
KENNEDY TROYA, Alexandra. 2000. "Quito: imágenes e imagineros barrocos". En Jorge Núñez (comp.). *Antología de Historia*. Quito: Flacso Ecuador, 109-123.

LEPAGE, Andrea. 2007. "El arte de la conversión. Modelos educativos del Colegio de San Andrés de Quito". *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia*, 25, 45-77.

LOGACHO JÁCOME, Nelson Fabricio. 2019. *La Orden Religiosa Franciscana en la enseñanza de artes durante el siglo XVI en San Francisco de Quito*. Tesis de Licenciatura. Ecuador: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias / Universidad Central del Ecuador.

LÓPEZ DE LA TORRE, Carlos Fernando. 2016. "El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España". *Fronteras de la Historia. Revista de historia colonial latinoamericana*, 21 (1), 90-116.

MARZAL, Manuel M. 2007. "La evangelización en América Latina". En Franklin Pease (dir.). *Historia General de América Latina*. Vol. 2. Madrid: UNESCO-Trotta, 473-486.

MORENO, Agustín. 2001. "Los franciscanos en el Ecuador. Fray Jodoco Rique y la evangelización de Quito". En Jorge Salvador Lara (dir.). *Historia de la iglesia católica en el Ecuador*. T. 1. Quito, Perú: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 162-217.

MORENO PROAÑO, Agustín. 1972. "El influjo de Pedro de Gante en la cultura de Sudamérica". *Artes de México*, 150, 93-98.

QUIROGA, Pedro de. 1922. *Coloquios de la verdad*. Sevilla, España: Centro Oficial de Estudios Americanistas.

RICARD, Robert. 2005 [1947]. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. 2001. *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América y la Doctrina Cristiana en lengua mexicana de 1553*. México: Seminario de Cultura Mexicana.

LA CONVERSIÓN DE LOS GENTILES, SEGÚN PEDRO DE GANTE (1523-1558)⁹

Daniel Altbach Pérez
FES Acatlán, UNAM

Resumen: La conversión de los indios alude a un cambio en la percepción de la fe, pero también a un proyecto político que involucra al conjunto de la sociedad. Conocer el origen y sentido de sus devociones permite caracterizar la conversión como un instrumento político, que se ajusta a circunstancias específicas durante la historia temprana de las relaciones interétnicas. La certeza de Gante de que los indios proceden de uno de los linajes de Adán, es lo que posibilita el acceso al estudio de la lengua y del significado que está detrás de los mitos y de los rituales que los indios de la Nueva España despliegan en el siglo XVI. Así, los sacrificios humanos son considerados expresiones erróneas de una religiosidad que puede ser transformada bajo los métodos correctos, con lo cual los franciscanos toman distancia tanto de los conquistadores y encomenderos como de los dominicos.

Palabras clave: Conversión, historia intelectual del siglo XVI, identidades coloniales, dioses y mitos mesoamericanos, historia conceptual.

Abstract: The conversion of the Indians has to do with a mutation on the perception of the faith, but also refers to a political project that involves the whole society. Knowing the origin and meaning of their devotions, allows to characterize the conversions as a political aim, who has the capacity of adjustment to specific circumstances during the early history of the interethnic relations. The certainty of Gante that the Indians proceed from an Adamic lineage, brings the opportunity to access to the study of the language and the meaning that's beyond the myths and rituals that the Indians of the New Spain develop in the XVI century. Thus, the human sacrifices are interpreted as wrong expressions of a religiosity that can be transformed by the correct methods, with which the Franciscans take distance from the conceptions and actions of the conquerors and encomenders and the Dominican friars.

Keywords: Conversion, intellectual history of the XVI century, colonial identities, mesoamerican gods and myths, conceptual history.

9. "Estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM (POSDOC). FES Acatlán-UNAM, bajo la asesoría de la Dra. Pilar Máñez Vidal, FES-Acatlán-UNAM".

1. La conversión en el siglo XVI

Un aspecto que a primera vista parece ser bastante desalentador entre los estudiosos de las religiones prehispánica y de los procesos sincréticos acaecidos tras la irrupción del mundo cristiano en los albores del siglo XVI, es la ausencia de información sobre ciertos tópicos que parecerían fundamentales para conocerlas, como puede ser el proceso de sustitución de los dioses por los santos y vírgenes, o sobre cómo fue que se incorporaron las comunidades indígenas a la vida económica, política y social novohispana mediante el aprovechamiento de los paralelismos existentes entre los calendarios agrícolas y festivos mesoamericanos y el ciclo ceremonial pautado por el santoral católico.

