuita tirolés Anton T. Sepp (1655-1733) ofrece aquí su visión, en parte idealizada, de la vida diaria en las reducciones. La modestia, la sencillez y la honestidad de los indios confortan el corazón de este misionero, cuyo relato recuerda las cartas que muchos modernos apóstoles envían a casa, dirigidas a sus amigos y benefactores. Muchos informes de misioneros de los siglos XVI y XVII transmiten la impresión de que los indios, sencillos, no maleados, viven el cristianismo auténtico.

Los pueblos que, como queda dicho, están situados casi todos en las barrancas de los ríos Uruguay o Paraná, abundantes en pesca, cuentan con setecientas, ochocientas y novecientas familias o viviendas, y muchos ya con más de mil. Bajo una familia hay que entender: padre y madre, hija e hijo, amén de los hijos de éstos. De este modo, en un pueblo recaen de seis a ocho mil y aún más almas, sin exagerar, pues los indios son muy prolíficos. Cada pueblo tiene junto a la Iglesia una plaza muy grande y hermosa, para espectáculos públicos, de cuatrocientos pies de ancho y del mismo largo. Las casas forman calles anchas, como en las ciudades de Europa, pero están edificadas de manera totalmente distinta: son muy bajas, no tienen piso solado o de madera, sino que los indios viven sobre la tierra desnuda. Las paredes no están construidas de piedras, sino de tierra apisonada. Los techos están cubiertos de paja, exceptuando unos pocos, que recientemente hemos comenzado a cubrir de tejas cocidas. Las casas no tienen ni ventanas ni chimeneas, están todo el día llenas de humo y por eso negras como el hollín. Cuando visito a mis enfermos, lo que suelo hacer diariamente, casi me ahogo por el humo. Recientemente me han dolido, ardido y lagrimeado de tal modo los ojos durante catorce días, que creí perder la vista. [...] La puerta de la casa tiene tres palmos de ancho y seis de alto. No es de tablas, sino de piel de buey, nunca se cierra, pues en la casa no hay nada que se pudiera robar. Lleva a la sala, cocina, alcoba, sótano y comedor, pues sala, cocina, alcoba, sótano y comedor son todo uno, es decir, nada más que una oscura choza de paja. Allí yacen padre y madre, hermana y hermano, hijo y nietos, cuatro perros y tres gatos y demás animales domésticos, y pululan los ratones y ratas, los grillos y ciertos bichos que en el Tirol se llaman cucarachas y ciempiés. Es fácil adivinar qué vapor insoportable origina todo esto en una choza estrecha, baja y pequeña. En semejante palacio, por consiguiente, nosotros debemos visitar diariamente de veinte a treinta y aún más enfermos y ancianos, ofrecerles los Santos Sacramentos, asistir a los moribundos, consolar a los padres y madres de familia. Esas son nuestras visitas. Realmente, realmente, reverendos Padres y queridísimos hermanos, aquí, en estos pobres abandonados indios, encuentro en verdad a mi Jesús sufriente. Aquí mi corazón es llenado de consuelo indescriptible, cada vez que entro en semejante pesebre de mi Señor Jesús.

Fuente: P. Antonio Sepp, *Los relatos del Viaje y de la Misión entre los Guaraníes*, Asunción, 2003, pp. 77-79. — *Bibliografía:* J. Mayr, *Anton Sepp. Ein Südtiroler im Jesuitenstaat*, Bolzano, 1988; M. M. Marzal, *La utopía posible*, 2 vols., Lima, 1992-1994, vol. 1, pp. 369-385; K. Schatz, «Die südamerikanischen Jesuiten-Reduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare», en J. Meier (ed.) «... usque ad ultimum terrae», Gotinga, 2000, pp. 167-181.

252. *Paraguay: el domingo en las reducciones (1771)*

Con comprensible nostalgia describe el curso del domingo en las reducciones el jesuita expulso José Cardiel (1704-1781). Al hacerlo, no sólo nos proporciona una visión del método de catequesis en la lengua vernácula, sino también de las características de la vida en la reducción, semejantes a las de los monasterios: servicios de culto y catequesis que duraban horas enteras, severo castigo de las ausencias. Las reducciones fueron en su mejor momento un experimento de cambio cultural en una zona libre de la mala influencia de los colonos y comerciantes españoles. En ellas consiguió el cristianismo colonial avances en la inculturación. Hay que contar como tales, en primer lugar, el cultivo de la lengua guaraní, que experimentó un florecimiento gracias a los trabajos filológicos y catequísticos de los jesuitas y es hoy lengua oficial de Paraguay junto con el español. Y hay que tener en cuenta asimismo las artes plásticas y la música, campos en los que los guaraníes con talento pudieron desarrollar plenamente sus posibilidades.

