

ISSN 2992-8346



Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos

Año 1 No. 1



**Número dedicado a
fray Pedro de Gante**

ISSN 2992-8346



Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos

Año 1 No. 1

**Número dedicado a
fray Pedro de Gante**

Director: Francisco Morales Valerio (OFM)
Editora: Pilar Máñez (UNAM)
Editora asociada: Lucero Pacheco (UNAM)

Revista semestral
Título de la edición original: *Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos*
Número dedicado a fray Pedro de Gante

ISSN: 2992-8346

Director: Francisco Morales Valerio (OFM)
Editora: Pilar Máynez (UNAM)
Editora asociada: Lucero Pacheco (UNAM)
Diseño de portada: Salma Merarí Cano Lira (UNAM)

© EDICIÓN 2024

Asociación Franciscana de Estudios Humanísticos “Fray Bernardino de Sahagún”.

Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos, Año 1, No. 1, enero de 2024, es una Publicación semestral editada por Estudios Franciscanos en Humanidades Fray Bernardino de Sahagún, A. C. Cuatro Norte 201, Centro, San Pedro Cholula, C. P. 72760, Puebla, México, tel. (222) 2470028, <https://sites.google.com/view/rmefranciscanos/inicio>, revistaeFranciscanos@gmail.com. Editor responsable: María de Pilar Isabel Máynez Vidal. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-011013595400-102. ISSN:2992-8346, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, María del Pilar Isabel Máynez Vidal, Nicolás San Juan, 1552, Benito Juárez, Ciudad de México, C. P. 03100, fecha de última modificación, 19 de febrero de 2024.

Editado en México

ÍNDICE

	Pág.
Palabras preliminares	7
1. Su misión pedagógica y evangelizadora en el Nuevo Mundo	9
Fray Pedro de Gante y San José de los naturales. Notas sobre un “Memorial” desconocido <i>Francisco Morales Valerio</i>	10
La obra evangelizadora de Gante en perspectiva hispanoamericana <i>Carlos Fernando López de la Torre</i>	24
La conversión de los gentiles, según Pedro de Gante <i>Daniel Altbach</i>	39
El pensamiento europeo en el urbanismo de la ciudad de México: un paradigma pragmático de frailes y conquistadores <i>Rodrigo Tirado de Salazar</i>	52
San José de los Naturales y su entorno en el <i>Códice Aubin</i> : Referencias y pinturas correspondientes a la época de fray Pedro de Gante <i>Alina Mendoza Cantú</i>	69
Fray Pedro de Gante, protagonista en la catequización musical. El rol del <i>melahuac cuicatl</i> o canto llano <i>Sara Lelis de Oliveira</i>	85
2. Sus textos doctrinales: el proceso de codificación de la lengua mexicana y el reto del trasvase lingüístico-conceptual	96
Análisis filológico y comparativo de la <i>Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas las abreviaturas que antes tenía de Pedro de Gante</i> . <i>Beatriz Arias Álvarez e Idanely Mora Peralta</i>	97
Breve apunte sobre la traducción en la labor evangelizadora y cultural de fray Pedro de Gante <i>David García</i>	115
<i>La Doctrina Christiana en lengua mexicana</i> : sus implicaciones traductológicas <i>Pilar Máynez y Lucero Pacheco</i>	124

PALABRAS PRELIMINARES

Fray Pedro de Gante (ca.1491-1572) constituye una figura emblemática de la evangelización en el Nuevo Mundo tanto por su impacto directo y vivencial en el centro del territorio mexicano como por su evidente influencia en otras latitudes de la América española. Su método combinó la conversión y europeización de la población indígena en cuanto a la incidencia de ciertos oficios y destrezas con el irrestricto respeto hacia su persona y sus propias expresiones culturales. La categórica respuesta manifestada en reiteradas ocasiones en contra del maltrato a los naturales por el sistema colonial recién impuesto ha hecho que se le considere promotor de la evangelización pacífica; ésta inició desde su temprana estancia en Texcoco de 1523 a 1526 y prosiguió durante muchos años en la capilla de San José de los Naturales, aledaña al templo de San Francisco hasta su muerte.

Los testimonios con los que se cuentan coinciden en el dominio que llegó a tener de la lengua mexicana, misma que junto con la flamenca, de la cual era hablante nativo, la latina y la española se convirtieron en su rico repertorio lingüístico. El uso cotidiano del náhuatl, como también se le conoce a la primera, le permitió establecer un fluido intercambio comunicativo con sus interlocutores indígenas y, además, realizar un material didáctico musical y de carácter doctrinal que exigió al lego franciscano todas sus capacidades como gran humanista y hombre de su tiempo.

Su formación renacentista, adquirida en el convento de San Francisco de Gante donde se retoma la tradición medieval del *trivium* y *cuadrivium* otorgando a la gramática y a los estudios de retórica un lugar preponderante, le permitió diseñar un programa catequístico altamente eficiente para sus propósitos de conversión. Éste se conformaba, en primera instancia, por la reducción del náhuatl –lengua incorporante de estructura muy diferente a las que dominaba el fraile– a letras latinas hasta la elaboración de una *doctrina christiana* en idioma mexicano que requirió un enorme esfuerzo lingüístico de trasvase conceptual: se trataba de elaborar el material necesario para la conversión y éste tendría que ir más allá de las representaciones pictográficas por las que previamente había incursionado con cierto éxito.

Fray Pedro de Gante –o Petrus de Mura originario de Iguen– arribó con sus dos hermanos, fray Juan de Tecto y fray Juan de Aora, a la edad de 31 o 32 años con la encomienda que justificaba la empresa religiosa: extirpar las idolatrías de los gentiles y difundir la fe católica. Los tres encontraron una urbe en la que se advertían los estragos de la contienda recién sostenida, a partir de la cual fue levantándose la nueva Ciudad de México. Fragmentos de la demolición de los templos y palacios prehispánicos fueron reutilizados para levantar las construcciones que constituirán

el nuevo entorno arquitectónico; así, el templo de San Francisco en el que habitó fray Pedro de Gante durante cuatro décadas, fue erigido con piezas extraídas del Templo Mayor. Desde su capilla aledaña, San José de los Naturales construida hacia 1547 y cuyo entorno fue ampliándose en 1556 con la edificación de un hospital y más tarde de una sacristía, llevó a cabo un intenso trabajo de aculturación y misión doctrinal de la población indomexicana a la cual protegió acatando con ello los preceptos de los ideales franciscanos.

A continuación se incluyen nueve artículos en los que se desbrozan, con mayor detalle, estos aspectos apenas delineados aquí. Agradecemos a los autores haber puesto a nuestro alcance documentos inéditos reveladores, análisis sobre temas prácticamente inexplorados por los que el lego incurrió, traducciones parciales respecto de su obra más representativa y esclarecedoras explicaciones sobre las edificaciones de nuevos monumentos religiosos erigidos con piezas de templos prehispánicos. Lo anterior abonará significativamente a la comprensión de este personaje poco estudiado y que resulta clave para la comprensión cabal de la misión evangelizadora en el México del siglo XVI.

Igualmente, agradecemos a la Asociación Estudios Franciscanos en Humanidades “fray Bernardino de Sahagún” y, en especial al doctor fray Francisco Morales Valerio (OFM), su director, el invaluable apoyo conferido para hacer posible la realización de este volumen.

Las editoras

PRIMERA PARTE

SU MISIÓN PEDAGÓGICA Y EVANGELIZADORA EN EL NUEVO MUNDO

FRAY PEDRO DE GANTE Y SAN JOSÉ DE LOS NATURALES. NOTAS SOBRE UN “MEMORIAL” DESCONOCIDO

Francisco Morales
Orden Franciscana de México
Centro de Estudios Humanísticos Fray Bernardino de Sahagún

Resumen: GANTE, PEDRO DE (1491-1572), misionero franciscano y educador conocido por el nombre español de su ciudad natal, Gante de Gante. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre su apellido flamenco, ni sobre el lugar exacto donde nació. De acuerdo con un testimonio proporcionado por él, en 1531, ahora sabemos con certeza que nació en 1491, lo que definitivamente refuta el rumor de larga data de que era un descendiente ilegítimo del emperador Carlos V. Trabajó en la evangelización y la educación durante casi cincuenta años. Cinco de sus cartas ya han sido publicadas. En este artículo presento un documento inédito.

Palabras clave: Evangelización franciscana, educación y defensa de los indígenas

Abstract: GANTE, PEDRO DE (1491-1572), Franciscan missionary and educator known by the Spanish name of his native city, Gante from Ghent. Historians do not agree on his Flemish family name, nor on the exact place where he was born. According to a testimony provided by him, in 1531, we know now for sure that he was born in 1491 which definitely disproves the long-standing rumor that he was an illegitimate offspring of the Emperor Charles V. He worked in the evangelization and education for almost fifty years. Five of his letters have been already published. In this article I present an unpublished document.

Keywords: Franciscan evangelization, education and defense of indigenous people

Introducción

Experiencias de varios años en los archivos de España, especialmente en el Archivo General de Indias (Sevilla), me dieron la oportunidad de encontrar un memorial de fray Pedro de Gante, –hasta el momento no publicado– que enriquece los temas de sus cinco cartas ya conocidas. Como se sabe, éstas han sido dadas a conocer en dos ediciones: una por fray Fidel de Jesús Chauvet (México 1951) y otra en por el maestro Ernesto de la Torre Villar (México, 1973).¹ El “Memorial” que aquí les presento es de 1561 o sea tres años posterior a la última carta hasta ahora publicada.

1. En este artículo se citará la edición de De La Torre.

Este texto nos ofrece un resumen sobre las inquietudes misioneras y humanas de fray Pedro que lo acompañaron hasta el fin de su vida, entre las cuales sobresalen: la educación de los indígenas, la defensa de los derechos de esa comunidad y la preocupación por alcanzar para ellos diversos privilegios eclesiásticos.

El epistolario de fray Pedro, uno de los más completos que se conocen de los misioneros del siglo XVI, ofrece una singular oportunidad de adentrarse en el conocimiento de los caminos que recorrieron los frailes para acercarse a una cultura tan diferente de las entonces conocidas. Con el fin de ofrecer una apropiada comprensión de este tema parto de los datos que se expondrán en este volumen, completándolos con los que he recogido en mis investigaciones de archivos.

1. Nacimiento y familia

Se discute mucho el lugar de nacimiento de fray Pedro. El nombre con el que se le conoce podría indicar que era natural de la ciudad de Gante, en Bélgica. Se sabe ciertamente que vivió en el convento franciscano de Gante, y de que ahí partió salió rumbo a la Nueva España, junto con otros dos frailes, fray Juan de Tecto (Dekkers, o van der Tacht) y fray Juan de Agora (van der Auwera) en 1522. Un fragmento de su conocida carta de 1529 es un testimonio notorio de que Gante no era su ciudad natal, ni su apellido. Escribe en esa carta:

Deseo que sepáis, hermanos muy queridos, que salí de Gante, ciudad de Flandes, con dos frailes mis compañeros, el uno de ellos fray Juan de Tecto, guardián de Gante, y el otro, fray Juan de Ahora y yo, fray Juan de Mura, nacido en la ciudad de Iguen de la provincia de Budarda (De la Torre 1975, 73).

El apellido que se da y el nombre de la ciudad de su nacimiento resultan bastante claros e interesantes: su apellido es Mura y su ciudad natal es Iguen. El problema de este texto es que se trata de la traducción al español de una carta que en latín publicó fray Amando de Zierikzee (Amberes, 1534). El texto original en español escrito por fray Pedro ha desaparecido. En relación con la ciudad de su nacimiento el texto latino dice “Natus in civitate Iguen dicta in provincia Budardae”, tal como aparece en la traducción española: “nacido en la ciudad de Iguen de la provincia de Budarda”. Pero, ni en la geografía antigua ni en la moderna existe la provincia de Budarda. Puede ser una lectura equivocada del texto original: “de la provincia de Bularia”, que correspondería a la antigua baronía de Boulaere o Boulers en donde efectivamente existió un pueblo Yeguen o Yedeghem. En cuanto a su apellido Mura, se encuentra en varios textos latinos de los siglos XVI y XVII, por ejemplo, en

una crónica manuscrita del convento belga de Sint Truiden en el cual se asienta la muerte de fray Pedro con el nombre “frater Petrus de Mura”, apellido que posiblemente corresponde al flamenco *Van der Moere*, o *de Muer*. Por cierto, estos apellidos aparecen en los anales de la ciudad de Gante. De 1610 es la inscripción de una tumba en la iglesia de San Miguel con el nombre de *Laureyns de Muer*. Además, el apellido *Van der Moere* era el de muchas familias nobles, cercanas a Carlos V, en la ciudad de Gante.

De lo que sí existe un dato cierto es de la fecha de su nacimiento. En un expediente de 1531 en el que fray Juan de Zumárraga defiende a los franciscanos de las imputaciones que el presidente de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán, les había hecho, acusándolos de malos comportamientos y abusos contra los indios, aparece entre los testigos fray Pedro de Gante, “maestro de los indios” que en su declaración dice ser de “cuarenta años, poco más o menos”, o sea que su fecha de nacimiento hay que situarla en 1491 (Archivo General de Indias, *Justicia Legajo* 1006, fol. 290r).

Su relación con la familia del emperador Carlos V también aparece muy evidente tanto por su propio testimonio, como por el de sus contemporáneos. En la carta que fray Pedro escribe al Emperador Carlos V en 1552 le dice “Dame atrevimiento ser tan allegado a Vuestra Majestad, y ser de su tierra” (De la Torre Villar 1975, 98). Fray Alonso de Escalona, Ministro provincial del Santo Evangelio, por su parte, en la carta dirigida a Felipe II, al referirse a fray Pedro, afirma “mucho agradecimiento le deben [a fray Pedro] estos indios y nosotros los religiosos, pues que le daba bríos el ser deudo tan allegado del cristianísimo padre de Vuestra Majestad”.

2. Educación

Fray Pedro tenía 31 años en 1522 cuando salió de Gante rumbo a Nueva España. Era ya una persona formada por su mundo social y familiar, sus estudios y su vida religiosa. De acuerdo con su propio testimonio, antes de tomar el hábito franciscano había trabajado en la Corte del joven Carlos V. Así lo afirma en su carta a Felipe II en 1558: “pues dende muy mozo me he ocupado en cosas al servicio de la corona real, antes de mi conversión, y después acá muy mucho mejor” (De la Torre Villar 1975, 105). Si atendemos a esa frase, se puede conjeturar que, a mediados de la década de 1510, se dedicó al servicio del joven Carlos V en su corte de Gante.

La edad en la que fray Pedro tomó el hábito franciscano no se conoce con precisión. Hay datos hagiográficos en los cronistas del siglo XVI que ofrecen poca luz sobre este tema. Escribe fray Jerónimo de Mendieta:

Por huir de los deleites de la carne con los cuales suele el demonio atraer y convidar a los mancebos al tiempo que les empieza a hervir la sangre, tomó en su juventud el yugo del Señor, recibiendo el hábito de religión del Padre San Francisco. Y aunque por su suficiencia pudiera ser del coro, no quiso sino ser lego por su gran humildad (Mendieta 1987, II, 310).

Con frases como estas se narra la entrada a la orden en la mayor parte de los frailes en las biografías de los franciscanos del siglo XVI. Según los Estatutos generales de la orden de esa época, la edad para ser admitidos al noviciado era de diez y seis años. O sea que su toma de hábito hay que ubicarla a partir de 1507. Al considerar que según su propio testimonio estuvo al “servicio de la corona real” antes de su “conversión” o sea antes de su toma de hábito, por lo tanto, la fecha de tal acontecimiento hay que retrasarla varios años más tarde. Además, no hay que olvidar que al menos hasta el tercer lustro del siglo XVI Carlos V, nacido en 1500, era un niño, lo que nos lleva a suponer que el servicio de fray Pedro en la corte sería hasta el cuarto lustro del XVI. Para entonces nuestro fraile ya contaba con 24 años y debió haber tenido una valiosa educación probablemente en la escuela de la corte como lo requería su noble familia. Su gran interés por la instrucción de los naturales, así como su destreza en aprender el náhuatl y entender esa cultura, son un indicio de su excelente educación.

3. Su mundo franciscano

Todo lo anterior son suposiciones. En cambio, sobre su instrucción religiosa se tiene información más precisa. Para el tiempo en que fray Pedro entró a la orden, ésta se encontraba ya con un bien definido carisma y forma de vida. Desde principios del siglo XIV, la orden franciscana había vivido fuertes discusiones entre dos grupos: los “celantes” o extremistas, defensores de los ideales originales, y los “claustrales”, promotores de una vida pobre mitigada. Para principios del siglo XVI, después de interminables litigios entre estos grupos, se empezó a consolidar el ideal original de la Orden. Ese ideal llevaba consigo todo un programa de reformas que incluían abolir privilegios estamentales en los conventos, simplificar y adecuar la economía de los frailes a los niveles de la vida de los pobres, preferencia por comunidades rurales, labor asistencial a peregrinos, eremitismo, predicación popular y rescate de la vida no clerical, o sea laical como la de fray Pedro, así como intensa atracción por la vocación y aventura misionera, ideales con los que había nacido la orden.

Esta forma de vida se empezó a consolidar desde fines del siglo XV en varias provincias franciscanas. Se sabe que el impacto de esta corriente espiritual llegó a la provincia de Flandes que

se unió a la de París para defender su ideal reformista (Gonzaga 1587, 983). Para principios del siglo XVI había en la provincia de Flandes 17 conventos, algunos de los cuales, según la tradición, habían sido fundados por San Francisco. Uno de ellos era el de Gante, de donde salieron a México fray Pedro y sus compañeros. Otro franciscano de ese convento, que por su prematura muerte no pudo venir a México pero que se debe considerar como el iniciador de las misiones en México fue fray Juan Glapión, confesor de Carlos V. En 1522, muy probablemente bajo la influencia de la lectura de las cartas de relación de Hernán Cortés, el padre Glapión consiguió permiso del Emperador Carlos V de venir a México como misionero para lo cual obtuvo apreciables documentos del Papa León X (*Alias Felicis, 1521*).

4. Las cartas de fray Pedro de Gante

4.1 Encuentro inesperado con el indio

El primer contacto directo de fray Pedro de Gante con los indígenas mexicanos fue en Texcoco en uno de los palacios de Netzahualpilli donde se hospedó junto con sus hermanos a su llegada a México en agosto de 1523. Probablemente los indios mexicanos no le eran del todo desconocidos ya que desde 1519 empezaron a llegar a España y, en particular a la corte de Carlos V como lo narraron Pedro Mártir Anglería y Giovanni Rufo, un grupo de naturales mexicanos que formaban parte de una cuantiosa ofrenda de oro, joyas, piedras, plumajes y vestidos que la recién fundada Villa Rica de la Vera Cruz envió al Emperador, a sugerencia de Hernán Cortés. Para los que conocieron a este grupo, si es que hacemos caso del testimonio de Giovanni Ruffo, les parecieron embajadores, magnates o principales “primarii” como los llamó Pedro Mártir, muy probablemente por la forma española en que venían vestidos. De hecho, al llegar esta expedición a Sevilla, el monarca ordenó que dos de ellos vistieran lujosamente, como buenos cortesanos, con sayos de terciopelo de buen color, capas de grana, jubones de raso, camisas y calzas. A los demás se les dio, añade un documento de Contratación, con vestidos de buen paño; todo lo cual costó al erario real más de 48,000 maravedíes (Bermejo García 1983, 540-41).

Estos encuentros transitorios con el indio mexicano se convirtieron en realidad permanente primero en Texcoco en donde fray Pedro estuvo de 1523 a 1527 y, después de una corta estancia en Tlaxcala, en la ciudad de México Tenochtitlan desde 1528 hasta su muerte en 1572. La razón de su corta estancia en Tlaxcala resulta muy confusa. Ciertamente en 1527 los frailes celebraron artículo y se hizo la elección de superiores y la integración de personal de los conventos existentes. Una frase un tanto desconcertante que fray Juan de Torquemada añade a los datos biográficos de Pedro

de Gante copiados de fray Jerónimo de Mendieta, nos lleva a suponer que hubo discusiones sobre la actividad de nuestro fraile en la comunidad indígena de México. Añade el padre Torquemada a los datos que tomó del padre Mendieta:

No dejó de tener persecuciones este bendito religioso y aun la ida a morar a Tlaxcala no dejó de ser mordedura de alguno que le mordía con rabia, atribuyendo al siervo de Dios cosas que no había conocido; pero mientras se declaró la verdad, saltó la calumnia y fue sacado de México y enviado al dicho convento de Tlaxcala, donde prosiguió en su ministerio, sin descaecer un punto en su antiguo espíritu. Puesta en claro su inocencia, los superiores le hicieron volver a la ciudad de México, donde fue recibido triunfalmente por los indios. Porque le salieron a recibir en la laguna grande de Tezcoco con una muy hermosa flota de canoas, haciéndole una solemne fiesta a manera de guerra naval. Y de esta manera lo metieron en la ciudad y todos sus moradores lo acompañaron hasta meterlo en el convento, con muchas danzas y regocijos, que puso el caso en grande admiración a todos, sin ser poderoso el santo lego” (Torquemada 1979, VI, 187).