La falta de evidencia escrita sobre un tema tan específico puede deberse a que esté perdida en los archivos, o a que no hubiese sido consignada por escrito debido a algún descuido de los frailes; también es plausible que se trate de una pregunta que solamente adquiera sentido para las conciencias históricas modernas, que caracterizan la conversión como una transformación en la orientación de la devoción, pero que no existía como tal en el horizonte cultural de los actores sociales del siglo XVI, los cuales estaban más interesados por modificar las costumbres y la vida social de los indios. Quizás a esto se debe que la conversión o el sincretismo religioso, entendidos como fenómenos introspectivos, sean abordados principalmente desde el punto de vista de la conformación de las identidades coloniales y nacionales (Hobsbawm y Ranger 1983, 8).

Abordar el fenómeno religioso desde las tensiones políticas que lo acompañan, pone de relieve el hecho de que, desde sus orígenes, las reflexiones sobre las religiones indígenas del Nuevo Mundo han estado fuertemente influenciadas por los intereses de los grupos europeos. Precisamente la historiografía franciscana irrumpe en un momento coyuntural del proceso de conformación de la Nueva España, y es bajo dicha impronta que las cinco cartas escritas por fray Pedro de Gante entre 1529 y 1558, publicadas en 1974 por Ernesto de la Torre Villar en la revista *Estudios de Historia Novohispana* de la UNAM, brindan la posibilidad de acceder al estudio de la conversión de los denominados como indígenas. Esto desde una perspectiva dinámica y procesual, que muestre cómo fue que los franciscanos la definieron, conforme interactuaban con ellos, pero también con los demás actores occidentales involucrados, como los encomenderos y los dominicos.

La sucesión imperial que encarnó Carlos de Gante (1500-1558), hijo de Felipe III de Borgoña (1478-1506) y Juana de Castilla (1479-1555), marcó un momento trascendental del proceso de conformación de una unidad católico-española, la cual tuvo la intención de aliviar las tensiones existentes entre la tradición aragonesa y la nobleza, al reforzar la relación de los borgoñeses y los

Países Bajos. La guerra y la evangelización formaban parte, entonces, de un mismo proceso; de ahí que sean comprensibles ciertas acciones cometidas por religiosos como Francisco Jiménez de Cisneros quien, además de hacerse cargo de la regencia de Castilla en lo que ocurría el nombramiento del nuevo monarca, organizó un ejército de 30,000 hombres para apoyar a Fernando en Europa. Él fue quien seleccionó a los 12 franciscanos que arribaron a América en 1524, dirigidos por fray Martín de Valencia, después de otros esfuerzos encaminados en este mismo tenor que no tuvieron tanto éxito, como en 1516, cuando organizó una avanzada de frailes jerónimos para llevar a cabo un proyecto evangelizador inspirado en la *devotio moderna*, procedente también de los Países Bajos y de Alemania. Tanto conquistadores como evangelizadores se adscribieron a esta tradición ideológico-filosófica con la intención de hacer frente a la leyenda negra que fabricaba la tradición luterana sobre los hechos de conquista, poniendo la vida de Cristo como el modelo a seguir. Fue así que la cultura jurídica instaurada en el Caribe con la disposición de las bulas papales y los requerimientos proliferó, permitiendo a los clérigos y los encomenderos ejercer la vigilancia espiritual y el poder temporal, respectivamente (Cervantes 2021, 131-135).