Cada domingo al amanecer, mientras los Padres están en oración, jún-tanse todos [los indios] de todas las edades y sexos en la plaza, divididos y apartados los hombres de las mujeres, los muchachos de las muchachas, como se hace siempre. Al tocar a salir de la oración los Padres, abren las puertas; entran las mujeres en la iglesia por las tres puertas del pórtico; y los varones por las de los costados. Los muchachos se quedan en el patio de los Padres; y las muchachas van al cementerio. En medio de la iglesia, entre los hombres y las mujeres, dando la espalda a éstas, se ponen en pie cuatro indios de las más claras voces, y todos los demás están de rodillas. Los cuatro comienzan el Padre nuestro y demás oraciones, que repiten todos. Acabadas éstas, se sientan, quedando en pie los cuatro. Estos comienzan el Catecismo. Dos de ellos dicen: ¿Hay Dios? Responden dos: Sí hay. Prosiguen los dos: ¿Cuántos Dioses hay? Responden los otros dos: Uno no más. Responden todos los mismo: y por este orden va todo lo demás. [...] Supónese que todo va en su lenguaje; que si fuera en lengua latina o castellana, que no la entienden, poco les aprovechaba. [...] Todo esto que hacen los hombres y mujeres en la iglesia, hacen los muchachos aparte con sus alcaldes en el patio, y las muchachas en el cementerio.

Acabado todo esto, entra el Padre, el semanero, a hacerles una plática doctrinal, habiendo entrado para esto los niños y las niñas. [...] Acabada la Misa, salen todos adonde les toca: los hombres y muchachos al patio del Padre: las mujeres y muchachas al cementerio; y luego, en el patio, uno de los Cabildantes más hábiles repite a todos la plática. [...] Acabada la plática, los Secretarios de cada parcialidad cuentan a todos de toda edad y sexo por sus listas, para ver si ha faltado alguno a Misa: dan cuenta al Cura, y él averigua, si estuvo impedido. Si fue culpado, se le busca y castiga. El castigo son 25 azotes.

Fuente: J. Cardiel, *Las misiones del Paraguay*, Madrid, 1989, pp. 133-135. — *Bibliografía:* J. Guillermo Durán (ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, 2 vols., Buenos Aires, 1984-1990; M. Mörner (ed.), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, 1965; M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Fráncfort/Madrid, 2001; v. también texto 250.

253. *Los franciscanos en California (1787)*

No fue sólo la expulsión de los jesuitas en 1767-1768, cuyas reducciones pudieron quedar en su mayor parte en manos de los franciscanos, lo que paralizó la expansión de la Iglesia católica, sino sobre todo las perturbaciones del tiempo de la Ilustración y de la independencia. A finales del siglo XVIII, continuaba todavía con vigor la expansión misionera cuando los franciscanos, dirigidos por el mallorquín fray Junípero Serra (1713-1784), fundaron en lo que actualmente es el estado norteamericano de California una misión tras otra dentro del espíritu de las reducciones, de lo que guardan memoria todavía hoy los sonoros nombres de las ciudades situadas entre San Diego y San Francisco, así como las iglesias de las antiguas misiones que han sido allí primorosamente restauradas. Los indios, a los que, de acuerdo con el método suave de la «conquista espiritual» se reunió en asentamientos y se les familiarizó en ellos con el cristianismo y con las técnicas de la cultura occidental, han desaparecido en su mayoría (y no precisamente durante el tiempo de la colonización española).

En ninguna de las Misiones que pueblan el tramo de más de doscientas leguas desde esta Misión [San Francisco] hasta la de San Diego, no se ha hallado en ellas idolatría, sino una mera infidelidad negativa; pues no se ha hallado la menor dificultad en creer cualquiera de los Misterios; sólo se han hallado entre ellos algunas supersticiones y vanas observancias, y entre los viejos algunos embustes, diciendo, que ellos envían el agua, hacen la bellota que hacen bajar las Ballenas, el pescado, etc. Pero fácilmente se convencen, y quedan corridos, y tenidos de los mismos Gentiles por embusteros [...] siempre que enferman atribuyen a que algún Indio enemigo les ha hecho daño, y quemar a los que mueren Gentiles, sin habérselos podido quitar. [...] Con lo que se les va predicando y explicando, van dejando la multiplicidad de mujeres, y se van reduciendo a nuestra Santa Fe Católica, y todos los reducidos viven en Pueblo bajo la campana, asistiendo dos veces al día a la Iglesia a rezar la Doctrina Cristiana, manteniéndose de comunidad de las cosechas que llevan de Trigo, Maíz, Frijol, etc. Logran ya frutas de las de Castilla de Duraznos, Melocotones, Granadas, etc., que se sembraron desde el principio.

Fuente: F. Palou, *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid, 1988, pp. 232-235. — *Bibliografía:* L. Galmés, *Fray Junípero Serra*, Madrid, 1988; M. J. Geiger, *The life and times of Fray Junípero Serra*, 2 vols., Washington, 1959; M. F. Sullivan, *Westward the bells*, Nueva York, 1971; R. H. Jackson y E. Castillo, *Indians, Franciscans, and Spanish colonization*, Albuquerque, 1995; J. A. Sandos, *Converting California. Indians and Franciscans in the missions*, New Haven/Londres, 2004; M. J. Geiger, *Franciscan missionaries in Hispanic California, 1769-1848. A biographical dictionary*, San Marino, CA, 1969;