Este último párrafo, que Torquemada toma literalmente de Mendieta, nos hace ver el gran aprecio que, a los pocos años de su llegada, fray Pedro se ganó de la comunidad indígena. Si atendemos a las ideas que sobre este tema expresa en su primera carta, la de 1529, se da una cuenta del fuerte impacto que le causaron la tierra y la gente de México. Escribe:

Esta tierra en la que estamos aventaja a todas las demás del mundo porque no es fría ni caliente en demasía, y en cualquier tiempo se siembra, por ser tierra de regadío... Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo y más para recibir nuestra santa fe (De la Torre 1975, 71).

A esta visión tan optimista añade los grandes obstáculos que veía opuestos a la religión cristiana. Su trato con tres de las comunidades más importantes, Texcoco, Tlaxcala y México-Tenochtitlan lo llevaron a percatarse de la falta de libertad con que actuaban en su religión, “porque nada hacen sino forzados y ninguna cosa 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” (De la Torre Villar 1975, 71). Se refiere a los ritos de la religión indígena que tanto preocuparon a los misioneros, especialmente los relacionados con los sacrificios humanos. Escribe en la carta que se viene citando: “Todos sus sacrificios, que eran matar a sus propios hijos, o mutilarlos, los hacían por gran temor, no por amor a sus dioses” (De la Torre Villar 1975, 71). Esta y otras prácticas de la antigua religión, descritas en este mismo texto, hacían muy difícil aceptar ple-

namente la cultura indígena. Por lo mismo llama la atención cómo, a pesar de la sorpresa original del encuentro con esa cultura, la relación de fray Pedro con los indígenas fue cambiando, hasta la identificarse completamente con ellos como lo indican las cartas posteriores.

4.2 Los cambios

El tema que llama más la atención en la carta de 1529 es el interés e ingenio de un fraile no español por encontrar los medios para convertir al cristianismo a una sociedad profundamente religiosa, pero con prácticas de culto no sólo diferentes, sino opuestas a las de la fe cristiana. Esos primeros años resultaron arduos no sólo por la búsqueda de los mejores métodos de conversión sino por el enfrentamiento de los franciscanos con las autoridades reales, principalmente con los miembros de la primera Audiencia debido a los abusos de los miembros de ésta, en especial de su presidente Nuño de Guzmán, contra los indios. Una carta de fray Juan de Zumárraga señala esos conflictos y el papel que desempeñó fray Pedro de Gante. Escribe Zumárraga que por medio de Gante informó a los señores y principales de las comunidades indígenas lo siguiente:

Por ser vasallos de su Magestad, no era servido que se les haga ningún daño ni maltratamiento, antes quiere que como tales sean amparados y defendidos y mantenidos en paz y justicia, y que ninguna persona les tome lo suyo, en tal manera, que seguramente puedan estar y vivir en sus casas y pueblos, y quiere [el Emperador] que si alguno les hiciere daño que sea punido y castigado conforme el delito que cometiere, según las leyes de su Magestad. Y que creyesen que muy a la letra he de hacer lo que su Magestad mandó (Icazbalceta 1881, 30).

Un párrafo de la segunda carta de fray Pedro, escrita a fines de octubre de 1532, un poco antes de que llegase la segunda Audiencia, parece hacer referencia a este asunto de la defensa de los derechos y bienestar de la comunidad indígena. La carta fue enviada al Emperador Carlos V pidiendo apoyo económico para la escuela en la que ya para ese año enseñaba a más de 500 niños, y para una enfermería, sin indicar si era para los frailes o para los indígenas. El párrafo que nos interesa es el último en el que dice que las comunidades “desean ser más sujetos solamente de Vuestra Magestad que repartidos entre los españoles” (De la Torre 1975, 81).

Se trata del tema tan discutido de la “encomienda” contra el que estaban los frailes. Como se sabe, los gastos de la conquista los hacían los conquistadores esperando una fuerte recompensa por sus hazañas militares. Por decisión de Hernán Cortés los pueblos conquistados se repartieron

entre los conquistadores a los que se les pagaba tributo y se les daban servicios con los abusos que con razón se quejan los pueblos (Silvio Zavala, 1964). Fray Pedro se hace portavoz de las comunidades indígenas que estaban en contra de las encomiendas de los conquistadores, y transmite su deseo de ser tributarios directos del Emperador y no de los conquistadores.

Según los textos que se conocen, pasaron 16 años desde la carta de 1532 para volver a escribir al Emperador Carlos V en 1548. Esta carta se considera la tercera, pero si atendemos a las palabras introductorias es probable que anden otras cartas perdidas. Empieza diciendo; “Por otras cartas [¿cuáles?] he escrito a vuestra majestad acerca de las cosas de este Nuevo Mundo” (De la Torre 1975, 85). Hasta donde se sabe por ahora la única carta conocida anterior a la de 1548 es la de 1532. Ojalá puedan encontrarse más sobre las que parece hacer referencia acerca de lo que aquí se comenta.

Estas dos cartas, las de 1532 y 1548, son interesantes por tratarse en ellas de los ideales y actividades de los primeros años de la evangelización franciscana, años que fueron fundamentales para la formación de la sociedad y cristianismo de las comunidades indígenas. Entre los grandes personajes que participaron en esa tarea se encuentran fray Juan de Zumárraga y fray Pedro de Gante. Su relación está atestiguada no sólo por las cartas mencionadas sino también por otros documentos, quizá poco conocidos, en los que aparece fray Pedro defendiendo a Zumárraga. Uno de ellos es el expediente de 1531 en el que a través de 50 preguntas fray Pedro defiende a Zumárraga de las acusaciones que le habían levantado los miembros de la primera Audiencia (*Justicia* legajo 1006, fol. 291-292).

En esa década de 1530 se encuentran dos elementos que fueron primordiales para la formación de la sociedad cristiana de las comunidades indígenas: la educación y el retorno a los ideales de las primeras comunidades cristianas. Aquellos franciscanos llegaron con las aspiraciones de un evangelismo utópico, como lo llama García Oro, que incluía 1) una teología que propugnase por la purificación de la doctrina cristiana de sus adherencias dialécticas y buscarse su firme inserción en los textos bíblico-patristicos; y 2) una político-eclesiástica que preconizase una vocación y dedicación pastoral directa, sobre todo en el episcopado enredado en tareas administrativas y en criterios señoriales (García Oro 2007, 7). Varios documentos de las primeras décadas de la evangelización hacen ver la presencia de estos ideales. Entre los franciscanos que sobresalen en estos ideales son fray Juan de Zumárraga, gran amigo de Pedro de Gante.

La fuerte relación de estos dos grandes personajes aparece en la breve carta de 1548 en la que fray Pedro expresa su profundo dolor por la muerte de Zumárraga. Escribe: “En todo este tiempo no he estado tan triste como el día de hoy a causa, que fue Dios servido de llevar a su gloria

a nuestro bienaventurado padre, pastor y prelado nuestro fray Juan de Zumárraga”. La razón de esta tristeza la presenta en esta forma: “fue siempre mi compañero en trabajos con [la comunidad indígena] y su ausencia me hace mucha falta” (De la Torre 1975, 85).

Se ha puesto poca atención a la relación de estos dos grandes personajes de la evangelización. Como también a los problemas administrativos que la bondad e ideales de caridad dejó a su muerte Zumárraga. La breve carta que aquí se comenta incluye una petición de limosna al Emperador Carlos V para cubrir las deudas que había dejado el obispo a su administrador Martín de Aranguren por motivos de caridad tanto a gente pobre como a los franciscanos. Un expediente de 1548, en el que fray Pedro de Gante informa sobre los asuntos en los que se había empleado el dinero que Zumárraga debía a Martín de Aranguren, da una clara visión de la entrañable relación de estos dos frailes. Declara fray Pedro: “Todo esto lo sabe este testigo [fray Pedro] como dicho tiene porque el dicho señor obispo le tenía a este testigo por muy compañero e hijo, en todo muy familiar porque en todas las confirmaciones que hacía e en todos sus secretos tenía a este usuario como hermano” (Icazbalceta 1881, 199).

La muerte de Zumárraga marca un hito en la fundación de la Iglesia novohispana. Los ideales de una iglesia en conformidad con las primeras comunidades cristianas se desvanecen ante la organización eclesial ordenada por el Concilio de Trento y que se empieza a implementar con la llegada del segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar. Un texto ya citado en otros artículos ofrece un lúcido testimonio de lo que significó para las comunidades este cambio. Se trata del intento de Montúfar de establecer parroquias en lugar de doctrinas y visitas en la ciudad de México-Tenochtitlan. Cuando en 1556, el arzobispo Montúfar ordenó convertir en parroquias las cuatro iglesias que bajo los franciscanos se habían construido en los antiguos cuatro barrios de México-Tenochtitlan, en una carta de los indígenas de México-Tenochtitlan al rey Felipe II quejándose de que el arzobispo Montufar les quitaba los cuatro barrios para hacer parroquias, escriben:

Dicen lo mandó el Santo Concilio; no lo entendemos ni sabemos, La doctrina nos enseñan los frailes franciscos, después que se fundó esta ciudad, en San José de los naturales que es nuestra capilla tan antigua. Suplicamos a vuestra majestad mande que no se haga la novedad en manera alguna pues los frailes nos enseñan sin interés alguno y los clérigos lo hacen todo por interese” (Archivo General de Indias, Audiencia de México legajo 94, sin folio).

No hay que olvidar que la capilla de San José se construyó bajo la dirección de fray Pedro. Si los ideales de la “iglesia primitiva” desaparecieron con el Concilio de Trento, lo que siempre perma-

neció en la vida de fray Pedro fue su preocupación y cuidado por los derechos de las comunidades indígenas. Su intenso vínculo con esas comunidades hacía exclamar al arzobispo Montúfar, según fray Jerónimo de Mendieta: “yo no soy arzobispo de México, sino fray Pedro de Gante” (Mendieta 1997, II, 312). El concepto del arzobispo sobre fray Pedro se nota en una carta que en 1562 escribe al Consejo de Indias en la que menciona una petición de fray Buenaventura Salinas y fray Pedro de Gante en favor de la capilla de San José de los naturales para que se mantuviera como centro parroquial de los cuatro barrios indígenas de la ciudad de México. Comenta el arzobispo que le piden “un sacerdote sin letras y el otro un fraile lego” (*Epistolario* 1940, IX, 161). La participación que en esa capilla, como en muchas otras, los frailes habían dado a los indígenas en la liturgia resultaba, además de incomprensible, irreverente. Por lo mismo se opone a que los “indios que sirven el dicho monasterio puedan ir y vayan por los cuerpos de los difuntos, así indios como españoles, sin ministro sacerdote con cruz alta”. Dice tener poca reverencia a los oficios divinos y funerales quitando este servicio a los “curas sacerdotes y dallas a unos indios casados que vayan cantando por la calle sin ministro sacerdote” (*Epistolario* 1940, IX, 163).

Esta última cita probablemente esté relacionada con el memorial que presento en este trabajo. Lo más notorio, después de la muerte de Zumárraga, es el papel que siguió representando fray Pedro para los indígenas, algo que aparece muy evidente en las dos últimas cartas que hasta ahora se conocen, las de 1552 y 1558.

La de 1552 va dirigida al Emperador Carlos V. Es la carta más larga que se conoce. Está relacionada con las violentas discusiones que a partir de la década de 1540 se suscitaron en pro y en contra de las encomiendas. Las órdenes religiosas, sobre todo los dominicos y los franciscanos estuvieron en contra de ellas (Gómez Canedo 1982, 89-102). El problema, tal como lo percibe fray Pedro, era en que para pagar el tributo a los encomenderos no lo hacían los indios como en España, en donde se tributaba de lo que tenían, sino que en México había que salir de sus pueblos a buscar trabajo en la ciudad de México en donde no sólo los encomenderos, sino inclusive sus esclavos negros los maltrataban. Fray Pedro tenía muy claro el valor de la persona humana al referirse a la comunidad indígena que se había convertido al cristianismo: “Nuestro Señor Jesucristo no vino a derramar su sangre por sus tributos, sino por sus ánimas, pues vale más un anima que se salve que todo el mundo de cosas temporales” (De la Torre 1975, 92).

En sus quejas contra el sistema administrativo español se adelanta a la de otros franciscanos concededores del régimen de gobierno indígena, como Jerónimo de Mendieta y Bernardino de Sahagún. Los frailes soñaron con mantener las organizaciones socio-políticas indígenas bajo el cuidado paternalista de los religiosos ya que consideraban que las instituciones indígenas eran me-

jores que las españolas. Fray Pedro ponía el caso de la impartición de justicia que la organización virreinal había introducido en los pueblos. Según él, los españoles son los que salían ganando, pues los pueblos “se han hecho pleitistas” y tenían que pagar a “letrados y procuradores y escribanos e intérpretes” gastando el dinero de sus pueblos, y sobre todo de los macehuales “que por ventura venden lo que tiene para pleitear”. Antes de imponer este sistema, los frailes eran los que “los concertaban y no consentían diferencias entre ellos y en un día los concertaban y apaciguaban y quedaban contentos” (De la Torre 1975, 35).

Me parece que lo más llamativo de la carta de 1552 es la detallada descripción de los sufrimientos de los indígenas en su búsqueda de dinero para pagar sus tributos. Fray Pedro conoció muy bien esta situación por su íntima convivencia con ellos; por eso sus palabras gozan de plena veracidad. Escribe en esa carta: “[¿Nos suena familiar esta queja de fray Pedro?]

Y viene el indio de diez leguas a esta ciudad que las viene en dos días y quedan sus hijos y mujer muriendo de hambre, y estase en México aguardando quien lo alquile o vendiendo la ropa que tiene a cuestras para se mantener, porque acaece estar tres o cuatro días antes que lo alquilen, y después que ya se ha alquilado; dando por cada día doce maravedíes, y come él los diez o todos y sirve de valde porque dellos se ha de mantener (De la Torre 1975, 93).

Las descripciones que ofrece sobre la vida que llevaban esos indios nos suenan lascasianas, excepto que a él no se las contaron sino que las vivió. “Duéleme tanto esto que, por la pena que recibo, no quiero alargarme en ello”, escribe en la carta citada. Sin embargo, da detalles dolorosos. Afirma que, en cuanto al sustento y descanso que tienen los indios trabajadores en la ciudad, “mejor lo pasan los perros que los indios, porque a los perros danles de comer, mas a estos sírvense de ellos y no se lo dan” (De la Torre 1975, 96).

“MEMORIAL” DE FRAY PEDRO DE GANTE

Memorial para el ilustrísimo señor visorrey de esta Nueva España don Luis de Velasco de lo que su señoría ha de suplicar a su majestad y al sumo pontífice a favor de la insignia capilla de sant Joseph que está en esta ciudad de México en el monasterio de sant Francisco.

Memorial de lo que el padre fray Pedro de Gante suplica a su majestad. Primeramente que su majestad procure de alcanzar de su santidad para que siempre haya memoria de esta insigne capilla de san Joseph que es y está en esta gran ciudad de México en la cual se ha enseñado la doctrina a los naturales de ella y de toda esta Nueva España y todos los géneros de oficios así políticos como mecánicos y en ella reciben todos los sacramentos y se entierran los naturales de esta ciudad de manera que ni tienen ni han tenido otra parroquia ni iglesia ni les conviene tenerla porque no haya división entre ellos y para este efecto, para que en ellos estos naturales se sustenten y tengan recurso a esta capilla como a su iglesia y parrochia que puedan tener en su capilla torre, campanario, ornamentos, cruces, cálices conforme a ciudad y sin contradicción alguna pues no tienen ni poseen otras iglesias ni capillas sino esta y pues es la primera que en esta ciudad y Nueva España se fundó y de donde salio el principio de cristiandad a estos naturales que su majestad y santidad le den y doten de algunas esenciones y particularidades y esto será muy justo y conforme a razón por que lo está dicho.

Así mismo se ha de tener respeto a que en ella se hicieron las insignes obsequias y honras del Emperador y rey nuestro señor y quedó el gran túmulo y edificio que en la capilla se hicieron por los naturales de esta Nueva España.

En lo espiritual, lo que su majestad puede pedir a su santidad es que tenga esta capilla de san Joseph y goce todo aquello que se goza y gana en el colegio de los niños que está en esta ciudad de México que se intitula de San Juan de Letrán, ecepto (*sic*) que lo que allí se gana y concede con limosnas y ofrendas en la dicha capilla sea gratis y si alguna cosa alguno quiera dar por este respeto de las indulgencias se aplique al hospital de los indios de esta ciudad de México que se intitula el hospital de San José.

Así mismo, si acaso no está concedido al colegio de niños, se conceda a esta capilla que todos los sacerdotes, así clérigos como religiosos que en ella dijeren misa, saquen ánimas de purgatorio y que los mismos sacerdotes y los ministros que le ayudaren la misa ganen indulgencia plenaria.

Que los indios o españoles que en ella se enterraron y en el patio que es cerrado con sus puertas que salen a las calles reales de esta ciudad, que todo el cimiterio de esta casa de nuestro

padre san Francisco, o lo pidieren, consigan indulgencia plenaria y lo que ganan los que se enterran en el hábito de nuestro padre san Francisco. Y esto se hace porque los indios piden el hábito y por ser muchos no se puede dar a tantos y otros son pobres y a esta causa no se suplica esto del hábito solo para los indios.

Así mismo, para lo que toca al culto divino, que la dicha capilla pueda tener y guardar todo aquello que está concedido al dicho colegio de san Juan de Letrán que está en esta ciudad y al que está en Roma sin contradicción alguna y el señorío de ello se de al Sumo pontífice.

Que los cantores indios de la dicha capilla puedan ir y vayan con cruz, como van ahora por los difuntos indios que en ella se mandaron enterrar, dicese españoles porque hay mucho en ella enterrados y personas de calidad, y entren ellos dos oidores de esta real audiencia y los virreyes el que ahora es y el pasado tienen en ella señalada sepultura (*sic*) por ser como es el más insigne enterramiento que acá hay.

Así mismo, se suplica a su majestad que para que esta capilla se sustente y la obra espiritual que en ella se hace y en la escuela que está con ella, donde se enseña a todos la doctrina cristiana y a leer y a escribir y todo género de música y lo necesario para el culto divino que para remunerar a los maestros indios que enseñaron a los demás cantores y tañedores que asisten en la dicha capilla y escuela, para quien su majestad del emperador nuestro señor que es en gloria había librado por su real cédula, trescientos ducados de Castilla en penas de cámara o en quitas y vacaciones, y los más años no se pagan porque dicen los oficiales de la real hacienda que no hay penas de cámara ni de donde se pagar, que su majestad sea servido de mandar que estos trescientos ducados se den de su real hacienda, y porque es muy poco para lo que dicho es, los mande cumplir a quinientos ducados, y que todo se de su real hacienda y caja y que el repartimiento se haga a parecer del provincial y guardián que es o fuere en san Francisco de México porque ternán noticia de los que hubieren servido y porque el convento y capilla y escuela y patio es todo una traza y cementerio y la cobranza de la dicha merced se cimenta al gobernador y al cabildo que fueren de la parte de Tenuxtitan México, pues se ha de repartir entre los mismos naturales que sirvieren y trabajaren en la dicha capilla y escuela en lo que queda declarado y que lo repartan como dicho es el provincial y guardián o la persona o personas a quien ellos lo cometieren para que alcance a todos parte de la dicha merced conforme a su trabajo y calidad [Al margen: que informe la audiencia.

Así mismo se suplica a su majestad mande considerar lo que aquí se pide e sin perjuicio de tercero y en utilidad de esta Nueva Iglesia y por estar tan remota y apartada de nuestro muy santo padre y haber acá más necesidad de ello que en otras partes y lo que suplica y pide es para ganar ánimas para Jesu Cristo. Fecha en la capilla de san Joseph que es en la casa y menesterio de nuestro padre san Fran-

cisco que está en la ciudad de México. A 12 de hebrero de 1561 años [Firma] fray Pedro de Gante. AGI, Audiencia de México 2705. “Petición y memoriales (asuntos eclesiásticos), 1529-1610” sin folio.

Bibliografía

Fuentes

Archivo General de Indias (Sevilla). *Justicia*. Legajo 1006.

Archivo General de Indias (Sevilla). *Audiencia de México*. Legajo 2705. “Petición y memoriales (asuntos eclesiásticos), 1529-1610”.

TORQUEMADA, Juan de. 1979 [1615]. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MENDEIETA, Jerónimo. 1997 [1870]. *Historia Eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ZIERIXENSUS, Amandus. 1534. *Chronica compendiosissima ab exordio Mundi usque ad annum Domini millesimum quingentesimum trigesimum quartum*. Amberes: Simonen Cocum.