Dicho esto, no puede obviarse la relación de parentesco de Pedro de Gante con Carlos V, y es que aunque el fraile decidió no ordenarse como sacerdote y mantenerse durante toda su vida como lego –lo que según él, le permitió dedicarse a aprender la lengua y adoctrinar muchachos (Gante 1529, 44)–, era cercano y conocía bien el funcionamiento de la Corona Real, de la que estuvo a su servicio –según confiesa– desde “antes de mi conversión, y después acá mucho mejor” (Gante 1558, 55). El fraile, quien adoptó los hábitos a la edad de 40 años, cuenta estar “viejo y cansado”, motivo por el cual, después de un breve resumen donde narra cómo fue que los franciscanos se asentaron en América y comenzaron a ganar almas, urge al ahora ya al Felipe II que destine recursos para “que estos pobrecitos se salven”. Considera que los gentiles tenían un conocimiento previo del Evangelio, pero que había sido deformado en tiempos prehispánicos, y que la conquista no había contribuido a que éstos hubiesen recordado la verdad primera bajo el régimen de los encomenderos, al punto que

huían como salvajes de los frayles, y mucho más de los españoles. Mas por la gracia de Dios empecelos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando hablan de sacrificar algunos por alguna cosa, así como para alcanzar victoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de cantar delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y de cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano,

y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura e sin mácula; y esto dos meses poco más o menos antes de la Natividad de Cristo, y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos, conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o de luto o de vitoria; y luego cuando se acercaba la Pascua, hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de veinte leguas alrededor de México para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redentor, y así vinieron tantos que no cabían en el patio, que es de gran cantidad, y cada provincia tenía hecha su tienda adonde se recogían los principales, y unos venían de siete y ocho leguas, en hamacas enfermos, y otros de seis y diez por agua, los cuales oían cantar la mesura noche de la Navidad los ángeles: ‘hoy nació el Redentor del mundo’ (Gante 1558, 58).

En esta extensa cita se muestran los elementos que permiten caracterizar el fenómeno de la conversión de los indios como un proyecto de reproducción sociocultural en el ideario de Gante, y en la historiografía franciscana de la primera mitad del siglo XVI, el cual tiene que ver con implementar los mecanismos pertinentes para que los indios recuerden la verdad primera, y actúen en consecuencia con ella. La *gracia* de Dios fue la que permitió a los frailes aprender la lengua de los mexicanos, y ellos supieron aprovechar su devoción para hacerles *recordar* el principal precepto del cristianismo, que es el de la Redención, y que ellos interpretaron de manera errónea en sus mitos de origen. El que los gentiles hubiesen tenido noticias de su muerte y resurrección antes de que llegaran los españoles, brindaba a los religiosos la posibilidad de interpretar que la guerra, la antropofagia y los rituales de sangre, no tenían la intención de contravenir la voluntad de Dios, sino que eran máxima expresión de una gran religiosidad mal encaminada, una vez que éstos cayeron en los engaños del diablo (Olmos 1990, 47).

A continuación, se mostrará cómo es que la lengua, los mitos y rituales sacrificiales de los pueblos mesoamericanos, son las fuentes históricas con las que los frailes contaban para tratar de “reconstruir” la historia prehispánica.

2. “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín”

Fray Juan de Tecto, quien arribó junto con Juan de Aora y con Pedro de Gante a la Nueva España en 1523, consignó a los 12 franciscanos, que arribaron al año siguiente, después de que éstos notaran desconcertados que los indios, pese a adoptar el cristianismo e incorporar sus principales rituales, volvían a adorar a sus antiguas deidades: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín”, llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar” (Mendieta 1980, 606).

La evidencia empírica que está detrás de esta críptica frase es producto de la paciente labor de los franciscanos que se abocaron a aprender la lengua y las costumbres de los indios, pero también viene precedida de un cálculo intelectual, en el cual éstos se adscriben a la doctrina evemerista para interpretar el sentido que está detrás de los mitos y los rituales que efectúan. Aunque la obra de Evemero de Mesina está perdida, Diodoro Sículo hizo un resumen que integró a su *Biblioteca Histórica* escrita en el siglo I a.C. La clave de esta doctrina reside en considerar las prácticas devocionales de los pueblos antiguos como una forma de dar sentido a los grandes misterios de la humanidad; de ahí que fuese común que éstos terminaran por considerar como “dioses inmortales” al Sol, a la Luna, a los astros y a otros fenómenos naturales, en la medida en la cual brindaban una explicación racional y sistémica a los ciclos agrícolas, el sentido de la vida y la muerte, la temporada de secas y de lluvias o a la sucesión del día y la noche (Diodoro 2004, 368-371).