Estudios

BERMEJO GARCÍA, Juana Gil. 1983. “Indígenas americanos en Andalucía”. *Andalucía y América en el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. 1881. *Don Fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*. México: Antigua librería de Andrade y Morales.

GARCÍA ORO, José. 2007 “Siglo XV en España: reforma, humanismo, misión”. Conferencia sin publicar.

TAVAREZ, David. 2016. “Religion in the Pre-Contact New World: Mesoamerica and the Andes”. *The Cambridge History of Religion in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. 1975. *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*. México: Seminario de Cultura Mexicana.

ZAVALA, Silvio. 1964. *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LA OBRA EVANGELIZADORA DE FRAY PEDRO DE GANTE EN PERSPECTIVA HISPANOAMERICANA

Carlos Fernando López de la Torre
Universidad Autónoma Chapingo (UACH)
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Resumen: El artículo analiza la obra de Pedro de Gante desde un enfoque que destaca su importancia para la evangelización en los territorios de Hispanoamérica. La idea central es que el franciscano fue el primer religioso europeo en América en diseñar un método y prácticas que posibilitaron la conversión y europeización de los indígenas de forma exitosa, razón por la cual fueron replicadas por varios de sus contemporáneos. Para demostrar este argumento, se sitúa a Gante en el contexto de la evangelización en la América española del siglo XVI y se rescata la manera en que su trabajo misional superó las frustraciones iniciales experimentadas en el Caribe, a la vez que inspiró otras experiencias misioneras en lugares como la Provincia de Quito. También se recupera su crítica a los maltratos que los indígenas sufrieron en el sistema colonial, lo que permite identificarlo como un promotor de la evangelización pacífica.

Palabras clave: Pedro de Gante, evangelización, educación colonial, franciscanos, Hispanoamérica

Abstract: The article analyzes the work of Pedro de Gante from an approach that highlights its importance for the evangelization of the territories of Spanish America. The central idea is that the Franciscan was the first European religious in America who managed to design a method and practices that made possible the conversion and europeanization of the indigenous people in a successful way; reason why this prototype was replicated by several of his contemporaries. To demonstrate this argument, Gante is placed in the context of the evangelization of Spanish America in the 16th century and it is shown how his missionary work overcame the initial frustrations experienced in the Caribbean, while inspiring other missionary experiences in places such as the Province of Quito. It also recovers his criticism of the mistreatment that the indigenous people suffered in the colonial system, which allows us to identify him as a promoter of peaceful evangelization.

Keywords: Pedro de Gante, evangelization, colonial education, Franciscans, Spanish America

Introducción

Pedro de Gante es recordado como uno de los frailes franciscanos que participaron en la temprana evangelización de la Nueva España, además de ser el primer educador europeo en el continente americano. Sin embargo, la tendencia en la historiografía de las últimas décadas fue desatender el estudio de su obra e, inclusive, infravalorarlo con relación a otros personajes que se han considerado clave del proceso.² Por fortuna, esta situación ha cambiado, como lo ilustra el presente libro y los trabajos que reúne, los cuales rinden cuenta de lo compleja y enriquecedora que fue su labor misionera.

El presente texto tiene el objetivo de identificar la figura de Pedro de Gante como un personaje relevante de la evangelización en la América española. La idea rectora es que su importancia a nivel hispanoamericano radicó en la creación de los primeros mecanismos de acción que permitieron la conversión masiva de los indígenas, sin apelar o recurrir a la violencia física. Este logro sin precedentes se basó en el diseño innovador de instrumentos y prácticas que posibilitaron la atracción y adoctrinamiento básico de la población nativa al cristianismo, cuyo éxito las convirtió en un modelo para los misioneros contemporáneos en distintas latitudes del continente. En este sentido y debido a las características de sus actos, se plantea que el franciscano fue promotor de la evangelización pacífica, corriente misional que apostó por métodos no violentos para realizar la cristianización de los indígenas, lo cual llevó a los religiosos a enfrentar y criticar abiertamente el sistema colonial en el llamado Nuevo Mundo.

El artículo se divide en dos apartados. El primero sitúa la obra de Gante en el contexto de la evangelización temprana de la América española en el siglo XVI, con la intención de mostrar cómo su trabajo misional marcó un parteaguas en dicho proceso histórico. En esta línea, se atienden las problemáticas que tuvieron los primeros misioneros en el Caribe para lograr la conversión de los indígenas, las cuales frustraron todo tipo de experimentación en esa dirección. A continuación, se explican las principales contribuciones de Gante a la empresa misionera novohispana, como el aprendizaje de las lenguas indígenas y el diseño arquitectónico de la capilla abierta que, en conjunto, lograron lo que no se pudo hacer en la zona caribeña: realizar las conversiones con cierto éxito y facilitar la adaptación de los americanos al nuevo orden implantado. Después, se muestra la trascendencia regional de Gante al aludir a diferentes casos en la Nueva España en los que se

2. Por ejemplo, David Brading (2003, 125-126) reduce la intervención de Gante a la de un simple instructor que logró el adoctrinamiento de los indígenas con la enseñanza de artes y artesanías españolas; mientras que Georges Baudot (1990, 25) se refiere a él como el tímido gestante de un “embrión” de predicación, nada comparable con la labor religiosa de sus hermanos de orden que llegaron posteriormente.

replicaron sus enseñanzas, sumado al paradigmático ejemplo de la Provincia de Quito, donde el franciscano Jodoco Rique inició su labor misional inspirado en la obra de su correligionario.

El segundo apartado atiende el fenómeno de la evangelización pacífica y la prédica de Gante en defensa de los indígenas. Se plantean las problemáticas que originaron esta corriente misional en los territorios hispanoamericanos, en particular, el conflicto de conciencia de los misioneros al predicar el reino de los cielos a unos indígenas que eran víctimas terrenales de la degradación moral y material en el primigenio orden colonial; las características de este tipo de evangelización; la importancia de Bartolomé de las Casas como defensor de los nativos en el Caribe y la influencia que ejerció en Gante; y, finalmente, la revisión de la postura del franciscano en función de una conversión no violenta, aunado a los cuestionamientos al sistema de encomienda que, según su criterio, era el mayor obstáculo para que los indígenas abrazaran la fe cristiana de forma definitiva.

1. Gante, parteaguas de la evangelización temprana en la América española

La evangelización de los territorios de la actual Hispanoamérica por parte de la Iglesia católica durante la época colonial fue un proceso de larga duración, el cual se presentó en distintos momentos y escenarios entre los siglos XVI y XIX. Al respecto, el primer siglo de la presencia europea en América fue decisivo en la misión evangelizadora, al ser el período en el que religiosos y laicos reflexionaron, discutieron y pusieron en práctica las medidas que consideraron necesarias para iniciar la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo con el objetivo de agilizar la colonización e instalación de las nuevas autoridades. En tal sentido, el siglo XVI corresponde al establecimiento de las bases de la conquista “espiritual” del mundo prehispánico y su compleja adaptación al sistema colonial.

De acuerdo con Marzal (2007, 474), el período inicial de la evangelización en Hispanoamérica puede dividirse en dos etapas. La primera fue de “experimentación” (1493-1524), la cual comprende el intento de cristianizar la región del Caribe y los pobres resultados de tal empresa, entre otras razones por la inexperiencia de los misioneros y la caída demográfica de la población nativa a causa de la explotación colonial y las enfermedades. La segunda etapa fue de “ocupación” (1524-1573), en la que los misioneros cristianizaron a la mayoría de las sociedades complejas del continente, entre ellas la mexicana y la inca. Cabe señalar que el acontecimiento utilizado por el autor para realizar el corte temporal entre ambas etapas es el arribo de la misión de doce franciscanos, conducidos por fray Martín de Valencia, a Nueva España en 1524; suceso que inauguró una evangelización sujeta al trabajo metódico y colectivo, a diferencia de las iniciativas previas que fueron hechas a título individual (Ricard 2005, 83).

Esta periodización resulta útil para pensar la historicidad de la evangelización en sus primeras décadas de arranque. La diferencia clave entre las etapas mencionadas está en el interés que la monarquía hispánica depositó en la conversión de los habitantes del Nuevo Mundo. Si bien la Corona de Castilla se comprometió a atender el tema desde el hallazgo de las tierras americanas a cambio de la legitimación papal de los derechos soberanos sobre éstas, no fue sino hasta las décadas posteriores a 1519, conforme la colonización se establecía en un horizonte geográfico y humano más complejo, que la evangelización se convirtió en una política de Estado, en la que la Iglesia tuvo asignada la misión de predicar la cristiandad con el objetivo de conseguir la europeización y sumisión de los indígenas (Barnadas 1998, 186-187). Para cumplir con este propósito, los miembros de las órdenes religiosas –protagonistas centrales de esta historia– debieron idear formas e instrumentos que consolidaran el nuevo orden en un mundo extraño para ellos. En este punto radica la importancia regional de Pedro de Gante, quien representa un parteaguas entre la inexperiencia inicial y un camino experimental que trazó el proceso evangelizador una vez que sus innovadoras propuestas fueron tomadas como referencia en otras latitudes del continente.

Previamente a la llegada de Gante a América, la evangelización no había dado frutos prometedores, por el contrario, había padecido serias tribulaciones. El caso de las Antillas es ilustrativo al respecto. La primera expedición misionera arribó con el segundo viaje de Cristóbal Colón en 1493. Estuvo encabezada por el fraile benedictino Bernardo Boyl, y entre sus integrantes figuraron los franciscanos Juan Tisin y Juan de la Deule, quien realizó el primer bautismo a un indígena en el Nuevo Mundo. Pese a sus esfuerzos, la labor misional resultó imposible en un contexto atravesado por los conflictos de poder entre Colón y los encomenderos, debido a la prioridad que las autoridades implantadas dieron a la obtención de riquezas materiales por sobre la conversión de los nativos y los violentos tratos que éstos padecieron, alejándolos del cristianismo. Esta situación se reprodujo durante varios años en el Caribe, donde la conquista se centró en esclavizar a los indígenas (Brading 2003, 79). En consecuencia, los primeros religiosos tuvieron pocas posibilidades de cumplir con éxito su labor misional, como lo evidencia la siguiente cita del franciscano Pedro Quintanilla:

Aunque había ya ocho años que se habían descubierto las Indias y que se habían hecho diez viajes desde España, los Reyes no tenían más jurisdicción que en la Isla referida de la Española, con una sola fundación, que era una ciudad que se intitulaba la Segunda Isabela o de Santo Domingo [...]. En materia de haber plantado la fe en los corazones de los indios, era muy poco el fruto, pues no sabemos que se hubiesen bautizado más de siete indios [...] y aún sabemos que a los indios, ya vasallos nuestros,

los tenían como esclavos. Y andaban montaraces huyendo de las extorsiones que les hacían, sin haberles enseñado un Ave María (Citado en Abad Pérez 1992, 22).

Lo acontecido en el Caribe muestra los desafíos que los misioneros debieron afrontar en la tarea evangelizadora, entre ellos, el violento proceso colonial que constantemente les hizo perder credibilidad frente a las masas indígenas. Sin embargo, las frustraciones no frenaron el ímpetu misionero. Las primeras experiencias detonaron un inusitado entusiasmo entre los miembros de las órdenes religiosas porque confirmaron la existencia de un mundo nuevo, que debía ser evangelizado por el bien de sus habitantes y de la cristiandad en general (Abad Pérez 1992, 30). Este convencimiento fue significativo en la orden franciscana, debido a que su cosmovisión estaba condicionada por un imaginario milenarista que impulsó a sus integrantes a viajar a tierras americanas bajo la firme convicción de que la conversión de los nativos era un mandato divino para salvar sus almas, pero también para renovar la fe católica en Europa —en crisis tras el cisma protestante— ante la posible llegada del Juicio Final (Brading 2003, 124). Como resultado, los franciscanos fueron la orden que envió la mayor cantidad de religiosos en el siglo XVI,³ entre ellos, Pedro de Gante.

Gante nació en la región de Flandes, Bélgica, entre 1476 y 1483. En la adultez se unió a la orden de los franciscanos, quienes le inculcaron las virtudes de la austeridad material y la importancia de la educación como medio para desarrollar la fe en Cristo. Familiar cercano del emperador Carlos I,⁴ Gante conoció las discusiones en las cortes sobre la naturaleza de los indígenas y los maltratos que sufrían en las Antillas, situación que lo motivó a viajar al Nuevo Mundo con la esperanza de cambiar esa realidad. En 1523, Gante arribó a las costas de México, en compañía de sus hermanos de orden Juan de Tecto y Juan de Ayora.⁵ Después de una breve estancia en la capital del extinto imperio mexica, aún en ruinas producto de la conquista en 1521, Gante fue trasladado a Texcoco, sitio de alto peso cultural en donde inició su labor misionera. Allí vivió entre 1523 y 1526, año en que se mudó de forma definitiva a Ciudad de México, donde falleció en 1572.

La importancia histórica de Pedro de Gante radica en ser responsable de los iniciales experimentos de evangelización que tuvieron éxito en el continente americano, razón por la cual se

3. En los primeros ochenta años de dominación española en América, la monarquía envió un total de 2559 sacerdotes y 127 colaboradores laicos, de los cuales 57% eran franciscanos; 32,5% dominicos; 4,8% agustinos; 2,9% mercedarios; y 1,9% jesuitas (Marzal 2007, 476).

4. La información sobre los orígenes y redes familiares de Gante es escasa y dispersa, por lo que no es posible establecer con exactitud el tipo de parentesco que tuvo con Carlos I. Sin embargo, se sabe de tal lazo porque el mismo Gante lo puso de manifiesto en sus cartas dirigidas al emperador, en las que se leen frases como la siguiente: “pues que V.M. y yo sabemos lo cercanos e propincos que somos en tanto que nos corre la misma sangre” (Citado en De la Torre Villar 2001, 19).

5. Los primeros franciscanos en México llegaron con la expedición de conquista de Hernán Cortés: Pedro Melgarejo y Diego Altamirano (primo de Cortés). Estos religiosos no eran evangelizadores, pues su propósito central fue el ser soporte espiritual de los conquistadores.

le conoce como “primer maestro [europeo] de América”. Sus logros son atribuibles a su habilidad de ingeniar mecanismos y herramientas que superaron la dificultad de entablar un diálogo con los indígenas. La base de este proceso fue el aprendizaje de las lenguas y costumbres de la población local con el propósito de facilitar la enseñanza del catolicismo; ello sin negar la paradoja que significó el hecho de conocer a la otredad para erradicar sus cultos y otras expresiones culturales consideradas idólatras.⁶ Además, el territorio mexicano resultó un espacio idóneo para el experimento de Gante, pues al momento de su llegada la población aún no había sido diezmada del todo por las enfermedades o el sistema de las encomiendas, como sí había ocurrido en la zona caribeña, sumado a que buena parte de la nobleza indígena del Valle de México colaboró en la misión de los religiosos, sirviendo como intermediarios y modelos a seguir por sus súbditos.

Con el contexto local a favor, Gante se dedicó a aprender la lengua náhuatl en Texcoco y, junto a Tecto y Ayora, pronto la utilizaron como medio de comunicación con los indígenas para inculcarles la fe cristiana. Testimonio de ello se encuentra en la *Historia eclesiástica indiana*, de fray Gerónimo de Mendieta, quien reconoce el trabajo realizado por los tres frailes antes de la llegada de los “doce apóstoles” franciscanos a Nueva España en 1524:

Solo estos tres religiosos hallaron ventura de cumplir sus deseos y pasar a esta Nueva España, antes que los doce, con sola licencia de su provincial y beneplácito del Emperador [...]. Venidos, pues, a las Indias, comenzaron luego a deprender la lengua de los naturales, y a recoger algunos niños hijos de principales, en especial en Tezcoco, adonde hallaron acogida en casa del señor, que les dio un aposento, y holgaba que industriasen a los de su casa y a otros niños que se allegaban. [...] cuando llegaron los doce apostólicos varones, [...] viendo que los templos de los ídolos aún se estaban en pie, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual el Fr. Juan de Tecto respondió: “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 (1870, 606).

6. Al respecto, el franciscano Bernardino de Sahagún justificó su *Historia general de las cosas de Nueva España* con las siguientes palabras: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenciblemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas [...] el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese tocante a su oficio [...] ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio [...]. Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría” (2006, 15).

La crónica de Mendieta deja ver las funciones y el provecho que el aprendizaje del náhuatl tuvo para Gante y compañía. El conocimiento de la lengua local fue esencial para crear un lazo de confianza con los individuos que se pretendía evangelizar y, en tal sentido, es posible que los frailes pensarán que podría ayudar a procesar el trauma de la conquista militar, al mantenerse vigentes algunos hábitos culturales prehispánicos. En correlación, el respaldo de la nobleza indígena fue decisivo para la difusión de la fe cristiana. No es casual que los hijos pequeños de las familias nobles fueran los primeros en ser procurados, pues los misioneros los vieron como modelos que servirían de ejemplo para su comunidad, además de ser más receptivos a la europeización que sus padres. Como resultado, Gante logró establecer una serie de criterios básicos que facilitaron el acercamiento e instrucción religiosa de los pueblos indígenas; principios que dio a conocer entre sus pares, empezando por los “doce apóstoles” que recurrieron a él como intérprete del náhuatl tras la muerte de Ayora y Tecto en la expedición de Hernán Cortés a Honduras en 1525 (Abad Pérez 1992, 35).

El manejo del arte y el espacio como recursos de apoyo a la evangelización fue otra innovación pionera de Gante. En un proceso que hoy se considera propio del sincretismo cultural, el franciscano adaptó imágenes, danzas y cantos, comunes en ritos y festividades prehispánicos, para las ceremonias católicas. Este método permitió agilizar las conversiones al suplir el difícil contacto lingüístico con herramientas visuales y auditivas. La música y el teatro evangélico fueron utilizados por primera vez en América con Gante, quien compuso una representación de la Navidad con canciones en náhuatl (Arróniz 1979, 183). Estas obras teatrales buscaron que los indígenas aprendieran nociones básicas de la cosmovisión católica, como el bien y el mal o el cielo y el infierno, razón por la cual ellos mismos las actuaban. En una de sus cartas, Gante explicó el papel de las artes en la conversión de los indígenas:

[...] la gente común estaba como animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia [...]. Más por la gracias de Dios empecélos a conocer y entender sus condiciones [...] y es que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos [...] 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 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 victoria (Citado en De la Torre Villar 2001, 228).

Sobre el manejo del espacio, Gante realizó una de las mayores invenciones arquitectónicas de la América colonial: la capilla abierta. Con un estilo que obedeció a la urgencia franciscana de evangelizar a miles de personas con escasos recursos humanos y materiales, la capilla abierta es una entidad geométrica ubicada regularmente al costado norte de la iglesia y que está unida al atrio del templo, creando así una suerte de patio en donde podía congregarse una gran cantidad de feligreses para oír misa o recibir instrucción religiosa (Ricard 2005, 269). La primera capilla abierta fue la del Colegio de San José de los Naturales, construida en 1527 a un lado del Convento de San Francisco en la Ciudad de México. Según las estimaciones de Gante, el patio abierto de San José permitía congregarse a más de sesenta mil personas para la aplicación de los sacramentos (De la Torre Villar 2001, 229).

Una última aportación de Gante fue la formación profesional de los indígenas en escuelas de artes y oficios. La conquista y consecuente destrucción del mundo prehispánico dejó a los indígenas en la incertidumbre existencial y a merced de la explotación de los colonizadores. Consciente de tales problemas, el franciscano promovió la creación de escuelas que les instruyeran en una educación cívica y artística, con el objetivo de dotarlos de conocimientos prácticos en distintos menesteres que les pudieran dar acceso a una fuente de trabajo y, de esta manera, un sustento económico que les garantizara una vida material alejada de los encomenderos. Esta instrucción resultó complementaria de la religiosa pues, como sostiene Ricard, para los misioneros el alivio material de los nativos significaba la posibilidad de que éstos reafirmaran su fe en Cristo al detectar un cambio positivo en su estabilidad social (2005, 326).

La primera escuela europea en América fue el Colegio de Texcoco, fundado en 1523. Esta institución fue prototípica de la formación integral pensada por Gante para los indígenas. Por un lado, se instruía a los nativos en el mundo y la fe de los europeos, lo que permitió la realización de los primeros bautismos y matrimonios católicos en México. A su vez, los indígenas aprendieron oficios como la carpintería. Un aspecto por destacar es que en esta escuela dio inicio la alfabetización de la lengua náhuatl, es decir, su transcripción a una escritura gráfica y latinizada. Esta medida inicialmente se pensó para que los indígenas aprendieran a leer y escribir según las costumbres europeas; sin embargo, con el transcurrir del tiempo y conforme otros colegios replicaban las innovaciones de Gante, la alfabetización dio pie a la producción de grandes obras históricas escritas por indígenas y mestizos. A modo de ejemplo, están los casos de Alvarado Tezozómoc con su *Crónica Mexicana* (ca. 1598) y Fernando de Alva Ixtlixóchitl con la *Historia chichimeca* (1610-1640) (López de la Torre 2016, 108).