El cristianismo generalizó esta tipología para referirse a la condición religiosa de las sociedades agrícolas, destacando que, aunque sus creyentes desconocieran que la causa última de todas las cosas remite al sacrificio de Cristo, sus transgresiones religiosas se debían a la necesidad de organizar el cosmos y la vida cotidiana a partir de los ciclos pluviales y los procesos de regeneración vegetal, cuyas lógicas, a su vez, pautaban los procesos de deformación de los hechos históricos, quedando transfigurados en mitos. Es este el fundamento al cual se adhiere San Agustín para interpretar que muchas de las pompas fúnebres y los rituales mortuorios proscritos por la moral cristiana, en realidad no tenían un trasfondo maligno, ya que los deudos los hacían “más por consuelo de los vivos que por socorro de los muertos” (San Agustín 1984, 13). Aunque su intención fuese buena, los sabios de la Antigüedad no podían tener la certeza de que la entidad sobrenatural a la que estuviesen convocando no fuese un antepasado o un demonio. En cambio, San Agustín sabe que, desde el hecho histórico de la Redención y desde que Constantino fundó la *ciudad de Dios* en el mundo terrenal, lo “humano” es parte del “cuerpo divino”, hasta la llegada del Juicio Final (San Agustín 1984, 132-135). Ello permite que aunque el pasado no puede conocerse directamente como las “cosas visibles del mundo”, después del sacrificio de Cristo, en el que “el verbo se hizo carne”, la humanidad pudo tener acceso al conocimiento de aquellas cosas del pasado que fueron inspiradas por el Hijo y por el Espíritu Santo (San Agustín 1984, 202).

A partir del siglo XI se hizo cada vez más evidente el papel central que tuvieron los laicos en los procesos de expansión de las redes parroquiales, al punto de que comenzaron a proliferar hagiografías de mártires, santos y reyes guerreros. Emergió un nuevo modelo de santidad, en el que los antiguos soldados romanos se convierten en santos cristianos. Un ejemplo de cómo los atributos y campos de acción de los frailes y militares se traslapan, puede ser el del caballero templario

Guillermo el Mariscal, el cual muestra que no fueron sus acciones militares sino su martirio lo que lo convirtieron en santo. Cayó enfermo en la Cuaresma de 1219 y agonizó por más de tres años y, en su último aliento, decidió donar sus pertenencias a los pobres y no a sus codiciosos hijos, ni parientes, quienes eran los obispos de Salisbury y de Winchester. Sus adeptos lo recordaron como el “mejor y más noble caballero”, ya que gracias a sus acciones los pobres comían mejor que los reyes y los príncipes (Duby 1999, 355).

La incorporación de este arquetipo en la evolución del sistema feudal jugó un papel preponderante en la medida en la cual supo incorporar a los laicos, y su creciente poder económico y político, a los procesos de adaptación de las estructuras feudales en la Nueva España:

Se construyó así un edificio lógico que abarcaba tanto una explicación de los dogmas cristianos como los temas más actuales de moral práctica el vicio, la virtud y sus adaptaciones a la realidad burguesa, al comercio y a la usura; el manejo del poder político (sobre todo el tema de las relaciones entre el papado y la monarquía) y la justificación de la violencia (Rubial 2014, 22).

Los valores morales y los atributos que componen el modelo militar-hagiográfico de Guillermo el Mariscal confluyen tanto en los conquistadores como franciscanos. La discrepancia se instala en el modelo que deben seguir para atraer a los indios a la civilización, ya que mientras que los primeros pugnaban por organizarlos a partir del régimen de la encomienda, los segundos se amparaban en la evangelización y la administración sacramental. Sin embargo, el sentido que está detrás de la frase de San Agustín, es el que permite comprender la relación de confluencia que subyace entre unos y otros. Cortés fue consciente respecto a este juego de equilibrios, al cuestionarse sobre los abusos de los encomenderos, al punto que solicitó a Carlos V, como se verá a continuación, el traslado de los franciscanos y no de obispos ni dominicos para llevar a cabo la evangelización (Cortés 1992, 265).

Para brindar un panorama amplio de cómo esta lógica incide en el conjunto de la sociedad medieval trasladada a América, es menester comprender la distancia que se asoma entre el proyecto de evangelización franciscano sustentado en la corriente “nominalista”, y el dominico, adscrito a la tradición “universalista” (Botta 2008, 16). Como representante de la veta “universalista”, cabe mencionar a fray Bartolomé de Las Casas, quien, en su calidad de obispo, estuvo más dedicado a administrar a los indios que a interactuar con ellos. Tal postura sostenía la existencia de conceptos comunes en todas las religiones, razón por la cual fue partidario de que la doctrina podía enseñarse mediante la identificación de paralelismos. Así, el principio dual que conformaba el eje a partir del cual los prehispánicos daban sentido a su religión y organizaban su panteón divino podría

conformar la piedra angular del proceso de implementación de la verdadera fe, ya que la noción de Ometéotl contendría la idea de Dios como “creador de todas las cosas” (Las Casas 1967, 542). Para los franciscanos en cambio, la verdad no podía manifestarse directamente en las cosas o en ciertos conceptos sagrados. Al respecto, Olmos advierte que “en esta lengua no cuadra la orden que él lleva por faltar muchas cosas de las cuales en el arte de gramática se hace gran caudal” (Olmos 1990, XXXV). De esta misma orientación de pensamiento participa Gante, cuando en su *Catecismo pictográfico* (ca. 1525) destaca la imagen de Ometéotl para hacer referencia a “Dios nuestro”, añadiendo el dibujo de una tortilla con miras a reforzar el mensaje de “Padre nuestro danos hoy nuestro pan” (Morales 2021, 24). A su vez, Motolinía reclama que los dominicos se hubiesen limitado a administrar los sacramentos, cuando era menester que primero fueran instruidos los indios, de tal modo que fuesen capaces de “distinguir entre el pan material y sacramental, y entender cuándo la hostia está por consagrar, y cuándo es ya consagrada” (Motolinía 1973, 116).

De este modo, gracias al conocimiento de la lengua de los indios y al sentido que tenían sus mitos, fue que los franciscanos pudieron dilucidar la naturaleza del error idolátrico que cometían, lo cual con el tiempo mostró que “otro fuego de devoción se comenzó a encender y despertar entre los indios y muchachos, y los otros que se bautizaban, que fue de oración, cuando comenzaron a aprender el Paternoster y el Ave María, Credo y Salve, con los Mandamientos en su lengua etc., de un canto llano gracioso” (Motolinía 1967, 29). Con la intención de promover este tipo de portentos, Gante urge a Carlos V a traer más clérigos, para que así los indios “no estén derramados en los montes”, y que los cristianos saquen “provecho a sus ánimas e cuerpos y que no se mueran sin fe e batismos e sin conocer a Dios” (Gante 1552, 53).

3. La Providencia y la Penitencia

El conocimiento de la lengua y la dieta como penitencia son dos aspectos que permiten a la tradición franciscana reconocer que la providencia estuvo detrás de las acciones de los frailes, y que estos restituyen el sacrificio de Cristo acentuando el sufrimiento y la privación. Ya se dijo que ante la falta de información documental sobre la historia prehispánica, el evemerismo brindó al cristianismo la posibilidad de interpretar el origen y sentido de sus mitos y sus rituales como una suerte de deformación de la memoria sobre el hecho histórico de la Redención. Gante “predicaba cuando no había sacerdote que supiese la lengua de los indios, la cual él supo muy bien, puesto que era naturalmente tartamudo, que por maravilla los frailes le entendían, ni en la lengua mexicana los que la sabían, bien la propia nuestra. Pero era cosa maravillosa que los indios le entendían en su lengua

como si fuera uno de ellos” (Mendieta 1980, 609). El mismo fraile cuenta en su primera misiva que después de haber dedicado seis años al conocimiento de la religión de los indígenas.

Grande estorbo fue también haber olvidado del todo mi lengua nativa; y tanto, que no acierto a escribiros en ella como deseaba. Si me valiera de la lengua de estos naturales no me entenderíais. Mas he aprendido algo de castellana, en la cual, como pudiere, os diré esto poco”, por lo que pide le traduzcan del latín en el que está redactada, al flamenco o al alemán “y enviarla a mis parientes para que a lo menos sepan de mí algo cierto y favorable” (Gante 1529, 40).