El repaso a la obra de Pedro de Gante en Nueva España confirma su importancia en la evangelización y europeización de los indígenas americanos. Los emprendimientos del franciscano lograron, después de décadas de inexperiencia y frustración, establecer criterios y mecanismos de acción básicos para la tarea misionera, con la garantía de ser potencialmente exitosos. De esta manera, Gante dejó una suerte de legado pastoral que replicaron otros religiosos posteriormente. Basta ver los numerosos ejemplos identificables en territorio novohispano, entre ellos el Colegio de Santiago Tlatelolco, creado en 1536 con el propósito de dar a la nobleza indígena una educación intelectual y académica superior; la Capilla Real de Cholula, construida por los franciscanos en la década de 1540 siguiendo el esquema de la capilla abierta (Ricard 2005, 269); y el Colegio de San Gregorio, fundado en 1575 por la Compañía de Jesús siguiendo el modelo educativo de Gante, a tal punto que la obra y caridad del franciscano fue objeto de admiración hasta el cierre de esta institución en el siglo XIX (Chávez 1962, 221).

El legado misional de Gante traspasó las fronteras novohispanas. Los franciscanos replicaron sus métodos en distintas latitudes del imperio español en América, prueba del reconocimiento a los resultados que su hermano de orden obtuvo en los años inaugurales de la evangelización. Un caso emblemático es el de los flamencos Jodoco Rique y Pedro Gosseal en la Provincia de Quito, hoy Ecuador. Rique inició su trayectoria religiosa en el convento de Gante, Bélgica, en 1516 y se ordenó sacerdote en 1523. La determinación de viajar al Nuevo Mundo se presentó en 1529, cuando a su convento llegaron unas cartas escritas por Pedro de Gante. La descripción de los esfuerzos misionales por convertir a los nativos alentó el celo apostólico de Rique, quien desde ese momento se comprometió a continuar el trabajo emprendido por su compatriota (Moreno 2001, 172). En 1533, partió al continente americano con destino a la zona andina y en el viaje conoció a Gosseal. Algunos autores señalan que los religiosos hicieron escala en Nueva España (Abad Pérez 1992, 203), mientras otros refieren que ello no sucedió y que su conocimiento de lo allí acontecido se debió al encuentro que tuvieron con Toribio de Benavente “Motolinía” en Nicaragua (Moreno 2001, 179). Lo seguro es que Rique y Gosseal supieron del trabajo previo hecho por Gante, el cual buscaron emular en forma y métodos cuando llegaron a Quito en 1535.

El primer acto misionero de Rique y Gosseal fue aprender el quechua para iniciar la catequización de los indígenas quiteños. Esta tarea la desarrollaron sólo ellos dos por más de una década, debido a los retrasos en la evangelización que causó la guerra civil desatada en los Andes entre los conquistadores de Perú (Moreno Proaño 1972, 96). Similar al caso mexicano, los franciscanos recurrieron al método audiovisual para facilitar las conversiones. Entre los recursos utilizados estuvieron la pintura, la música y las representaciones teatrales de eventos como la Navidad, la Pasión

de Jesucristo en época de cuaresma y la celebración del Corpus Christi, en la cual se adaptaron los rituales de cosecha incas a las liturgias católicas (Logacho Jácome 2019, 25).

La obra educativa de Rique y Gosseal se consagró en 1552 con la fundación del Colegio de San Juan Evangelista, primera institución de enseñanza en Quito y cuyo enfoque en artes y oficios recuerda al Colegio de Texcoco. De hecho, el franciscano Francisco Morales, uno de los fundadores del recinto junto a los flamencos, lo describió en una carta al monarca Carlos I como un “Colegio a la forma de la Nueva España” (Citado en Lepage 2007, 48), declaración contundente de los alcances del modelo evangelizador de Gante en el resto de los territorios hispanoamericanos. En San Juan Evangelista la educación fue gratuita para indígenas, mestizos y criollos huérfanos, quienes aprendían a usar el arado, sembrar, hornear ladrillos, entre otros oficios. Seis años después, Rique refundó la institución con el nombre del Colegio de San Andrés, con la intención de darle a la educación impartida un carácter más formal y ampliando la oferta educativa a las artes, sentando, con ello, un precedente importante de la famosa Escuela Quiteña.⁷

2. Gante, promotor de la evangelización pacífica

Los misioneros se enfrentaron a varios problemas para conseguir la evangelización indígena. Uno de los más espinosos fue la estrecha vinculación de la Iglesia con el naciente régimen colonial, pues esta institución legitimó la soberanía española en el Nuevo Mundo y, en no pocas ocasiones, justificó la conquista militar y la violencia perpetrada sobre los americanos bajo los principios de la “guerra justa”. El acompañamiento de la espada y la cruz entorpeció la dinámica de las conversiones en los territorios colonizados, ante la evidente contradicción entre un discurso religioso que predicaba el amor al prójimo y una realidad asfixiante. El sacerdote Pedro de Quiroga, quien ejerció labor religiosa en Perú a mediados del siglo XVI, ilustró de forma elocuente dicha situación en la obra *Coloquios de la verdad* (c. 1569). Se trata de un ensayo literario donde explica cuáles son los impedimentos para las conversiones. En un fragmento, el personaje del indio Tito le dice a un misionero:

Habéis hecho odiosa la ley que nos predicáis con las obras que nos hacéis, tan contrarias a lo que enseñáis que quitáis el crédito a la misma verdad [...]. Estamos tan indignados contra vosotros, y os tenemos tanto odio y enemistad, que no nos

7. Según “El espejo de verdades”, un manuscrito redactado en la Isla Española en 1575, la enseñanza de artes y oficios a los indígenas de Quito rindió grandes resultados, pues “se sirve a poca costa y barato toda aquella tierra, sin tener necesidad de oficiales españoles [...] hasta muy perfectos pintores y escultores, y apuntadores de libros que pone gran admiración la gran habilidad que tienen y perfección en las obras que de sus manos hacen” (Citado en Kennedy Troya 2000, 113).

podemos persuadir a creer cosa de las que nos predicáis y decís, porque siempre y en todo nos habéis mentido [...]. Todo ha sido rapiña y codicia (Quiroga 1922, 118).

Frente a este escenario, algunos misioneros manifestaron una preocupación sincera por la situación de los indígenas y propugnaron por una evangelización pacífica, basada en la comprensión y la persuasión, en sustitución de una evangelización armada sostenida en la espada del conquistador (Marzal 2007, 482). Este posicionamiento de conciencia humanista desafió la autoridad, pues implicó que elementos de aquella Iglesia que había justificado el orden colonial, ahora se cuestionaran y censuraran los fines económicos y las injusticias del nuevo sistema de dominación. Los ejemplos representativos de esta corriente de la Iglesia van desde Bartolomé de las Casas a los jesuitas de las reducciones guaraníes en Paraguay, de Vasco de Quiroga al mismo Pedro de Gante.

Las Casas fue el más ilustre de los primeros evangelizadores comprometidos con la conversión pacífica y defensa del indígena. Su caso suele destacar porque inicialmente él participó en la conquista de Cuba, tras la cual obtuvo una encomienda que le permitió vivir en el Caribe desde 1502 hasta 1515. Con la llegada de los dominicos a la región inició el debate público sobre el maltrato a los indígenas y se modificó su percepción al respecto, en especial tras escuchar un sermón del fraile Antonio de Montesinos, en el que denunció la explotación de los nativos como el “pecado mortal” de los colonos (Barnadas 1998, 187). El sermón conflictuó la conciencia de Las Casas, quien liberó a sus encomendados, se convirtió en fraile dominico y dedicó las cinco décadas siguientes a luchar contra el abusivo sistema colonial y a favor de la evangelización pacífica, pues

la Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres (Las Casas 1975, 65-66).

El apasionado compromiso y los elocuentes alegatos de Las Casas en las cortes de la monarquía influyeron tanto en la autoridad real, que modificó las normas jurídicas para proteger a los vasallos indígenas con las Leyes Nuevas (1542), como en otros religiosos que fueron inspirados por su prédica. Éste fue el caso de Pedro de Gante, quien conoció al dominico en sus intervenciones ante las cortes. Debido a su formación franciscana, que promovía el trato humanitario hacia el otro para atender sus penas espirituales, se sintió conmovido al conocer los suplicios de los habitantes de las Antillas, al punto que, aparentemente, ayudó a Las Casas a entrevistarse con Carlos I para

informarle lo que sucedía en sus colonias (Chávez 1962, 99). Después de estos encuentros, Gante partió al Nuevo Mundo con la aspiración de aliviar la aflicción material y moral de sus habitantes.

Con estos objetivos en mente, Gante y varios franciscanos apostaron por realizar conversiones rápidas y no violentas, caracterizadas por instruir a los indígenas en lo básico de la doctrina cristiana y proceder a impartirles el sacramento del bautismo, la mayoría de las veces de forma masiva en capillas abiertas.⁸ Las otras órdenes religiosas, en particular los dominicos, cuestionaron la naturaleza de estas conversiones, al considerar que la celeridad del procedimiento no lograba un adoctrinamiento profundo. La respuesta de Gante a estas acusaciones confirma su convicción en los procedimientos pacíficos para la evangelización, pues a su juicio era la violencia de conquistadores y encomenderos la que obstaculizaba el proceso misional. Tal como lo sostuvo en una de sus cartas, el origen del mal se hallaba en el despojo de las tierras y el pago de tributos que obligaba a los indígenas a dejar de lado su adoctrinamiento religioso en aras de la servidumbre colonial:

Porque sepa V.M., Serenísimo Señor, que acaece salir el indio de su pueblo, e no volver allá en un mes, especial porque hay pueblos fuera desta cibdad cantidad de leguas; los cuales son obligados de servir su amo en México, de dalle indios de servicio, y servicio de hierba y leña y zacate e gallinas; e esto como los pobres de los indios lo han de comprar, porque en su pueblo no lo tienen, andan arrastrados y de día y de noche buscándolo, porque la orden que en esto de los servicios e tiene, es que cada día meten en casa del encomendero servicio, e así, lo han de comprar cada día, y desta manera, siempre están fuera de sus casas, y son tan maltratados de la gente, de esclavos, negros e criados de los tales, que en lugar de dalles de comer, los maltratan de palabra y de obra malamente, y por eso se huyen e van a los montes [...] (Citado en De la Torre Villar 2001, 214-215).

La pérdida constante de feligreses indígenas, o bien, de la práctica cristiana entre ellos fue uno de los temas que más preocupó a Gante a lo largo de su vida misional. Regularmente entró en conflicto con las autoridades coloniales al exigir el respeto y la aplicación de las leyes protectoras de indios. Evidencia de ello son sus cartas dirigidas al Rey, en las que exhorta a que tome medidas al respecto como soberano de las tierras americanas, en ocasiones con un tono bastante enérgico. A manera de ejemplo, en una de las misivas a Carlos I sentenció que “vale más un ánima que se salve, que todo el mundo de cosas temporales” (Citado en De la Torre Villar 2001, 216).

8. Las cifras de los bautismos masivos han estado sujetas a polémica desde la época colonial. Es posible que los franciscanos exageraran en sus números, o bien, que fueran estimados generales que buscaban avivar la pasión misionera de sus hermanos de orden en Europa. Según datos proporcionados por fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de Nueva España, los franciscanos bautizaron a más de un millón de indígenas entre 1524 y 1531; mientras que Pedro de Gante estimó, en 1529, que administraba el bautismo diariamente a catorce mil personas (Baudot 1990, 27).

Conclusiones

Pedro de Gante simboliza un parteaguas en la historia de América, puntualmente de la época de la evangelización temprana en el siglo XVI. En medio del choque violento que significó la conquista y colonización española, el fraile franciscano sentó un modelo de acción misional que, por primera vez, hizo posible la conversión en masa, utilizando para ello mecanismos de sincretismo cultural que no violentaron la integridad física de los indígenas. El aprendizaje de las lenguas nativas y su posterior alfabetización; el uso de imágenes, música y dramatizaciones teatrales en ceremonias religiosas; el diseño arquitectónico de la capilla abierta; y la enseñanza de artes y oficios fueron las innovadoras herramientas ejecutadas por Gante para realizar las conversiones de los indígenas con mayor facilidad, pero también para que éstos tuvieran una mejor adaptación al sistema colonial en ciernes.

La relevancia de Gante y su obra queda mejor comprendida en sus dimensiones al situarla en perspectiva regional y de larga duración. Los primeros años de la evangelización hispanoamericana, que abarcan el período 1493-1524, según la periodización de Marzal, se caracterizaron por la enorme dificultad de los misioneros de cumplir tal empresa, producto del escaso interés de los colonos por respaldar la conversión al cristianismo de unos nativos que eran sujetos a la explotación debido a la prioridad puesta en la ambiciosa búsqueda de riquezas. El Caribe fue el escenario de los primeros esfuerzos, pero también de las primeras frustraciones causadas por los magros resultados del proceso evangelizador, potenciados por la muerte masiva de los indígenas de la zona a causa de la violencia y las enfermedades, lo que, a su vez, explica por qué no aparecieron proyectos de amplio alcance como los de Gante.

En contraste, la expansión del dominio español en América y la necesidad de legitimarlo hicieron posible que el proceso evangelizador ingresara en una etapa de cimentación, ubicada entre las décadas de 1520-1570, en la que la colonización estuvo acompañada de esfuerzos misionales más complejos y arduos. En este cambio de panorama, Gante ofreció las preliminares soluciones para la conversión masiva y europeización indígena, las cuales fueron recuperadas por otros religiosos y adaptadas a otros escenarios y contextos sociales.

La evangelización también implicó la aparición de tensiones entre los misioneros y los colonos por el maltrato a los indígenas. Como resultado, sectores de la Iglesia libraron una férrea batalla contra el colonialismo que su misma corporación legitimó en su vínculo político con la monarquía. Desde el Caribe hasta los Andes, misioneros alzaron la voz contra la conquista militar y predicaron el uso de métodos no violentos en la conversión de los americanos, sumado a la con-

dena por la expoliación de tierras y sobreexplotación del sistema de encomienda. Estos religiosos se convirtieron en referentes para sus pares comprometidos en la medida que tejieron redes y contactos mutuos, o bien, simplemente porque conocieron su obra a través de otros medios. Así, Bartolomé de las Casas pudo inspirar a Gante en sus encuentros en las cortes, como Gante, a su vez, con una carta influyó en la decisión de Jodoco Rique de partir al Nuevo Mundo. En consecuencia, por lo expuesto en este trabajo, es factible concluir que Gante fue uno de los fundadores de la Iglesia novohispana e hispanoamericana.

Bibliografía

Fuentes

LAS CASAS, Bartolomé de. 1975. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

MENDIETA, Gerónimo de. 1870. *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua Librería.

SAHAGÚN, Bernardino de. 2006. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Estudios

ABAD PÉREZ, Antolín. 1992. *Los franciscanos en América*. Madrid: Editorial MAPFRE.

ARRÓNIZ, Othón. 1979. *Teatro de evangelización en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BARNADAS, Josep María. 1998. "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial". En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Vol. 2. Barcelona: Crítica, 185-207.

BAUDOT, Georges. 1990. *La pugna franciscana por México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana.

BRADING, David A. 2003 [1991]. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

CHÁVEZ, Ezequiel A. 1962. *Fray Pedro de Gante*. México: Jus.

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, “habiendo 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 franciscos”, 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.

EL PENSAMIENTO EUROPEO EN EL URBANISMO DE LA CIUDAD DE MÉXICO: UN PARADIGMA PRAGMÁTICO DE FRAILES Y CONQUISTADORES

Rodrigo Octavio Tirado de Salazar
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Resumen: El presente artículo expone un recuento sobre la importancia del urbanismo como metodología para el conocimiento del pasado y se centra en el papel de las iglesias y parroquias a principios del siglo XVI en la configuración de la Ciudad de México. Además, aborda el rol de las órdenes mendicantes y la localización de sus conventos como entidades con funciones defensivas para la nueva urbe.

Palabras clave: Urbanismo colonial, Hernán Cortés, Franciscanos, Dominicos, Parroquias de indios, Antonio de Mendoza.

Abstract: This article recounts the importance of urbanism as a methodology for understanding the past and focuses on the role of churches and parishes at the beginning of the 16th century in the configuration of Mexico City. In addition, it addresses the role of the mendicant orders and the location of their convents as entities with defensive functions for the new city.

Keywords: Colonial Urban planning, Hernan Cortes, Franciscans, Dominicans, Indigenous Churches, Antonio de Mendoza

Introducción

El caso de las ciudades americanas a lo largo del siglo XVI es, sin duda alguna, un objeto de exploración apasionante, ya que conforman el punto a partir del cual estas urbes –y este continente, muchas veces a través de ellas– ha entrado en una constante evolución. Tanto en lo respectivo a sus características naturales como a las demográficas, estos asentamientos se han ido adecuando constantemente, formando un palimpsesto, una superposición de ciudades, que todavía integran y constituyen las megalópolis contemporáneas de América.

Uno de los mejores ejemplos de lo anterior es la Ciudad de México y, entonces, la búsqueda de los primeros esbozos de su urbanismo resulta apasionante. En concreto, fue construida por Hernán Cortés y sus hombres y, por lo tanto, responde a una situación política, económica, cultural y militar específica en la que los castellanos –por lo demás herederos de una cultura híbrida, provenientes en su mayoría de ciudades con un sustrato islámico– no conocían el entorno de la cuenca de México y, en la que Cortés, no era poseedor absoluto de sus conquistas frente a los demás castellanos que habían emprendido la hazaña junto con él (Tirado 2017, 338), además de encontrarse gran parte del tiempo enfrentado al poder de la corona.

Fue de esta forma como la complejidad del objeto de estudio hizo necesario el desarrollo de una metodología¹⁰ que combinara los análisis históricos con los arqueológicos con el objetivo de lograr establecer una aproximación multidisciplinar al problema que supuso el urbanismo de la Ciudad de México de 1524-1535. Lo anterior permitirá constatar las diversas teorías que hemos construido los urbanistas, historiadores, arqueólogos y arquitectos que hemos trabajado el primer urbanismo de la Megalópolis tras el contacto entre castellanos y mexicas, con el objetivo de desentrañar las mentalidades y estructuras que dieron forma a la ciudad que hoy respira en la Cuenca de México.

Así, hay que considerar que las diversas teorías, si bien contribuyen a la comprensión de los procesos de formación y desarrollo de estas urbes y los fenómenos que inciden en ellos, resultan incompletas y, en algunos casos, imprecisas. A través de las investigaciones que se han realizado a lo largo de la última década del siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI (Terán 2005; Tirado 2017), hemos descubierto que, por lo menos la primera Ciudad de México –aunque muy probablemente no sea la única–, lejos de poseer un trazado renacentista, contaba con una cierta cantidad de elementos que tradicionalmente pueden ser considerados como típicos de la ciudad medieval. Esto nos obliga a replantear la teoría del origen morfológico de ésta, la cual está innegablemente vinculada a la ciudad mediterránea de los siglos IX al XIII y, por lo tanto, no es necesariamente exclusivo de capitales que hayan sido administradas por autoridades de religión cristiana, ya que, por tradición, han sido consideradas como el reducto y la permanencia de la “romanidad” frente al mundo islámico (Foster 1962). Lo anterior hace pensar que su trazado debía coincidir con el posterior arquetipo renacentista, el que, por herencia cultural directa, habría sido heredero de dicha romanidad (Palm 1951; Foster 1962).

10. Esta metodología puede ser útil para analizar diversas ciudades y espacios temporales, ya que se basa en el cruce de información recopilada a través de análisis cartográficos, arqueológicos y de documentación histórica para conseguir un modelo urbano integral, el cual puede ser comparado con otros tipos de urbanismo como el islámico de la Península Ibérica.

De este modo, podemos afirmar que los conquistadores de América se basaron en el urbanismo que ellos conocían para trazar las nuevas ciudades dentro de este continente, las cuales se conformaron en un espacio que les era desconocido y, por lo tanto, peligroso. Esto nos permite apreciar cómo las autoridades conquistadoras aplicaron los modelos urbanos aprendidos en la Península Ibérica, de forma vivencial y pragmática, confiando en su propia experiencia y respondiendo, por otra parte, a los estímulos del entorno. Los modelos resultantes se caracterizan por ser ciudades protegidas que hincan sus raíces en la tradición mediterránea y que podemos identificar con el término *urbanismo medieval*, pero que, más allá de ser el constructo propio de la teoría urbanística de un tiempo, es el resultado de ciertas características espaciales y sociales que afectaron tanto a Europa como al Medio Oriente y al norte de África durante diez siglos.