Esta aura providencialista que rodea la figura de Gante se asoma en el siglo XX, cuando Mariano Cuevas destaca las penitencias y sacrificios a las que aquel y sus hermanos de orden se sometieron para poder cambiar la orientación de la devoción de los gentiles, pues constantemente pedían a los santos y a la virgen su intercesión, y “poniéndoles en su corazón, que con los niños que tenían por discípulos, se volvesen niños como ellos para participar de su lengua, y con ellos obrar las conversión de aquella gente pequeñuela, en sinceridad y simplicidad de niños” (Cuevas 1946, 202); siendo uno de ellos Alonso de Molina, cuya virtud le permitió escribir su *Vocabulario*, pues hizo “desde niño vida de viejo” (Cuevas 1946, 203).

Un aspecto medular de la teoría evemerista en que se sustenta la veta nominalista, es que parte de la certeza de que las creencias y las prácticas devocionales de los indios, como la lengua, son consecuencia de la deformación de su memoria sobre el hecho histórico de la Redención. Es por esta razón que Gante administró bautizos de manera masiva y sin instrucción previa, al punto que dijo haber conferido a más de 14,000 indios en un sólo día, alcanzando una cifra, para el momento en que escribía, de más de 200,000 naturales (Gante 1532, 41). A diferencia de este sacramento, administrar el matrimonio sí exigía una previa instrucción, por lo que los frailes se abocaron en instruir a los más jóvenes. Su éxito fue tal, que él y sus hermanos, en pocos años pudieron congregarse a unos 500 o 600 jóvenes, hijos de principales, los cuales procedían de regiones como Texcoco, Tlaxcala y México (Gante 1532, 44). La instrucción de infantes y el rechazo al régimen de encomienda que disgregaba a las familias, marca el límite entre las expectativas y actitudes que los laicos y clérigos ejercieron sobre ellos, pues muchas veces los hombres eran enviados a trabajar a varios días de distancia, por lo que sus mujeres e hijos quedaban desamparados (Gante 1552, 47-49). Escribe Gante el mismo año en que murió Carlos V, que en su labor evangelizadora lograron congregarse

más o menos mil muchachos, los cuales teníamos encerrados en nuestra casa de día y de noche, no les permitiendo ninguna conversación con sus padres, y menos con

sus madres, salvo solamente con los que los servían y les traían de comer; y esto para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías y excesivos sacrificios, donde el demonio se aprovechaba de innumerable cantidad de ánimas: por cierto cosa increíble que hubiese sacrificio de cincuenta mil ánimas (1558, 56).

La idea de que la antropofagia y los sacrificios humanos, pese a ser prácticas abominables conformaban un pecado venial –o habían sido erradicadas tras la caída de México-Tenochtitlan–, está presente desde la primera carta de Gante, cuando describe la naturaleza humana de los indios:

Son de bonísima complexión y natural, aptos para todo, y más para recibir nuestra santa fe. Pero tienen, de malo ser de condición servil, porque nada hacen sino forzados, y cosa ninguna por amor y buen trato; aunque en esto no parecen seguir su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca aprendieron a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo. Todos sus sacrificios, que eran matar a sus propios hijos o mutilarlos, los hacían por gran temor, no por amor a sus dioses (Gante 1529, 40).

Esta tónica, la de unos indios redimibles que requieren la instrucción de los frailes, aparece constante en sus cartas sucesivas, como en la de 1548, cuando da noticia de la muerte de fray Juan de Zumárraga, a quien considera el “verdadero padre de estos naturales” (Gante 1548, 47), pide limosnas a la metrópoli, además de que solicita el traslado de más frailes, para poder continuar con sus labores y evitar que los indios abandonen los pueblos y se vayan a los montes. En 1552, enfatiza que de los sacerdotes que envíen, “algunos sean de Flandes y de Gante, porque en pensar los indios que queden, cuando me muera, gente de mi tierra, pensarán que no les haré falta” (1552, 53).

La organización del ciclo ceremonial indígena, orientado a restituir el sacrificio de Cristo, es la justificación última a la que se apega su proyecto de evangelización que les permite a los franciscanos romper definitivamente con el régimen de la encomienda. De manera simultánea, el régimen de penitencia al cual se adscriben los franciscanos los avala para ejercer la vigilancia espiritual sobre los dominicos. Los valores que pregona la orden franciscana son nodales para el buen funcionamiento de la sociedad feudal, los cuales pueden comprenderse en un momento particular, ocurrido no cuando fue aprobada la regla durante el Concilio de Letrán del año 1215, sino en un encuentro previo. Supuestamente Francisco de Asís abordó al papa Inocencio III para hablarle de la necesidad de fundar su orden, y este último rechazó al primero por su apariencia descuidada (Le Goff 1968, 72). Cuando el papa, que era proclive a cometer el pecado de la soberbia –esto al punto que rechazó el título de “vicario de Pedro” que ostentaban sus predecesores y adoptó el del “vicario de Cristo” (Baschet 2009, 237)–, notó la gravedad de su gesto, reconoció la importancia de la

penitencia a la que Francisco se adscribía, se convenció de aprobarla (Le Goff 1968, 78).