Partiendo de lo anterior, al concentrarnos en los predios que les fueron cedidos a la Iglesia y, en específico, donde se establecieron las órdenes mendicantes, nos topamos con que el tema de los solares que ocuparon los templos en la primera Ciudad de México es muy complicado. Esto se debe a que son varios los factores que determinaron dónde se establecerían los edificios religiosos. Nos referimos a que, en primer lugar, tenemos la razón ideológica que impulsó a los frailes a considerar al espacio donde se encontraban los templos prehispánicos como el lugar ideal para erigir sus nuevas parroquias que serían las cabeceras desde donde emanaría el pulso aculturador (Tirado 2017, 221). En segundo lugar, debemos considerar el factor político que va de la mano de la aculturación, ya que pretende dejar en claro la cultura imperante a partir de la conquista misma. Es decir, las religiones como la católica funcionaban, de cierta manera durante la Edad Media y la Edad Moderna, como un vínculo entre la población y el poder; de manera que no existía la posibilidad de no profesar la misma religión que los demás, ya que ésta era un rasgo cultural y significaba que el individuo aceptaba la forma de poder y a la persona que ostentaba dicho poder.

Este fue uno de los motivos que volvieron sistemática la sustitución de santuarios prehispánicos por iglesias cristianas. Si bien durante los primeros años después de la conquista se dejaron en pie los edificios anteriores, sí se mandó destruir los altares y demás evocaciones a la religión anterior, para dar lugar a los templos que eran planeadas, construidas y administradas por los frailes y sacerdotes que iban llegando a la Nueva España y que conformaban la mayor parte del organismo aculturador.

En tercer lugar, existe el factor económico que está relacionado con la repartición de la ciudad conquistada. En otras palabras, resulta muy complicado hacer una verdadera contabilidad de los bienes materiales e infraestructurales de la misma que se repartieron entre los diferentes poderes que intervinieron en su conquista.

Por este motivo, la manera más fácil y pragmática para poder llevar a cabo el repartimiento de los solares que deberían pertenecer a la iglesia era adjudicar todos los espacios donde hubiera templos prehispánicos cercanos a estos. Es muy posible que esta fuera la primera reacción de parte de los conquistadores castellanos y que, en gran medida, explicara este tercer factor que hizo que las parroquias e iglesias se localizaran sobre solares que habían pertenecido a estos oratorios anteriores a la llegada de los españoles.

Es así como, de cierta manera, podemos reconocer un pulso reutilizador del espacio sagrado ya que esos solares cambiaron de orientación, pero no dejaron de ser espacios vinculados a la religión. Como dice Duverger con respecto a sus ideas sobre Hernán Cortés: “En un primer momento no construye iglesias en *stricto sensu*, sino transforma a los antiguos santuarios paganos en templos cristianos” (2005, 245).

Como he escrito unas líneas atrás, el fenómeno religioso en la Ciudad de México comenzó como un proceso de aculturación provocado por la llegada de una serie de frailes que estaban vinculados a las órdenes mendicantes y dicho establecimiento siguió el patrón del que nos provee don Manuel Orozco y Berra (1876, 92) que en el año de 1524 fue el de llegada de la orden franciscana, mientras en el 1526 y el 1533 tuvo lugar el arribo de dominicos y agustinos, respectivamente.

De esta manera, no debe de extrañarnos que, las órdenes monásticas, fueran estableciendo sus conventos dentro de la “Traza” de la primera urbe castellana en la Cuenca de México. Y, a partir de ahí, se erigieron a gran velocidad iglesias y conventos a lo largo y ancho del territorio novohispano.

Sobre este tema, Natalia García nos da una buena perspectiva al afirmar que “Las tres primeras órdenes mendicantes que llegaron a México durante el siglo XVI construyeron más de 300 complejos conventuales a lo largo de ese siglo” (2009, 24).¹¹ Y, si bien la orden franciscana fue la primera en llegar al actual territorio mexicano cuando en 1524 desembarcaron en Ulúa los primeros 12 frailes franciscanos (Matos 1975, 116), fueron ellos quienes establecieron, en la Ciudad de México, su convento en la calle Santa Teresa y, luego se trasladaron al lugar donde se encuentra el convento y la iglesia de San Francisco actualmente, que era el sitio donde los emperadores mexicas tenían su zoológico y jardín, en los solares cercanos a la actual Torre Latinoamericana, sobre la calle Madero. Respecto a este edificio, tenemos que Manuel Orozco y Berra nos dice que, para hacer el primer templo franciscano, se utilizaron las piedras labradas de la escalera del gran Teocalli (1876, 102) y que la obra terminó en 1524. Al respecto Sigvald Linné nos advierte que: “Según la tradición gran parte del material de construcción fue tomado de la gran pirámide de Tenochtitlan, que no fue definitivamente demolida hasta 1523” (Linné 1948, 57).

11. Traducción del autor. En el original se lee: “The three begging orders first to arrive in Mexico during the sixteenth century built more than 300 convent compounds throughout the country”.

Es así como Linné notó, en el Mapa de Uppsala en el que se especializó, que solamente aparece la iglesia y no el convento; mientras que, en el caso de Santo Domingo, el convento sí se encontraba allí. En palabras de Linné: “Se ha dicho que iglesia y convento fueron construidos al mismo tiempo, pero es de notarse que este último no está marcado en el mapa, como tampoco el importante colegio que, aunque no tenía local propio fue instalado aquí, según se asegura, en tan temprana fecha como 1543 o año siguiente” (1948, 58).



1. Localización del convento de San Francisco y el convento de Santo Domingo en el mapa de Uppsala (Toussaint 1940, 137)

Lo mencionado por Linné nos resulta bastante curioso ya que, en teoría, San Francisco se había construido antes que Santo Domingo. Sin embargo, lo anterior no tiene ningún sentido concluyente ya que, además, las excavaciones arqueológicas con las que contamos no nos proveen de dicha información, porque no llegan a los estratos que podrían confirmar estas teorías. De todas maneras, la iglesia de San Francisco se encuentra ubicada, en el mapa de Uppsala y en los demás planos que analizamos, dentro del mismo lugar, exactamente donde hoy en día se establece y donde las fuentes la registran a principios del siglo XVI.

Por otra parte, sobre Santo Domingo, su iglesia y convento lo encontramos, actualmente,

sobre la calle República de Brasil. Dicho emplazamiento resulta importante ya que está situado en el límite norte de la ciudad, mientras San Francisco se encuentra en el límite occidental y, por lo tanto, podemos afirmar que los solares que le fueron cedidos a las órdenes mendicantes en el proceso de repartición de la ciudad eran parte del espacio limítrofe de la traza castellana.

Al continuar analizando el establecimiento de los conventos de estas órdenes, la de los dominicos llegó a la Ciudad de México en 1526 que fue, como nos dice Eduardo Matos Moctezuma (1975, 116), encabezada por fray Tomás de Ortiz. En este sentido, la constante parece ser que conforme las órdenes mendicantes iban llegando a la ciudad iban estableciéndose en solares que se les asignaban en los límites del espacio controlado por los castellanos. Este fenómeno podría sugerir cierta fortificación de dichos límites en un principio al ser la morfología de los conventos, en muchas ocasiones, muy similar a fortificaciones como nos dice George Kubler:

El modelo de la iglesia fortificada tiene sus antecedentes claros en la Península pero su localización urbana en la Colonia no cuenta con precedentes en España. El concepto del *pueblo amurallado*, cuyo núcleo defensivo lo representa el templo, supone una perspectiva histórica muy diferente a la iglesia fortificada de una sola nave y aislada de su contexto urbano. La iglesia-fortaleza en México puede emparentarse fácilmente con los templos del mismo tipo en España, pero la combinación templo-pueblo tiene otros antecedentes (1983, 144).



2. Iglesias fortificadas en Tlaxcala (izquierda) y en Cervera de la Cañada, España (derecha)

El caso de los frailes agustinos es prácticamente idéntico al de las demás órdenes mendicantes. Ellos llegaron el año de 1533, como menciona González Rul (1998, 25), desembarcaron en Veracruz en número de siete, siendo su superior fray Agustín Gormaz.

Sobre la construcción del templo y el convento de la orden agustina nos señala don Manuel Orozco y Berra que: “Los siete frailes primeros se hospedaron en Santo Domingo; en agosto de 1533 tomaron posesión del terreno que les fue donado, llamado Zoquiapan, donde labraron su iglesia y convento con 162,000 pesos que les mandó dar el emperador Carlos V, poniendo la primera piedra el virrey D. Antonio de Mendoza á 28 de Agosto de 1541” (1876, 108).

Ciertamente, los frailes agustinos que vinieron en 1533 se establecieron, durante algún tiempo, en el convento de Santo Domingo que se encuentra, como mencionamos, unas líneas atrás, sobre la calle República de Brasil, muy cerca del límite norte de la ciudad. Tiempo después, dichos religiosos se fueron al lugar donde se encuentra el convento de San Agustín, que comenzó a ser construido en el año de 1541 con ayuda del primer virrey don Antonio de Mendoza.



3. Localización de los conventos de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín en el mapa de Uppsala (Toussaint 1940, 137)

En otras palabras, los agustinos arribaron cuando, solamente, restaban dos años del establecimiento de la Ciudad de México de los conquistadores. Me refiero a que la urbe, durante el período de 1524 a 1535, fue planeada por los conquistadores que anteponían los motivos económicos y poliorcéticos a todos los demás. Además, ellos no tenían planes urbanísticos versados en las modas renacentistas ni consideraban la carga ideológica que suponía la trama ortogonal. Ésta era considerada romana hacía unas décadas

que había sido utilizada por los Reyes Católicos para trazar el campamento de Santa Fe que, después, se convirtió en el lugar que inspiraría la traza de Santo Domingo en la actual República Dominicana.

A lo que me refiero es que los frailes agustinos llegaron cuando el pulso de la Ciudad de México cortesiana estaba a punto de caer en auténtica decadencia. Dos años después de la presencia de dichos religiosos, arribó el primer Virrey, quien se presentó con la misión de reformar las estructuras de poder en la ciudad y del territorio circundante y, como consecuencia, tomó como estandarte la reforma urbanística de la Ciudad de México para volverla más renacentista y moderna y, por lo tanto, menos medieval y pragmática.

Por estos motivos, podemos afirmar que la localización del solar que les fue asignado a los agustinos no debe ser considerado, según nuestra opinión, de la misma manera que los solares asignados, tiempo antes, a las otras dos órdenes mendicantes ya que los planes urbanísticos de quienes les asignaron dichos espacios eran diferentes.

Además, hay que considerar que los frailes de la ciudad cortesiana tenían una gran influencia dentro de la estructura política de la ciudad, como nos dice George Kubler: “Hacia 1533, el concejo municipal de la Ciudad de México presentó quejas ante el rey por la usurpación de la autoridad civil llevada a cabo por los franciscanos, quienes interferían con las autoridades aplicando la justicia con sus manos” (1983, 47).

Asimismo, ellos eran cien por ciento responsables del fenómeno aculturador que era fundamental para llevar a cabo la visión de Cortés. Es decir, las ideas cortesianas en donde la Nueva España se configuraba de forma orgánica como un espacio culturalmente mixto, estaban ancladas en las ideas humanistas que llegaban de la mano de los frailes mendicantes y eran puestas en práctica en sus escuelas y durante las misas que oficiaban en sus capillas al aire libre y en lengua indígena.

Por otro lado, dejando atrás las órdenes mencionadas, pero al hacer hincapié en las iglesias que podemos rastrear en la primera Ciudad de México, la castellana, Linné nos señala que “según fray Pedro de Gante, en 1524 había en la ciudad y sus alrededores más de 100 iglesias y capillas” (1948, 56). En realidad, este dato parece ser más que exagerado a menos que fray Pedro de Gante hubiese contado las capillas privadas y pequeños oratorios que podría haber dentro de las casas particulares. De otra manera, los análisis que hemos hecho de las cartografías nos muestran que nunca, durante el siglo XVI ni el siglo XVII, hubo más de veinte iglesias en la ciudad y, en particular, en el Mapa de Uppsala, que es el más antiguo que tenemos, se cuentan menos de diez iglesias y, en el de Gómez de Trasmonte que data de 1628, unas trece.

En pocas palabras, en el último de los planos analizados, el “General de la Ciudad de México” (1875), la urbe contaba con cuarenta y un iglesias, por lo que las cien de las que habló Pedro

de Gante resultan imposibles, a menos que se tomen en cuenta las consideraciones anteriormente expuestas.

Por su parte, George Kubler nos provee con datos que resultan mucho más razonables sobre la distribución de los fieles en las parroquias de la ciudad de México en el siglo XVI. El autor nos menciona:

En esos momentos integraban la ciudad de México cuatro parroquias centrales y dos parroquias indígenas situadas en la periferia norte y oeste de la isla. [...] La parroquia de la catedral albergaba al gobierno y a los colonos más ricos; en la de Santa Catarina residían trabajadores, mercaderes y artesanos europeos. [...] la parroquia de la Veracruz, fundada en 1568, estaba habitada por europeos y mestizos de escasos recursos, así como por unos 6000 indígenas [...]. La parroquia de San Pablo era una zona de la clase media en la que residían mercaderes y artesanos. Las parroquias de la periferia, San José y Santiago eran indígenas (Kubler 1983, 120).

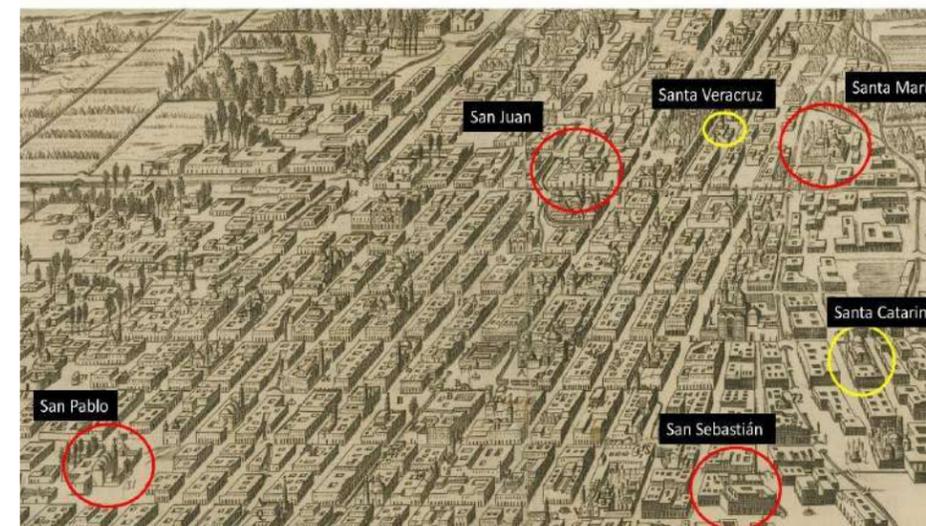
De esta forma, sobre los barrios indígenas y sus parroquias tenemos los trabajos de Charles Gibson, quien nos menciona lo siguiente: “los cuatro barrios indígenas surgieron como visitas de San José bajo la supervisión franciscana. Sus iglesias de visita eran San Juan (Baptista), Santa María de la Redonda, San Sebastián y San Pablo” (1967, 381).

Por otro lado, también nos habla sobre las parroquias de la Santa Veracruz y Santa Catalina y nos provee con los siguientes datos: “La iglesia de Santa Catalina, en San Sebastián Atzacualco, entre la traza y Tlatelolco, se convirtió en el centro de una parroquia que incluía prácticamente todo San Sebastián y la mitad de Tlatelolco, mientras que el resto de Tlatelolco se anexó a la Parroquia de la Veracruz” (Gibson 1967, 385).

En otras palabras, al aunar la información con que nos proveen George Kubler y Charles Gibson, podemos concluir que las parroquias de indios eran Santa María la Redonda, San Juan, San Pablo y San Sebastián, pero también la Santa Veracruz y Santa Catalina. Estas dos últimas fueron construidas en la segunda mitad del siglo XVI, por lo que se escapan al tiempo en que se desarrolla nuestro artículo; además, desde la segunda mitad del XVI, albergaron, como afirma Gibson, a las poblaciones de San Sebastián y Tlatelolco.

Las parroquias que estuvieron en funcionamiento durante la primera mitad del siglo XVI fueron, junto con las parroquias de indios que estaban, lógicamente, en la zona indígena, las capillas y, más tarde, las iglesias que tenían los monasterios de Santo Domingo y San Francisco, incluso la capilla de las casas viejas de Cortés que, en palabras de Linné, fue: “la capilla más antigua de la ciudad [y] fue levantada por los españoles después de su primera entrada a la ciudad, en 1519,

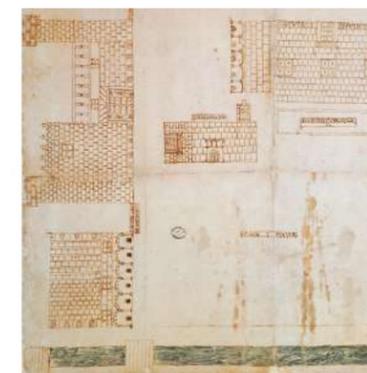
dentro del palacio de Axayácatl donde tenían su cuartel” (1948, 56).



4. Localización de las parroquias de indios y las iglesias de la Santa Veracruz y Santa Catarina en el plano de López de Troncoso 1760. El plano está en la John Carter Brown University.

Además de los templos arriba mencionados, no tenemos confirmada la existencia de otras, aunque, como ya mencionamos en repetidas ocasiones, en el Mapa de Uppsala se cuentan menos de diez iglesias.

Por último, debemos aludir a una de las iglesias más importantes en este tiempo que es la llamada “Iglesia Mayor” y que, comúnmente, se relaciona con la Catedral Metropolitana. En este sentido, es relevante señalar que, gracias al análisis de los planos y dibujos antiguos, podemos afirmar que, a pesar de que se encontraba cerca del lugar donde está hoy en día la catedral, se trata de una iglesia totalmente diferente ubicada en un solar que es parte de la actual Plaza de la Constitución.



5. Imagen y localización de la Iglesia Mayor en el Plano de la plaza mayor 1562-1566 (Archivo de Indias de Sevilla) (Tussaint 1940, 30)

Siguiendo esta línea, podemos decir que las excavaciones arqueológicas con que contamos no nos arrojaron datos sobre el solar en cuestión y que los pedazos de la Iglesia Mayor albergados hoy por hoy en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología, fueron reutilizados para la construcción de la iglesia, pero antes ya habían sido partes de templos mexicas del Gran Teocalli y, por esto, tendremos que recurrir a las fuentes históricas una vez más y, también, a los planos antiguos para poder arrojar luz sobre la Iglesia Mayor y la primera catedral de la ciudad.



6. Aspecto de la Iglesia Mayor que se muestra en el Mapa de Uppsala.
(Toussaint 1940, 137)

Es así como, uno de los primeros datos que tenemos se encuentra en los tres diálogos latinos de Cervantes de Salazar donde se dice:

“Alfaro: ¿Que iglesia es esa que se ve en medio de la plaza?”

“Zamora: Es la catedral, dedicada a la Virgen María” (Cervantes 1939, 76).

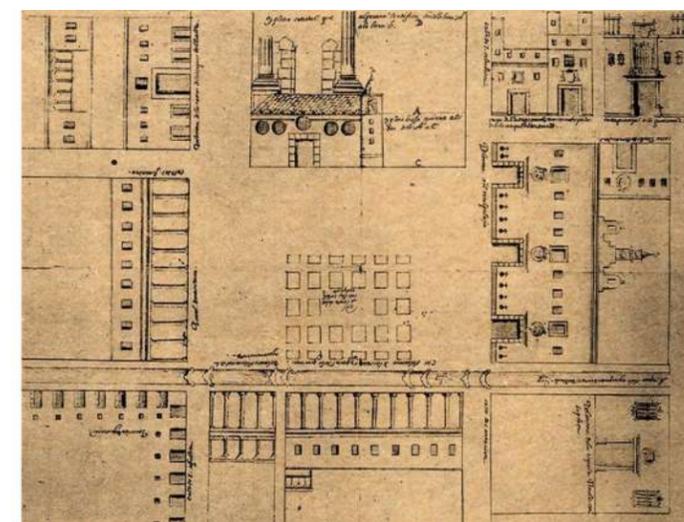
Como podemos apreciar en el fragmento anterior, consideramos que los personajes hacen referencia a que la iglesia se encontraba en medio de la Plaza Mayor y esto no nos parece especialmente raro, ya que es un fenómeno que está presente, también, en el mapa de Uppsala, el cual sabemos debe haber sido contemporáneo a dichos diálogos. La otra característica que nos llama la atención es que los personajes se refieren a la “Iglesia Mayor” que aparece en el mapa de Uppsala con el nombre de “Catedral”, lo cual no es consistente y, por lo tanto, nos obliga a poner en duda la idea de que el mapa de Uppsala fuera de mediados de la década del cincuenta del siglo XVI. Más bien nos sugiere que fue anterior a los diálogos latinos. Sin embargo, sucede que en el Plano de la Plaza Mayor de 1562-1566, del Archivo de Indias de Sevilla, también se registra dicha Iglesia Mayor

con ese nombre exactamente a pesar de ser, de acuerdo con ese plano, más tardío. El arquitecto Xavier Cortés Rocha confirma la existencia de esta iglesia cuando nos dice que “en la Plaza Mayor se localizaba la primitiva catedral, con la puerta hacia el poniente dejando lugar a la nueva y majestuosa catedral actual que no vino a quedar concluida totalmente sino hasta principios del siglo XIX” (1990, 11).

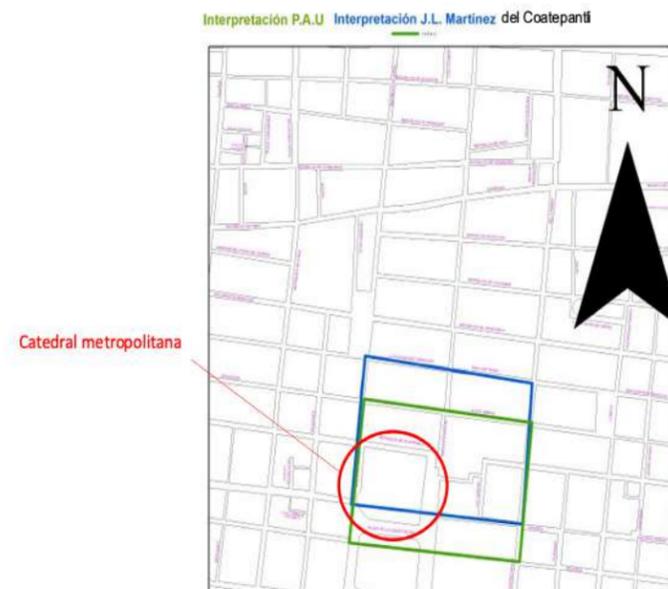
Por otra parte, si continuamos con los diálogos de Cervantes de Salazar nos encontramos con que uno de los personajes dice: “Alfaro: Da lástima que en la ciudad a cuya fama no sé si llega la de alguna otra, y con vecindario tan rico, se haya levantado en el lugar más público un templo tan pequeño, humilde y pobremente adornado” (1939, 77). Esto último nos sugiere que la nueva Catedral iba a ser construida en poco tiempo y que ya el tamaño de la ciudad hacía parecer que la primera Iglesia Mayor quedaba pequeña para la ciudad española (Martínez 1988, 25).

En este sentido, sobre la Catedral Metropolitana sabemos que se encuentra en una esquina del centro ceremonial de Tenochtitlan. Como lo apunta Linné:

La nueva y actual catedral está situada parcialmente dentro de la parte suroccidental del recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan correspondiente a la gran pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc que extiende desde el límite oeste a la manzana formada por las actuales avenidas República de Guatemala, República de Argentina y 5ª Calle de Donceles (1948, 62).



7. Imagen y localización de la Iglesia Mayor en el Plano de la Plaza mayor de México en 1596.
(Archivo de Indias de Sevilla) (Toussaint 1940, 31)



8. Localización del Coatepantli y la localización de la catedral metropolitana. Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la alcaldía Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3

Además, resulta importante mencionar que la catedral no se encuentra sobre, exactamente, el Templo Mayor, como antes se supuso: “Durante mucho tiempo se pensó que este templo había estado en el lugar que hoy ocupa la Catedral. Efectivamente, ésta fue construida dentro del recinto general del templo, pero no sobre las ruinas de la pirámide” (Marquina 1960, 8).

Es decir que, como se puede apreciar en las imágenes, la Catedral fue construida dentro de un *coatepantli* pero, al haber sido planeada en un tiempo en el que el Templo Mayor ya había desaparecido de la imagen urbana de la Ciudad de México y este no tuvo ninguna relevancia a la hora de seleccionar el lugar donde se construiría. Por el contrario, considero que la razón de la localización de ésta responde a los términos económicos y políticos de la repartición de los solares más que a la presencia simbólica de los templos mexicas.

Conclusiones

Como mencionamos en la introducción de este trabajo, la Ciudad de México es, sin duda, un objeto de estudio que resulta apasionante y gran parte de esto radica en sus dimensiones y en que la urbe misma supone una superposición de ciudades de diversas cronologías y culturas.

En este sentido, debo aclarar que el urbanismo islámico medieval, cuya esencia radica en su cualidad de adaptarse a su entorno fácilmente, es un factor fundamental para comprender a la ciudad paleohispánica que se configuró entre 1524 y 1535. Sin embargo, sería absurdo no considerar que dicho impulso adaptativo proliferó en un entorno que estuvo determinado por la ciudad prehispánica y que, por esta razón, muchos de los elementos de la misma regirán, hasta el día de hoy, su propio diseño. Es así como podemos mencionar elementos tan básicos como las calzadas prehispánicas que sirvieron para trazar la ciudad europea y que luego dieron lugar a la orientación actual de la ciudad moderna o, también, los solares que fueron reutilizados como iglesias, el cual es un tema que compete precisamente a este trabajo, y que, al haber sido reutilizados, marcaron los espacios controlados por la institución religiosa e indirectamente predeterminaron cierta configuración de la metrópoli.

De la mano de estos factores que dieron lugar a la ocupación de los solares y que luego fueron santuarios, es importante dejar en claro que el más popular de éstos es el factor ideológico que sugiere que se ponga sobre el templo antes ocupado por la religión indígena uno nuevo que pertenece, en esta ocasión, a la religión católica. Sin embargo, consideramos que es importante tomar en cuenta también los factores políticos, religiosos y económicos que dictaron esta reutilización del espacio sagrado. Es más, el factor que nos parece más interesante es el económico que se vio reflejado en la repartición de las ciudades tras la conquista y que, por cierto, esta práctica puede ser rastreada hasta, por lo menos, las reparticiones castellanas de ciudades islámicas recién tomadas en el siglo XIII; en ellas observamos que los lotes que pertenecían a la religión anterior eran entregados a la Iglesia para la construcción de nuevas parroquias.

Por otro lado, sobre la destrucción de la urbe, está muy bien comprobado que no fue demolida totalmente para dar lugar a la construcción de la nueva Ciudad de México, sino que, por el contrario, los santuarios y palacios prehispánicos fueron demolidos tiempo después, dentro de la primera mitad del siglo XVI y que, en realidad, fueron reutilizados en gran medida.

De esta forma, tenemos que el templo de San Francisco parece haber sido erigido con algunos elementos extraídos del Templo Mayor de México-Tenochtitlan y que su localización, dentro de los límites de la ciudad cortesiana, nos sugiere que este convento junto con el de Santo Domingo, el cual se encontraba en el límite norte, fueron construidos por motivos poliorcéticos en esos lugares y con una configuración defensiva. Sin embargo, el caso de San Agustín es diferente, pues está relacionado con el tiempo en que arribaron los miembros de esta orden religiosa que fue cuando estaba comenzando la Ciudad de México renacentista con la llegada de Antonio de Mendoza como primer Virrey.

En cuanto a las parroquias de indios debo aclarar que fueron cuatro durante la primera mitad del siglo XVI y se encontraban en los cuatro barrios de indios que rodeaban a la ciudad castellana y junto con la Iglesia Mayor y las parroquias de los conventos de los frailes mendicantes parecen haber sido los primeros templos de la ciudad y son fundamentales para comprender la dinámica urbana entre los barrios y la urbe, ya que estos oratorios se encontraban en los límites; tal es el caso del templo de San Sebastián que parece haber estado en la ciudad castellana pero cuyas puertas abrían hacia el espacio vacío que se configuraba entre la ciudad y los barrios de indios.

Por último, podemos afirmar que la Ciudad de México, en tiempos paleohispánicos, se alejó de las preconcepciones urbanas renacentistas, fue objeto de una planeación pragmática donde la defensa de sus habitantes y de sus autoridades se llevó a cabo por medio de la reutilización de elementos que estaban a la mano y estos procesos, no fueron solo obra de las autoridades conquistadoras sino, también, de las órdenes mendicantes que tuvieron un papel igualmente activo, esto sin dejar de lado a la población indígena.

Bibliografía

Cartografías

Archivo de Indias de Sevilla. Plaza Mayor de México, hacia 1562 - 1566 (). 63 x 46 centímetros.

TOUSSAINT MANUEL, (1940) *Planos de la ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Departamento del Distrito Federal, 30.

Interpretación del plano de Uppsala (Tussaint). TOUSSAINT MANUEL, (1940) *Planos de la ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Departamento del Distrito Federal, 137.

TOUSSAINT, Manuel. 1940. *Planos de la ciudad de México, Archivo de indias de Sevilla*. Plaza Mayor de México en 1596. 42 x 56, Departamento del Distrito Federal, 31.

Fuentes

CERVANTES DE SALAZAR, F. 1939 [1554]. *México en 1554: Traducción de tres diálogos latinos*. Traducido por Joaquín García Icazbalceta. México: UNAM.

OROZCO Y BERRA, M. 1876. *Memoria para el plano de la Ciudad de México*. México:

Ministerio de Fomento.

Estudios

CORTÉS ROCHA, X. 1990. "Los orígenes del urbanismo mexicano". *Cuadernos de urbanismo*, n. 1. (Facultad de Arquitectura. División de Estudios de Posgrado). México: UNAM.

DUVERGER, CH. 2005. *Cortés la biografía más reveladora*. México: Santillana.

FOSTER, GEORGE. 1962. *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

GIBSON, CH. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI Editores.

GARCÍA, N. Y MELI, R. 2009. *On Structural Basis for Building the Mexican Convent Churches from the Sixteenth Century*. *International Journal of Architectural Heritage* 3 (1), 24-51.

GONZÁLEZ RUL, F. 1998. *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*. México: INAH.

KUBLER, G. 1983. *Arquitecturas Mexicanas del siglo XVI*. México: FCE.

LINNÉ, S. 1948. *El Valle y la Ciudad de México en 1550*. México: Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología.

MIER y TERAN, L. 2005. *Primera traza de la ciudad de México 1524-1536*. México: FCE.

MARQUINA, I. 1960. *El templo mayor de México*. México: INAH.

MARTÍNEZ, J. L. 1988. *Construcción de la nueva ciudad*, Artes de México, nueva época. (1) México, 23-29. <https://artesdemexico.com/construccion-de-la-nueva-ciudad/>.

MATOS, E. 1975. *Muerte al filo de obsidiana*. México: Editorial Melo S.A.

PALM, E.W. 1951. *Los orígenes del urbanismo imperial en América. Contribuciones a la historia municipal de América*. México: Revista del Instituto Panamericano de Geografía y Estadística, 239-263.

TIRADO, R. 2017. *El urbanismo islámico de la Península Ibérica y la ciudad de México: análisis comparativo*. Tesis doctoral. Madrid: UAM.

TOUSSAINT, M. 1940. *Planos de la ciudad de México*. México: UNAM (Instituto de Investigaciones Estéticas).

Sistemas de información geográfica que fueron utilizados

(2023) Maps throughout this book were created using ArcGIS® software by Esri. ArcGIS® and ArcMap™ are the intellectual property of Esri and are used herein under license.

(2023) Plano generado por el autor a partir de un shapefile de acceso abierto proporcionado por la Delegación Cuauhtémoc y utilizando el programa ArcGIS versión 10.3

SAN JOSÉ DE LOS NATURALES Y SU ENTORNO EN EL *CÓDICE AUBIN*: REFERENCIAS Y PINTURAS CORRESPONDIENTES A LA ÉPOCA DE FRAY PEDRO DE GANTE

Alina Mendoza Cantú
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM
Dirección de Etnohistoria, INAH

Resumen: Este artículo analiza las referencias a la capilla de San José y sus inmediaciones, dentro del *Códice Aubin*, concentrándose en el lapso entre 1547 y 1572, que comienza con la construcción de este santuario y culmina con la muerte de fray Pedro de Gante. Se parte de la hipótesis de que el *Códice Aubin* fue elaborado por miembros de la Escuela de San José de los Naturales, la cual formaba parte del espacio estudiado. El artículo consta de cuatro apartados: el inicial trata tanto de la primera alusión como de la primera imagen de la capilla que aparece en el *Códice*; el segundo, de las noticias y representaciones icónicas del hospital aledaño, dedicado igualmente a San José; el tercero, de los registros y dibujos de la sacristía; y el cuarto, de lo dicho y pintado sobre algunos hechos acaecidos en el sitio durante la última década de vida de fray Pedro.

Palabras clave: *Códices Aubin y Osuna*, capilla (iglesia, escuela, hospital y sacristía) de San José de los Naturales, proyecto pedagógico, Pedro de Gante.

Abstract: This article analyzes the references to San José's chapel and its surroundings, within the *Aubin Codex*, concentrating on the period between 1547 and 1572, which begins with the construction of the chapel in that environment and culminates with fray Pedro de Gante's death. The article rests upon the hypothesis that this pictograph was made by members of the San José de los Naturales School, which was part of the studied space, and consists of four sections; the first deals with the first allusion and the first image of the chapel that appear in the *Codex*; the second, with the news and iconic representations of the nearby hospital, also dedicated to San José; the third, with the records and drawings of the sacristy; and the fourth, with what was said and painted about events that occurred in the place in the last decade of the life of fray Pedro.

Keywords: *Aubin* and *Osuna* Codices; chapel (church, school, hospital and sacristy) of San José de los Naturales, educational project, Pedro de Gante.

Introducción

En este artículo se esclarecen algunos aspectos de la relación entre el *Códice Aubin* y el entorno de la escuela fundada por fray Pedro de Gante, conocida como San José de los Naturales. Su desarrollo consiste en un análisis de las referencias conceptuales e icónicas a la capilla dedicada al mismo santo, y a sus inmediaciones, dentro de esa pictografía. Guarda relación con un estudio previo titulado “La escuela de San José de los naturales y el *Códice Aubin* como código franciscano”, en el que se aborda lo relativo a otras siete iglesias, mencionadas en la misma fuente. Dichas iglesias son: la de San Francisco, las parroquias de los cuatro barrios indígenas de Tenochtitlan, ligadas a fray Pedro de Gante (San Juan, San Pablo, Santa María y San Sebastián), la capilla de San Miguel y la iglesia de Santiago en Tlatelolco. Y la mención de ese trabajo es pertinente ahora porque en él se advierte ya que las imágenes de tales recintos sacros son en el mismo Códice, en general, más escasas, más esquemáticas y más abstractas que las que se refieren a la capilla de San José.

Consecuentemente, la intención es continuar sustentando la hipótesis de que el *Códice Aubin* guarda una relación estrecha con la Escuela de San José, por haber sido creado en su entorno y para ello siguen siendo una motivación las siguientes circunstancias: a) Hasta hoy no se ha dilucidado el origen cultural de la pictografía mencionada, aunque desde finales del siglo XIX se publicó un facsímil con traducción del texto náhuatl al francés (Tena 2017, vol. 2, 23 y 24). Luego, se sigue sosteniendo la idea de que ninguna fuente novohispana conocida contiene indicios de que la escuela josefita para indígenas haya participado en la producción de códices no catequéticos, pese a que Federico Gómez de Orozco (1948, 64) y Vicenta Cortés Alonso (1976, 10) intuyeron lo contrario. b) La participación de la escuela de Pedro de Gante en la elaboración de manuscritos pintados obligaría a abandonar el prejuicio de que el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue la única institución pedagógica de México-Tenochtitlan en la que se produjeron códices novohispanos, más allá de los llamados testerianos (Robertson 1959, 57).

Además, como el *Códice Aubin* contiene información tanto de índole conceptual como de carácter icónico, y ambas resultan significativas, se tendrán en cuenta los dos tipos de datos, evitando una comprensión limitada de las imágenes como simples ilustraciones de determinados pasajes del texto. Así, el tratamiento de las citas y pinturas del documento será tanto analítico como hermenéutico, y la perspectiva asumida será interdisciplinaria, debido a que se contemplarán temas históricos de interés para la etnohistoria y para la historia del arte, como el sincretismo; cuestiones filosóficas, como la de la identidad, asociada a la autorreferencialidad; y rasgos de carácter estético y estilístico, como la afectividad reflejada en algunos pasajes, y como la fluctuación formal de ciertos glifos.

En cuanto al orden y la estructura del texto, se procederá cronológicamente, analizando en cuatro apartados las menciones e imágenes del entorno josefita correspondientes al lapso que va de 1547 a 1572; es decir, entre la fecha en que, en México Tenochtitlan, hacia el norte del ábside de la iglesia de San Francisco, se levantó el primer recinto techado destinado ex profeso a la evangelización de los indígenas, y el momento en que muere uno de sus principales promotores: fray Pedro de Gante. Así, se comenzará tratando la primera alusión y pintura de la capilla de San José; a continuación, se abordarán las referencias al hospital de los naturales dedicado al mismo santo; posteriormente, se analizará la información sobre la sacristía de la capilla; y finalmente, se comentarán las últimas referencias a su entorno, anteriores a la muerte de fray Pedro.

Sobre la selección de las citas que se analizarán, cabe adelantar que la mayoría está ligada a emprendimientos arquitectónicos; algunas, a acontecimientos acaecidos en el espacio estudiado; otras, a los servicios que se ofrecían en él; y la última, a un trabajo artesanal realizado a partir de las enseñanzas impartidas en la escuela fundada por el fraile flamenco. Y sobre las imágenes, cabe aclarar que en varias se identificaron glifos, y que en su interpretación colaboró Rafael Tena, autor de la edición facsimilar más reciente del *Códice Aubin* (2017).

1. La primera alusión a la capilla de San José y su primera representación

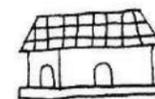
Según este código, en 1547, dentro del espacio circundante del convento de San Francisco, establecido en 1525 donde aún hoy está, se construyó una capilla dedicada a San José. El autor de la fuente dice simplemente: “Aquí se dedicó San José”, y al traducir, Rafael Tena explicita que lo dedicado al santo era una “iglesia” (“Aquí se dedicó [la iglesia de] San José”) (2017, vol. 2, 75). La aclaración es pertinente porque más adelante, en las inmediaciones, se le consagraron al mismo patrono otras construcciones. Y la precisión agregada confirma lo que muestra la pintura correspondiente, a saber, que el primer edificio erigido en el entorno josefita fue una capilla o iglesia, puesto que lo coronaba una espadaña con su respectiva campana (imagen 1).



1. Capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 47v del *Códice Aubin*



2. Capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 60v del *Códice Aubin*

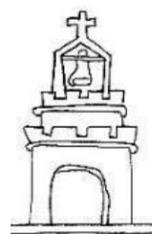


3. Catedral de la Ciudad de México. Copia manual de un fragmento del folio 64v del *Códice Aubin*

En todo caso, el laconismo de esta referencia hace evidente que su ícono no se limita a ilustrar, sino que añade información, pues la parquedad del texto contrasta con la riqueza de detalles y colores de la representación. Sobre todo, porque un esmero semejante también está presente en otra pintura de la misma capilla (imagen 2), asociada a una fecha posterior a la muerte de Gante, y la calidad conjunta de este par de representaciones contrasta con la sencillez del resto de las iglesias plasmadas en la pictografía. Comparativamente, incluso la representación de la “iglesia mayor” o catedral resulta pobre (imagen 3). De cualquier modo, el cuidado con que el autor del *Códice Aubin* plasmó la capilla de San José en ambas ocasiones permite suponer una especial familiaridad o afecto de su parte a este sitio. Y abonando en favor de la hipótesis de que él se haya formado ahí, el afecto expresado inclina a asumir que fue justamente ahí donde aprendió las nociones de dibujo y pintura que le permitieron elaborar la pictografía.

En este primer ícono, interesa principalmente el detalle de la flor que ocupa el centro del inmueble (imagen 1). Parece un simple adorno, pero se trata de un glifo: en náhuatl, “flor” se dice *xóchitl*, y su raíz *xoch* suena parecida a las primeras letras del nombre “José” (*jos*). Constituye un topónimo, pero, en lugar de ubicarse sobre la imagen del edificio, como se acostumbraba, este símbolo aparece incluido en él.

Es incierto hasta qué punto la fachada real de la capilla que es relevante para el presente estudio, en 1547, se parecía a esta figura, porque en el *Códice Osuna*, elaborado hacia 1565, se encuentra plasmada de forma muy distinta (imagen 4). Sin embargo, queda claro que el empeño invertido en la primera pintura de San José (imagen 1) es acorde con el evento representado: la consagración o ceremonia de dedicación y, que hace honor al carácter del santo patrono de los artesanos, por haber llevado a cabo él mismo este oficio.