A lo que los franciscanos aspiraban era a imitar los valores de Cristo, siguiendo un régimen de pobreza riguroso, siendo la dieta una penitencia impuesta por ellos mismos, la cual les aseguraba evitar caer en tentaciones y constituirse como los agentes idóneos para ejercer la vigilancia espiritual:

por no tener ni coles ni hortaliza, [los franciscanos] hacían cocina de las manzanillas silvestres de la tierra, cosa que apenas con mucha hambre se puede comer, pues qué aceite o manteca habría en aquel tiempo para guisarlas. A otros les acaecía apenas encender fuego para guisar, sino que a la hora de comer iban a la plaza o mercado de los indios y pedían por amor de Dios algunas tortillas de maíz y chile y si les daban alguna frutilla y aquello comían. Cuando por carnaval comían gallina era una sola en toda la semana, repartiendo al de esta manera: el domingo cocían y comían el menudo que se pescuezo, cabeza, hígado y molleja, los otros cuatro días guisaban cada día su cuartillo sin otra carne y a la noche no cenaban (Cuevas 1946, 93).

Precisamente Juan de Tecto, quien acompañó a Cortés en su famosa expedición a las Hibueras, “habiéndolo padecido inmensos trabajos, por amor de Dios [...] murió de hambre arrimado a un árbol” (Mendieta 1980, 607). Esta forma de penitencia, con la cual los franciscanos restituían el sacrificio de Cristo, los alejaba aún más de los dominicos, quienes comían pescado y huevos, e incluso daban a sus invitados carne (Cuevas 1946, 366). Aunque el régimen alimenticio que seguían los dominicos no implicaba que cayeran en la gula, era una licencia que, en última instancia, podía propiciar que cometieran pecados. Cuenta Mendieta que unos franciscanos se asentaron en la región de Cumaná, donde después de muchos esfuerzos pudieron congregarse a “los niños y mozuelos hijos de principales”, a quienes enseñaron a leer y les lograron transmitir “la doctrina y la policía cristiana”. Cuando unos dominicos vieron esto, “tomóles envidia santa de sus hermanos los franciscanos”, y queriendo imitarlos, se apresuraron y decidieron irse a predicar a la región de Piripiri (Brasil), que aún no había sido pacificada, sitio en el que fueron asesinados y comidos por unos indios salvajes (Mendieta 1980, 41).

Conclusiones

La sentencia que habría dictado Tecto a Mendieta, sobre la labor que habían llevado a cabo los primeros frailes, consistía en aprender la teología de los indios, que equipara con el conocimiento de la lengua, cobra sentido desde el punto de vista de la doctrina evemerista que considera que los

mitos y los rituales de los indios, constituían la memoria deformada de la muerte y resurrección de Cristo. Bajo esta impronta es que, aunque los sacrificios humanos y la antropofagia fuesen prácticas intolerables, tenían un sentido positivo en la medida en la cual eran la prueba irrefutable de la gran religiosidad de los gentiles, que era susceptible de ser transformada bajo los métodos de conversión propuestos por los franciscanos.

Asimismo, el que Gante fuese tartamudo, pero que al comunicarse en náhuatl lo pudiera hacer de manera clara y fluida al punto que pudo transmitir los principales preceptos de la cristiandad a los gentiles, refuerza el principio de que la evangelización consistía en idear el modo correcto de hacerles recordar la palabra de Dios, y que su voluntad estaba detrás de sus acciones del fraile. A su vez, las preocupaciones de Gante develan que la conversión es un proyecto ideológico, pero también un hecho social indisociable del conjunto de las acciones, tensiones, alianzas y rupturas entre los distintos grupos europeos involucrados, siendo especialmente relevante la identificación de las confluencias y los conflictos que despliegan con los encomenderos y los dominicos. Precisamente las tensiones y los equilibrios entre los grupos culturales europeos, permiten ver la naturaleza y condición cambiante de un proyecto de unidad “protoespañola”, que tomó la conquista y la evangelización de los indios como bandera. Esto en un momento de aceleración cada vez más patente, que terminó por trastocar las estructuras del sistema feudal.

Pese a esta transformación sin precedentes, el haber considerado a Carlos V como su principal interlocutor de Gante permite ver la centralidad que la restitución del sacrificio de Cristo tiene en las tradiciones políticas, pero también para dar cuenta de cómo las conciencias históricas medievales desplegaron un sentido de un pasado, el cual proyectaron para caracterizar la naturaleza humana de las culturas de América. Fue este el lugar de enunciación desde el cual los franciscanos denunciaron a los encomenderos el abuso del trabajo de los indios, siendo muy grave el no permitirles vivir en unidades familiares, y no dejarlos descansar durante las Pascuas. Que los frailes busquen orientar el conjunto de las devociones, pero también el trabajo y la vida social de los indios imitando a Cristo, es lo que les asegura ser los agentes idóneos para administrar las almas de los indios. Las penitencias y la imitación de la pobreza y del sufrimiento de Cristo al que los franciscanos se ceñían, les permitía erigirse como los agentes idóneos para ejercer el poder espiritual, incluso sobre los dominicos.

Bibliografía

Fuentes

- BENAVENTE, Fray Toribio de [Motolinia]. 1967. *Memoriales de Fray Toribio de Motolinía. Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*. Guadalajara, México: Casa del editor.
- BENAVENTE, Fray Toribio de [Motolinia]. 1973. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. 2ª ed. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa.
- CASAS, Bartolomé de las. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 vols. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CORTÉS, Hernán. 1992. *Cartas de relación*. México: Porrúa.
- GANTE, Pedro de 1974. "Apéndice documental". En Ernesto De la Torre Villar. "Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América". *Estudios de Historia Novohispana*, 5, 40-69. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3252/2807>.
- MENDIETA, Gerónimo de. 1980. *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI. Tercera edición facsimilar y primera con la reproducción de los dibujos originales del Códice*. México: Porrúa. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>.
- HIPONA, San Agustín de. 1984. *Ciudad de Dios*. 7ª ed. México: Porrúa.
- OLMOS, Andrés de. 1996. *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Paleografía del texto náhuatl, versión española. Introducción y notas de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SICILIA, Diodoro de. 2004. *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. España: Editorial Gredos. <https://www.cristoraul.org/SPANISH/sala-de-lectura/BIBLIOTECATERCERMILENIO/CLASICOS/ROMANOS/DiodorodeSicilia-BibliotecaHistoricalibros-IV-VIII.pdf>.

Estudios

- BASCHET, Jérôme. 2009. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOTTA, Sergio. 2008. "El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente". *Guaraguao*, 28 (12), 9-26. <https://www.jstor.org/stable/25596632>.
- CERVANTES, Fernando. 2021. *Conquistadores. Una historia diferente*. Traducción de Verónica Puertollano. México: Turner.
- CUEVAS, Mariano. 1946. *Historia de la Iglesia en México*. 5ª. ed., tomo I. México: Editorial Patria S. A.
- DUBY, Georges. 1999. "Guillermo 'el Mariscal' o el mejor caballero del mundo". En Beatriz Rojas (presentación y compilación). *Obras selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica, 342-357.
- HOBBSAWM, Eric y Terence RANGER. 2002. "Introducción: la invención de la tradición". En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Traducción de Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica, 7-21. <https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2022/12/Hobsbawm-La-inveni%C3%B3n-de-la-tradici%C3%B3n.pdf>.
- LE GOFF, Jacques. 1968. *Francisco de Asís. Los hombres de la historia. La Historia Universal a través de sus protagonistas*. Argentina: Centro Editor de América Latina. https://archive.org/details/025LosHombresDeLaHistoriaFranciscoDeAsisJLeGoffCEAL1968_201803/025%20Los%20Hombres%20de%20la%20Historia%20Francisco%20de%20Asis%20J%20Le%20Goff%20CEAL%201968/.
- MORALES, Francisco. 2021. *Fray Pedro de Gante. Espiritualidad y sabiduría en tiempos de misión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. 2014. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. 1ª reimpr. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.