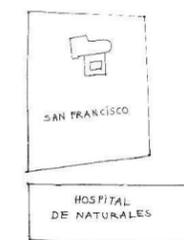
4. Capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 8-470v del *Códice Osuna*

2. Las noticias sobre el hospital de San José de los Naturales y sus imágenes

Dentro de la historia del espacio dedicado a San José, el año 1556 marca el inicio de una etapa de ampliación tanto arquitectónica como del tipo de servicios ofrecidos en él, según lo evidencia el siguiente registro correspondiente a ese año: “Aquí se empezaron el hospital y la sacristía de San José” (Tena 2017, vol. 2, 79). Dejando lo relativo a la sacristía para el siguiente apartado, aquí se centrará la atención en el hospital y se tomarán en cuenta tres antecedentes.

Con relación a los dos primeros, Robert Ricard dice: “El 15 de diciembre de 1554 aseguraba el arzobispo Montúfar que los hospitales en México eran de lo más necesario; y en 1555 el Primer Concilio de México [...] ordenó que, en cada pueblo, al lado de la iglesia, se edificara un hospital para refugio de enfermos y de pobres” (1986, 25). Y sobre el último, acaecido igualmente en 1555, el propio *Códice Aubin* relata lo siguiente: “El domingo 22 de septiembre habló el virrey acerca del servicio general. Dijo que el lunes se pondrían 890 macehuales, los cuales se necesitarán para construir el hospital, y que se destinarán 400 pesos para alimentar a los trabajadores” (Tena 2017, vol. 2, 77 y 79).

Estas circunstancias previas evidencian que el pequeño hospital contiguo a la capilla de San José fue construido para acatar un mandato, independientemente de si para los usuarios del entorno urgía tenerlo o no en ese momento, pues aproximadamente desde un cuarto de siglo antes, muy cerca, existía otro hospital franciscano destinado a los naturales. Y como los destinatarios de ambos sanatorios eran los indígenas, con frecuencia se les identifica equívocamente, según lo advirtió Josefina Muriel: “También existe, hacia 1555-1557, un hospital que aparece en el *Códice Aubin*, que no hay que confundir con la famosa enfermería del convento [de San Francisco], ni con el hospital de niños que los frailes hicieron en el solar que les dio la ciudad, fuera del [mismo] convento” (1978, 12) (imagen 5).



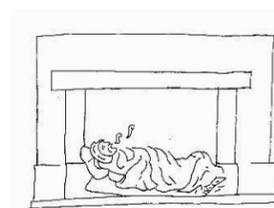
5. Hospital Real de San José de los Naturales. Copia manual de un fragmento del mapa reconstruido de la ciudad de México que publicó Tovar de Teresa (2019, vol. 2, 6)

Además, como a veces el primero es llamado Hospital Real de San José de los Naturales, y el nombre del segundo es el de Hospital de San José de los Naturales, no queda claro si el parecido designativo es una de las causas o una de las consecuencias de esa confusión. De modo que, si el primer hospital se llamó así desde su inicio, el levantamiento de un edificio dedicado a la atención de los indígenas fue anterior a la construcción de una capilla consagrada a San José. En todo caso, la elección de ese santo como patrono de los indios novohispanos del centro de México parece remitirse al proyecto previo de instruirlos en oficios manuales mediante talleres.

Analizando ahora el anuncio citado del virrey sobre el servicio obligatorio para la edificación del hospital de San José, queda claro que fue el medio para implementar la instrucción del Primer Concilio de México (1555), aunque en la proclama no se aludió de manera explícita al nombre de esta iglesia. Y resulta interesante observar que una repercusión de esa disposición virreinal se encuentra nuevamente en el *Códice Osuna*, a manera de queja, pues algunos trabajadores que participaron en la construcción del sanatorio denuncian que dicho gobernante incurrió en un incumplimiento de pago. A través de dos testimonios enriquecidos por imágenes, lo anterior se expresa en esa pictografía. Por un lado, extensamente, en la forma siguiente: “Cómo an dado por mandamientos del visorrey don Luis de Velasco trezientas y cincuenta cargas de cal de a media hanega cada una para el ospital de los indios, y no se les an pagado; y que otras muchas cargas que dieron se las pagaron, las cuales no ponen aquí por estar pagadas” (*Códice Osuna*, fol. 6-468v). Por otro lado, escuetamente, con la expresión híbrida (español-náhuatl): “ospital tlatequipanoua” (“trabajan en el hospital”), a la que se añade en castellano: “sin paga” (*Códice Osuna*, fol. 37-499v).

Pasando al análisis de las pinturas que acompañan las tres citas de códices incluidas en este apartado, observaremos cómo, en la mayoría de ellas, se conjugan uno o más vestigios de la tradición iconográfica nahua con alguna o algunas características de la manera generalizada de representar plásticamente en la Europa de ese tiempo.

En la imagen 6, proveniente del *Códice Osuna*, algo que se conserva del modo autóctono de representar es la forma del dintel del recinto. Presenta una viga frontal superior, cuyos extremos exceden los puntos de convergencia con las jambas, aunque con frecuencia este tipo de representación plasma la construcción de perfil, como puede apreciarse en la pequeña pintura que el autor del *Códice Aubin* hizo de su propia casa en la misma fuente (imagen 7). Y otro rasgo de raíz americana que se aprecia en esta imagen del *Osuna* es el símbolo de la vírgula, que emana de la boca del enfermo yacente. Mientras que, en la misma representación, lo que podría considerarse asimilado del movimiento renacentista es el esfuerzo por plasmar el cuerpo humano de modo naturalista.



6. Hospital de San José de los Naturales. Copia manual de un fragmento del folio 6-468v del *Códice Osuna*



7. Casa del autor. Copia manual de un fragmento del folio 54r del *Códice Aubin*

Luego, en la imagen 8, proveniente una vez más del *Códice Osuna*, la perspectiva oblicua mediante la que se muestra el edificio del sanatorio constituye lo adoptado por aculturación; en tanto que lo persistente de la pictografía indígena del centro de México es la inclusión de un glifo correspondiente a un término náhuatl. Éste consiste en un círculo cortado en dos partes iguales, recta y horizontalmente, que al centro, en una de sus mitades, contiene un semicírculo. Gráficamente, esa forma representa un ojo redondo, cubierto a medias por un párpado, aunque en este caso el símbolo esté invertido, porque la mitad correspondiente a la membrana es la de abajo. Y fonéticamente remite a la sílaba *ix*, con la que comienza el nombre de ese órgano en náhuatl: *ixtli*, a la vez que, como propone Tena,¹² guarda cierta semejanza con el sonido inicial de la palabra española “hospital” (*os-pital / ix-pital*). Por otra parte, los dos conjuntos de pequeños círculos amontonados al pie del edificio, a la derecha, son difíciles de interpretar; mas, si representaran flores, estarían aludiendo al nombre del santo patrono del sanatorio, “José”, como se explicó en relación con la imagen 1.

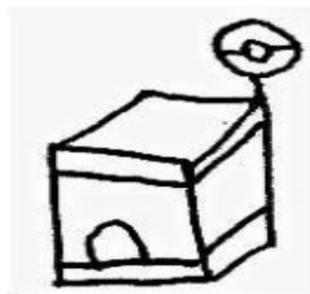


8. Hospital de San José de los Naturales. Copia manual de un fragmento del folio 37-499v del *Códice Osuna*

Además, la vista ligeramente oblicua y el glifo ocular, con idéntico significado, también se encuentran en la imagen 9, que pertenece al *Códice Aubin*, y que corresponde al registro del comienzo

12. Esta información fue proporcionada de manera personal por Rafael Tena.

de la edificación del hospital. En este caso, el glifo que permite identificar el recinto representado con un sanatorio sigue estando sobre el techo de la construcción. Así, a partir de esta simbología compartida alusiva al hospital de San José –la de un ojo, y probablemente la de un conjunto floral–, cabe suponer que también en la elaboración del *Códice Osuna* participaron egresados o miembros de la escuela dedicada al patrono de los artesanos. Al menos, refiriéndose a los múltiples escribanos y pintores que intervinieron en la creación de esta última fuente, Vicenta Cortés Alonso lo reconoció así: “Los interesados en las habilidades de los alumnos del taller de fray Pedro de Gante, al que también retratan en ese manuscrito sus pupilos, tendrán ocasión de poder distinguir maneras y calidades diversas” (1976, 10).



9. Hospital de San José de los Naturales.
Copia manual de un fragmento del folio 50r del *Códice Aubin*

Sin embargo, la otra pequeña pintura del *Aubin* relacionada con el hospital de San José constituye un caso distinto (imagen 10). Se antojaría relacionarlo con la tradición grecorromana, revitalizada por el movimiento renacentista que emanó desde el centro de Italia, porque viene a coincidir con el símbolo clásico de la medicina asociado a Asclepios o Esculapio. Y coincide también con la tradición judeocristiana, porque un símbolo semejante fue adoptado a partir de un pasaje bíblico; se trata del relato de la colocación de una serpiente de metal sobre una asta, con fines curativos, por mandato divino (*Números*, 21, 4-9). No obstante, según Tena,¹³ es un glifo que corresponde indudablemente a la palabra náhuatl *coatequitl* (*couatequitl*). Alonso de Molina traduce el término como “obra pública, o de comunidad” (1977, lib. II, fol. 23r); y Tena, como “servicio general” (2017, vol. 2, 77 y 79). Este último autor explica que, si bien el primer elemento de la palabra, *coa* (*coatl*), significa en primera instancia “serpiente”, en algunas palabras compuestas adquiere la connotación de “general o comunitario”; y que su segundo elemento, *tequitl*, en conformidad con Molina

13. Esta información fue proporcionada de manera personal por Rafael Tena.

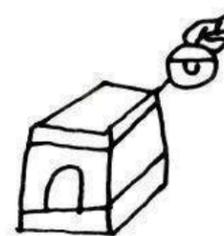
significa “tributo u obra de trabajo” (1977, lib. II, fol. 105v). De modo que, en el dibujo, este segundo elemento está representado por un *huictli* (*uictli*) o “coa para labrar o cavar la tierra” (Molina 1977, lib. II, fol. 157v).



10. Glifo de *couatequitl*. Copia manual de un fragmento del folio 49v del *Códice Aubin*

3. Las alusiones a la sacristía de la capilla de San José y el glifo asociado a ella

En el apartado anterior se analizó parcialmente la siguiente referencia, correspondiente a 1556: “Aquí se empezaron el hospital y la sacristía de San José” (Tena 2017, vol. 2, 79). Ahora se retomará la segunda parte de la cita y la pintura correspondiente (imagen 11). Sin embargo, cabe incluir antes una observación sobre el hecho de que la construcción de ambos cuartos contiguos al templo se haya iniciado a la par. Consiste en que el trabajo forzoso del elevado número de indígenas (casi 900), dispuesto por el virrey Luis de Velasco para erigir un sanatorio, seguramente alcanzó para levantar al menos otro recinto. Y se puede deducir que, como sus respectivas representaciones sólo se distinguen entre sí gracias a un elemento glífico (imágenes 9 y 11), las construcciones deben haber sido muy parecidas.

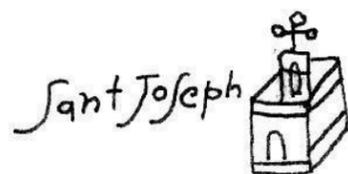


11. Sacristía de la capilla de San José.
Copia manual de un fragmento del folio 50r del *Códice Aubin*.

Además de la referencia ya analizada, en el *Códice Aubin* hay otras dos alusiones a la sacristía, y cada una de ellas está ligada a un dibujo del inmueble (imágenes 12 y 13). La segunda referencia a este sitio corresponde a 1557 y dice: “Aquí se terminó la sacristía de San José” (Tena, 2017, vol. 2, 79). La tercera dista treinta años de la primera, puesto que data de 1587, y aunque el suceso que menciona es también posterior a la muerte de Pedro de Gante, acaecida en 1572, hacemos una excepción tratándolo aquí por lo significativo que resultan los glifos que contiene su representación (imagen 12). El texto correspondiente dice: “Una vez más se renovó la sacristía de San José” (Tena 2017, vol. 2, 97).



12. Sacristía de la capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 65v del *Códice Aubin*.



13. Sacristía de la capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 50v del *Códice Aubin*

Siendo las tres citas muy sucintas, apenas cabe deducir de ellas que la sacristía tardó aproximadamente un año en ser construida, y que a lo largo de las tres décadas posteriores al término de su edificación fue remodelada en más de una ocasión, aunque sólo la última fue registrada en el *Códice Aubin*. Mas a estos datos falta añadir la información que aportan las pinturas. Y si bien igualmente todas ellas son escuetas y simples, dos incluyen contenidos cifrados o simbólicos que permiten suponer que no sólo fueron trazadas e iluminadas en la Escuela de San José, sino también ideadas en ese lugar, o cuando menos, creadas por uno de sus miembros o exalumnos (imágenes 11 y 12). Se trata de un par de glifos semejantes que indican el uso del recinto sobre cuya imagen aparecen, y de uno más de carácter toponímico, aunque igualmente relativo a un edificio en concreto, en vez de a un espacio geográfico abierto.

En las imágenes 11 y 12, el primero de ellos representa un sonido parecido al de la palabra “sacristía”, pese a que en el manuscrito ese sustantivo siempre aparece incorrectamente escrito, pues en dos ocasiones dice “isacristan” (Tena 2017, vol. 2, 78), y en la otra “isacrista” (Tena 2017, vol. 2, 96). El glifo representa esa sonoridad utilizando primero, una vez más, el símbolo de un ojo, y luego, el dibujo de una rama foliada. Como ya vimos, ojo en náhuatl se dice *ixtli*; y su raíz *ix* constituye el inicio de la forma “ixpital”, a partir del término “hospital”. Mas ahora *ix* podría corresponder al sonido intermedio “is” de la palabra “sacr-is-tía”, o al comienzo erróneo de “isacristan” e “isacristia”.

Por su parte, la rama foliada no está dibujada de manera que deba identificarse con una especie botánica determinada, pero podría ser la representación del término *toctli*,¹⁴ que para Molina significa “porreta o mata de maíz antes de que espigue” (1977, lib. II, fol. 148v). *Toctli* estaría entonces aportando su *t* inicial, que, pospuesta a la sílaba *ix*, formaría la parte central del vocablo “sacr-ixt-ía”. Si la propuesta pareciera insatisfactoria, habría que encontrar un término nahua asociado a la rama foliada que encajara mejor en la pronunciación de la palabra “sacristía”. En todo caso, conviene dejar anotado que el mismo glifo se emplea también en el antropónimo del gobernador tenochca “Cr-ixt-óbal” de Guzmán Cecetzin (imagen 14) (Tena 2017, vol. 1, fols. 50v y 53r).



14. Bulto mortuorio del gobernador de Tenochtitlan Cristóbal de Guzmán Cecetzin. Copia manual de un fragmento del folio 53r del *Códice Aubin*

Por su parte, el segundo glifo asociado a la sacristía de San José, que aparece en la imagen 12 y representa una flor, ya fue explicado, pues se encuentra también en la primera representación de la capilla de San José (imagen 1), y probablemente, además, en una pintura del hospital contenida en el *Códice Osuna* (imagen 8). Sin embargo, conviene observar que, mientras en la imagen 1 se plasma una flor sola al interior del recinto, en la imagen 12 se traza un tallo florido, y en la imagen 8 una confusa aglomeración de pequeños círculos rojos, que podrían ser florecillas esparcidas.

Y por último, en la pintura de la cita que corresponde a 1557 (imagen 13), lo representado únicamente puede reconocerse porque el nombre de San José forma parte de la misma. En castellano antiguo, y bien legible, está escrito “Sant Joseph”, muy cerca del dibujo de un edificio casi igual a los otros de la sacristía plasmados en la misma pictografía (imágenes 11 y 12). Por supuesto, eso implica que en este gráfico están ausentes los elementos glíficos ya señalados, que por sí solos permitirían identificar el objeto representado (una flor o varias, y un ojo junto a una ramita con hojas). Sin embargo, a diferencia de las imágenes 11 y 12, la 13 muestra una construcción rematada por una espadaña con campana. De modo que lo plasmado es nuevamente la capilla de San José completa, y aunque su forma esta vez es muy sencilla, se sobrentiende que incluye ya la sacristía.

14. Esta información fue proporcionada de manera personal por Rafael Tena.

4. Las últimas referencias a San José, antes de la muerte de fray Pedro de Gante

Consecutivamente, de 1563, 1564 y 1565, datan las últimas referencias al templo de San José previas al fallecimiento de fray Pedro de Gante, acaecido en 1572. No obstante, después de ellas, el *Códice Aubin* registra aún cuatro alusiones que no será posible analizar en este artículo (Tena 2017, vol. 2, 89, 97 y 99), más otras dos que ya fueron tratadas someramente (Tena 2017, vol. 2, 91 y 97). La correspondiente a 1563 expone una de las funciones del entorno de San José aún no mencionada. Dice: “El domingo 12 de septiembre se quedó el [arz]obispo en San José” (Tena 2017, vol. 2, 83), y lo que de ella se desprende es que, como el arzobispo Alonso de Montúfar (imagen 15) pernoctó en San José en la fecha anotada, ese espacio se empleó ocasionalmente como punto de reunión y posada para autoridades eclesiásticas, amén de los usos regulares de carácter ritual, médico y formativo que ya se han mencionado.



15. Arzobispo Montúfar. Copia manual de un fragmento del folio 53v del *Códice Aubin*

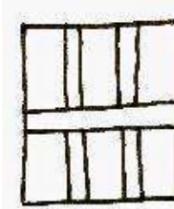
El servicio especial prestado en esa ocasión puede haber estado relacionado con alguno de los siguientes acontecimientos. Por un lado, con el hecho de que el cabildo eclesiástico de la catedral metropolitana procuró, ese año, que su sede modelara la práctica de los ritos. De manera particular, intentó esto en lo que respecta al canto, y el resultado fue, siete años más tarde, un documento del mismo arzobispo titulado “Ordenanzas para el coro de la catedral mexicana” (Castillo y Reyes 2016, 21). Por otro lado, con el suceso relatado en la siguiente cita, recogida también por José G. Castillo y Ruth Y. Reyes:

Hoy martes, primero de febrero de 1564 años, entonces se bendijo la iglesia mayor; el arzobispo en persona hizo la bendición, junto con los grandes sacerdotes de San Francisco, San Agustín, Santo Domingo y los clérigos. Sólo las dignidades eclesiásticas acompañaron al arzobispo e hicieron la bendición; llevaban puestas las dalmáticas, y se tocaron las campanas. Y estuvieron todos los diferentes señores, principales, el virrey, los oidores y nuestros gobernantes de México, los alcaldes (2016, 28).

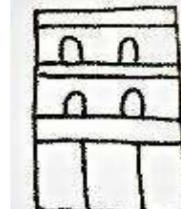
De cualquier modo, en la ilustración de este evento no aparece ningún elemento del entorno de San

José, sino únicamente la efigie de Montúfar, precisamente bendiciendo (imagen 15).

Luego, el registro correspondiente a 1564 dice: “El lunes 25 de diciembre se puso en San José un retablo con imágenes” (Tena 2017, vol. 2, 83), pero su pintura no muestra ninguna de tales representaciones, sino sólo la estructura de madera que debió soportarlas (imagen 16). Y puede suponerse que tanto ese soporte como las obras plásticas que sostuvo fueron hechas por los naturales en los talleres de artes y oficios de la escuela fundada por fray Pedro de Gante. Igualmente, puede considerarse que, dada la diversidad y multiplicidad de noticias recogidas en el *Códice Aubin* sobre trabajos hechos a base de madera, entre los cuales se ubica el que ahora se analiza, el taller de carpintería fue uno de los más importantes de ese centro de enseñanza. Esto estaría acorde con la dedicación de esa institución a su santo patrono, pues, según la tradición bíblica, San José ejerció el oficio de carpintero. Y concordaría también con el hecho de que, según la misma fuente (Tena 2017, vol. 2, 73), antes de que la capilla de San José fuera edificada con materiales duraderos, como la piedra, fue armado un edificio provisional a base de tablones, en 1538 (imagen 17). Mas, independientemente de la pertinencia de estas suposiciones, el interés particular del autor de la pictografía por esta clase de labores es evidente.



16. Soporte de retablo de la capilla de San José. Copia manual de un fragmento del folio 54r del *Códice Aubin*



17. Templo provisional de madera en San José. Copia manual de un fragmento del folio 46v del *Códice Aubin*

Por último, la referencia a San José correspondiente a 1565 dice: “El domingo 7 de enero se predicó en la iglesia mayor para que los clérigos fueran a trabajar a todas partes, y que descasaran [a los que estaban mal unidos]. Y lo mismo se predicó el domingo 21 de enero en San José” (Tena 2017, vol. 2, 83). Mas la pintura correspondiente (imagen 18) no se asocia ya a San José, porque el hábito del clérigo dibujado no corresponde al de los frailes franciscanos.



18. Clérigo predicando. Copia manual de un fragmento del folio 54v del *Códice Aubin*

Conclusiones

Recordando que el punto de partida de este trabajo fue la hipótesis de que el *Códice Aubin* fue creado en el entorno de San José, o por miembros de la escuela de Gante ubicada en él, vale la pena enunciar los principales hallazgos que contribuyen a probar dicho planteamiento. Con respecto a las pinturas, el más significativo fue que las imágenes 1 y 2 de la capilla dedicada a este santo presentan una minuciosidad excepcional, que cabe interpretar como indicio de un afecto o familiaridad del autor de la fuente hacia el espacio en cuyas proximidades debió haber aprendido las nociones básicas de las artes plásticas que puso en práctica al elaborar el *Códice*.

Con respecto a los glifos, por otra parte, se logró la identificación de cuatro, probablemente no interpretados antes: el del nombre del santo patrono de los naturales, constituido por una o varias flores (imágenes 1 y 12); el de la noción de hospital, conformado por un ojo (imagen 9); el del concepto de trabajo obligatorio y general, a base de una serpiente y una coa (imagen 10); y el referente a la idea de sacristía, que de nuevo cuenta con la representación de un ojo, e incluye una mata que podría ser de maíz joven (imágenes 11 y 12). Por otra parte, como varios de estos glifos también están presentes en la imagen 8, proveniente del *Códice Osuna*, determinarlos sirvió para reforzar la postura de Vicenta Cortés Alonso (1976), según la cual, dicha pictografía se elaboró en la escuela fundada por Gante, y también para ampliar el reconocimiento de la participación de dicha institución en la creación de pictografías no exclusivamente catequéticas.

Sobre el mismo tema, además, falta aún destacar como altamente probable que, al menos una parte de los símbolos descifrados hayan sido creados en el entorno josefita, en lugar de haber sido simplemente empleados en los códices elaborados allí. Y, por lo que respecta al glifo toponímico de San José en particular, lo anterior implicaría que algunos miembros de la escuela fundada por fray Pedro, alumnos o maestros, crearon un ícono identitario de su propia institución. De manera que, dentro del programa pedagógico de fray Pedro de Gante, habría que reconocer un cierto margen de libertad o fomento de la creatividad.

Asimismo, se espera que este artículo contribuya a esclarecer la historia de la capilla de San José y sus proximidades, observando, por ejemplo, que el mandato virreinal por el que el hospital de los naturales adjunto a la capilla se erigió a costa del trabajo general forzoso, se extendió también a la construcción de la sacristía. Y, por último, a propósito de esa clase de labores, aquí se identificó un caso único de sincretismo o convergencia multicultural que, deliberadamente o no, confluye en la simple imagen de una serpiente enroscada en un báculo. Pues, por una parte, coincide con el símbolo de la medicina, en el que de antemano se habían conjuntado una tradición grecolatina, permeada por el Renacimiento, y un contenido bíblico judeo-cristiano; y, por otra parte, constituye un símbolo nahua, posterior a la evangelización, del tributo general.

Bibliografía

Fuentes

CORTÉS ALONSO, Vicenta. 1976. *Códice Osuna, Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*. Edición facsimilar, introducción y transcripción. 2 vols., Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

MOLINA, fray Alonso de. 1977 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana* [par de libros reunidos en 1 volumen]. México: Porrúa.

MONTÚFAR, Alonso de, fray. 1964 [1570]. *Ordenanzas para el coro de la catedral mexicana*. Edición preparada por Ernest J. Burrus, S.J. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.

TENA, Rafael. 2017. *Códice Aubin*. Edición facsimilar, paleografía y traducción. 2 vols. México: Secretaría de Cultura/INAH.

Estudios

CASTILLO FLORES, José Gabino, y Ruth Yareth Reyes Acevedo. 2016. "Ritual y ceremonial en la catedral de México, 1560-1600". *Letras Históricas*, (14), 17-49.

GÓMEZ DE OROZCO, Federico. 1948. "La pintura indoeuropea de los códices Techialoyan". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 4 (16), 57-67.

<https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1948.16.452>.

MURIEL, Josefina. 1978. "En torno a una vieja polémica. Erección de los dos primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México, siglo XVI". *Estudios de historia novohispana*, (6), 7-38. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3263/2818>.

RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROBERTSON, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period, The Metropolitan Schools*. New Haven: Yale University Press.

TOVAR DE TERESA, Guillermo. 1991. *La ciudad de los palacios: crónica de un patrimonio perdido*. 2 vols., tomo II. México: Espejo de obsidiana.

FRAY PEDRO DE GANTE, PROTAGONISTA EN LA CATEQUIZACIÓN MUSICAL. EL ROL DEL *MELAHUAC CUICATL* O CANTO LLANO¹⁵

Sara Lelis de Oliveira
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Resumen: La labor misionera de fray Pedro de Gante implicó una de las estrategias iniciales de catequización más exitosas en Nueva España (entre 1523–c. 1558). Frente a los obstáculos de comunicación impuestos por el náhuatl, el franciscano se valió del canto para atraer al entorno eclesiástico aquellos autóctonos que no integraban la nobleza, el cual fungió como lenguaje universal. Para tal propósito el propio Gante compuso un cantar, cuyas letra y melodía desafortunadamente se ignoran. Empero, tenemos conocimiento de que el contenido comprendió temas cristianos, mientras la música sonó a la manera litúrgica de la época. Ésta consistió en el canto llano, que además de no evocar la sensualidad ni empañar el texto, facilitaba la memorización e inculcación de la doctrina católica. Los *Cantares mexicanos* (c. 1597) resguardan una serie de cantos llanos que bien pueden resultarse de este pionero esfuerzo de catequización mediante la música realizado por el fraile.

Palabras clave: Pedro de Gante, *Cantares mexicanos*, catequización, música, canto llano.

Abstract: The missionary task of Fray Pedro de Gante implied one of the most successful initial catechization strategies in New Spain (between 1523–c. 1558). Faced with the communication obstacles imposed by Nahuatl, the Franciscan used some chants to attract to the ecclesiastical environment those natives who were not part of the nobility, which served as a universal language. For this purpose, Gante himself composed a chant, whose lyrics and melody are unfortunately unknown. However, it is been known that the content included Christian themes, while the music sounded like the liturgical style of the epoch. This consisted of plainchant, which in addition to not evoking sensuality or obscuring the text, facilitated the memorization and inculcation of the Catholic doctrine. The songbook *Cantares mexicanos* (c. 1597) preserves a series of plain chants that may well result from this pioneering effort of catechizing through music made by the friar.

Keywords: Pedro de Gante, *Cantares mexicanos*, catechization, music, plainchant.

15. El presente trabajo se realizó gracias al apoyo financiero del Programa de Becas Posdoctorales (POSDOC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como a la colaboración de la Dra. Pilar Máñez, mi asesora.

Introducción

Consumada la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco en 1521, la monarquía y la iglesia españolas enfrentarían, los años siguientes, el desafío de la catequización en la entonces Nueva España. En un lejano territorio donde la lengua, cultura y cosmovisión eran muy distintas y complejas, para dicha élite sólo misioneros idóneos, instruidos en materias teológicas y seculares, serían capaces de propagar la palabra del dios cristiano entre aquellas gentes calificadas como herejes por rendir culto a otros númenes.

Entre esos preparados personajes enviados al Nuevo Mundo se encontraba fray Pedro de Gante (c. 1480–1572), quien en 1523 se instaló en Texcoco como integrante de un pequeño grupo de franciscanos belgas que allí darían inicio a la evangelización de los naturales. Una de las acciones inmediatas del fraile, según relató él mismo en su carta de 1529,¹⁶ consistió en aprender la lengua náhuatl para establecer las primeras comunicaciones con los hijos de los principales y, desde luego, adoctrinarlos. La selección exclusiva de estos jóvenes había sido ordenada por Hernán Cortés (1485–1547) y tenía un objetivo preciso: que éstos, con su distinguida formación, fueran los profesores de sus propios familiares y luego de muchos individuos más, lo que aceleraría el pretendido proceso de aculturación.

Gante, en obediencia al conquistador español y a sus propios votos como ministro de Dios, empezó no sólo a predicarles las Sagradas Escrituras, sino también a enseñarles a leer, a escribir y a cantar. Transcribimos sus palabras extraídas de la carta citada: “Mi oficio es predicar y enseñar día y noche. En el día enseñó a leer, escribir y cantar; en la noche, doctrina cristiana y sermones” (1974, 42). Centrémonos aquí en la enseñanza del canto. La labor comprendió una rigidez y sistematicidad semejante a la educación prehispánica en el *calmecac*¹⁷ y el *cuicacalli*,¹⁸ la cual exigió de niños y adolescentes el aprendizaje de composiciones musicales,¹⁹ pero ahora del catolicismo. Los resultados los expone el propio franciscano, quien comenta que ellos cantaban increíblemente bien y hasta podían integrar los coros de las capillas de España (Gante 1974, 44).

En su trabajo junto a los pipiles, Gante demostró tener en el canto un gran aliado para poner en marcha la misión evangelizadora. No obstante, el lego parece percatarse de su gran valor solamente cuando se enfrenta a la tarea de catequizar a los macehuales. En carta a Felipe II, datada en

16. Fechada de 27 de junio de 1529 y enviada a los padres y hermanos de la provincia de Flandes (Gante 1974, 40).

17. Centro educativo de la nobleza nahua, al cual también podían ingresar los hijos de los macehuales (*Códice Florentino. Libro Tercero* 2003, 162-169).

18. Literalmente “casa de canto”. Local donde se enseñaban los cantos; en la noche cantaban y bailaban allí (Durán 1995, 195).

19. En sus cartas, Gante no especifica cuáles eran estos cantos.

junio de 1558, declara cómo concluyó que la práctica mélica sería una excelente herramienta de introducción a la fe católica entre esos nativos y en qué consistió su estrategia. Escribe:

Empero, la gente común estaba como animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni a sermón, sino que huían desto sobremanera [...]. 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, [...]; 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 cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano, y cómo nació de la Virgen María [...] (Gante 1974, 57-58).

Si bien él se refiere sólo a los supuestos salvajes, su discernimiento de que el canto y el baile estaban íntimamente vinculados con el culto religioso –al igual que en la religión católica– también concernía a los nahuas de la nobleza, quienes tal vez interiorizaron todas sus instrucciones iniciales, incluidos los cantares litúrgicos, debido a las tradiciones educativas a las cuales ya estaban acostumbrados. Efectivamente, la inclinación general al canto por parte de nobles y plebeyos se debía a la centralidad de la música en su milenario complejo social y cultural. Gante, de este modo, corrobora el método de la catequización musical, del cual es pionero, protagonista y modelo para las colonias de México y otros países de América.²⁰

1. Fray Pedro de Gante y la música

La estrategia de catequización musical mediante el canto ideada por fray Pedro de Gante en sus primeros años de misión resulta lógica. El misionero replicaba el método de empleo de la música en la retórica sagrada frecuentemente utilizado en la Europa del siglo XV, el cual suscitaba en los oyentes efectos persuasivos y adoctrinadores. Según el musicólogo Luis Robledo, dicho procedimiento se originó del paralelismo establecido entre el discurso musical y el discurso oratorio donde, estando melodía y prosodia estrechamente vinculados, los ministros de culto se ocupaban de las figuras musicales para modular la predicación (2016, 567). En esta época, se consideraba necesaria la adaptación de los sermones a una composición musical, anhelando que la armonía moviera las emociones de los asistentes y que éstos, a su vez, se sintieran conmovidos con la palabra divina. El canto, en dicho contexto, era un elemento imprescindible en todas las celebraciones religiosas de la Iglesia.

20. Véase el trabajo de Bernardo Illari, titulado “De México a Asunción: preámbulos musicales y misionales a las prácticas jesuítico-guaraníes” (2013).

Gante fue, sin duda, un experto en música; desafortunadamente, sobre su formación en la materia apenas se tienen noticias. Empero, anota el también musicólogo Lota M. Spell, uno de los pioneros en ensalzar al franciscano como “el primer profesor de música europea en América”, que en el siglo XV los jóvenes asistentes al convento deberían tornarse proficientes en teoría musical, en el arte de tocar el órgano, y canto (1922, 1-2). Allí, además, aprenderían las técnicas de construcción de instrumentos y a copiar las partituras trazando sus líneas y escribiendo sus notas. Nuestro fraile, al parecer, ya tenía el conocimiento de todos estos temas musicales, puesto que antes de tomar el hábito franciscano probablemente ya había estudiado en la Universidad de Lovaina, donde recibió los más elevados conocimientos culturales del *Trivium* y del *Quadrivium*, de los cuales la música integra el segundo.

La cátedra de música de la Universidad de Lovaina, si se pareciera a la de Salamanca, se conformaba de las disciplinas de “música teórica” y “música práctica”, cuyas denominaciones resultan totalmente contrarias a las actuales. De acuerdo con Robledo, la primera se denominaba *musurgia* y consistía en la confección de un discurso musical, esto es, en la exposición de la música *per se*; un concierto, por ejemplo. En cambio, la segunda se subdividía en las siguientes categorías: “música *especulativa o teórica*, que atendía [...] a su base aritmético-musical y físico-acústica, y música *práctica*, que era la encargada de mostrar los aparejos necesarios para elaborar un posterior discurso, tales como los sonidos, las claves, las figuras, las especies de contrapunto y sus reglas, etc.” (Robledo 2016, 533).

Ciertamente, Gante dominó cada uno de esos tópicos. Él mismo los enseñó a los numerosos estudiantes indígenas que asistieron a la primera escuela de música del Nuevo Mundo, ubicada inicialmente en Texcoco y, después, trasladada a la capilla de San José del Convento de San Francisco en la Ciudad de México. Gabriel Saldívar (1909–1980), historiador de la música mexicana, supone que el plan de estudios musicales de esta escuela comprendió “la lectura y escritura de canto llano, canto de órgano, canto figurado, probablemente dictado musical, la ejecución instrumental y construcción de los instrumentos” (1987, 121).

De hecho, todos estos temas devienen de las largas descripciones que hicieron sus compañeros de orden, por ejemplo, fray Toribio de Benavente Motolinía (c. 1482–1569) en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1858). Transcribimos algunos fragmentos que lo comprueban: “pautar y apuntar, así canto llano como canto de órgano, hacen muy liberalmente, y han hecho muchos libros de ellos” (2021, 241); “aprendieron el canto de tal manera, que ahora hay muchos de ellos tan diestros que rigen capillas (2021, 242); “hacen también chirimías, aunque no las saben dar el tono que han de tener” (2021, 242); “y en un mes todos supieron officiar una misa y vísperas,

himnos y *magnificat*, y motetes” (2021, 242); “ahora he sabido que en México hay maestro que tañe vihuela de arco, y tiene ya hecha las cuatro voces” (2021, 243). Resaltamos, sin embargo, que el fraile compartió la enseñanza del canto con fray Juan Caro (?–?), quien sin saber palabra de náhuatl logró transmitirles los debidos conocimientos para que pronto se formaran no sólo como cantores, sino también como compositores. Así lo relata fray Jerónimo de Mendieta (1525–1604) en la *Historia eclesiástica indiana* (1870):

El primero que les enseñó el canto, juntamente con Fr. Pedro de Gante, fue un venerable sacerdote viejo, llamado Fr. Juan Caro [...]. Y así la favoreció, obrando como poderoso artífice entre aquel maestro y sus discípulos, que poco ni mucho no se entendían; de suerte que sin medio de otro intérprete, los muchachos en poco tiempo le entendieron, de tal manera, que no sólo dependieron y salieron con el canto llano, mas también con el canto de órgano (412).

Fray Pedro evidenció, así, la música como el medio de comunicación más efectivo en los primeros años de catequización. Sin el completo dominio del náhuatl, el canto fungió como el lenguaje universal de por sí en el propósito de convertir los nahuas a la religión católica. “Más que por las predicaciones se convierten por la música”; lo atestiguó fray Juan de Zumárraga en carta de 1531 (García Icazbalceta 1947, 193). Siguiendo el ejemplo del humilde fraile, como muchos se refirieron a Gante, franciscanos, dominicos y agustinos privilegiaron el uso de la música y del canto en sus labores misionales y en las escuelas que fundaron, entre los cuales se destaca fray Bernardino de Sahagún (c. 1499–1590) y su respectiva actuación en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco.

2. El rol del canto llano o *melahuac cuicatl*

La música del canto que compuso fray Pedro de Gante para cautivar a los macehuales en el entorno eclesiástico es desconocida hasta la fecha. No obstante, tanto Motolinía como Mendieta nos revelan en sus obras que ésta posiblemente se habrá tratado de un canto llano. En las palabras del primero: “y para que mejor lo tomasen y sintiesen algún sabor, diéronles cantado el *Per signum Crucis*, *Pater Noster* y *Ave María*, *Credo* y *Salve*, con los mandamientos en su lengua, de un canto llano gracioso” (2021, 32). En palabras del segundo: “tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mexicana, y pusieronla en un canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer gente á la depender” (1870, 225).

Aunque no contamos con las fuentes precisas para relacionar dichas citas con la temprana composición mencionada por Gante, su formación musical no nos dejaría negarlo. Si las características del canto llano operaban directamente en las emociones de los fieles católicos de Europa, fray Pedro decidió emplear la misma estrategia de catequización mediante la música esperando que los nativos de Nueva España vivenciaran el mismo deleite espiritual y se abrieran al dios cristiano.

El primer tratado de canto llano, curiosamente titulado *Declaración de instrumentos musicales*, se imprimió en España en 1555, año muy posterior al inicio de la misión de Gante. Empero, su autor, el franciscano Juan Bermudo (c. 1510–1565), reúne informaciones que posiblemente se aplicaron con el mismo objetivo por el fraile lego. Bermudo defiende que los recursos musicales de todas las composiciones litúrgicas –tanto de cantos llanos como los de órgano– deben utilizarse para recalcar el contenido de las canciones que eran, en el fondo, oraciones.²¹ Sobre la conveniencia de la música afirma: “la potísima utilidad que tiene la música es, que nos enseña a servir a Dios” (1555, fol. 8r). Así pues, determina que las expresiones del canto obedezcan necesariamente a los sentidos de su letra, por lo que acentuarían –en términos de dinámica musical– el mensaje evangélico a transmitirse de diferentes maneras:

El último aviso sea, que todo lo que dize la letra, que con el canto se puede contrahacer, se contrahaga en la composición. Componiendo *Clamavit Iesus voce magna*, ha de subir donde dize *Voce magna: Martha vocavit Mariam sororem suam silentio*, donde dize *silentio* ha de abaxar tanto el canto, que apenas se oiga. *Descendit ad infernos*, abaxar. *Ascendit ad celum*, subir. También si fuere una palabra triste debe poner un bemol. Si fuere una doctrina que suspende, tales puntos se deben poner que en todo y por todo sean muy conformes a la letra. El que fuere gramático, poeta y retórico entenderá más de lo que en este digo (Bermudo 1555, fol. 25r).

Y es que Gante, luego de conocer no sólo las manifestaciones artístico-sonoras de los nahuas, sino también su lengua, lo entendió y probablemente lo aplicó en su canto llano.

Rubén Campos (c. 1872–1945), investigador de la música tradicional de México, al hablar de nuestro fraile propone dos líneas melódicas para su primera e ignota composición con sus respectivas letras en español y en náhuatl. Las transcribimos a continuación, en pentagrama moderno, con la entonación que le corresponde:²²

21. Según el refrán atribuido a San Agustín, “el que canta ora dos veces” (*Manantial litúrgico* 2014, 19).

22. Este fragmento musical puede escucharse en este enlace: https://www.youtube.com/watch?v=_PP4qX8pwFE.

Noción de canto de Fray Pedro de Gante Rubén Campos (1946)

Transcripción: Sara Lelis (2023)

Lento

San- to que tie ne San- to que tie ne San- to que tie ne el es pa daen el ma no qué san- to lo se rá San Pa- blo
Teo yotl ma pi qui Teo yotl ma pi qui Teo yotl ma pi qui in ma qui huitl in macpantlen Te o yotl tzin yez San Pa- blo

Noción de canto de fray Pedro de Gante (1979, 37)

En esta propuesta observamos aspectos propios del canto llano. El modo es mixolidio (do, re, mi, fa, sol, la, si \flat), uno de los gregorianos; el tempo es lento, interpretación que caracteriza ese tipo de canto eclesiástico; los valores de las notas son prácticamente invariables, con la presencia sólo de corcheas y semínimas; las notas, a su vez, predominan de entre do a fa, alcanzando una sola vez sol y la; los compases, que no aparecen, son irregulares, puesto que en el Renacimiento éstos no estaban ligados al patrón rítmico sino a la rapidez o lentitud (Lara 2004, 134). Las tres frases melódicas iniciales se repiten, provocando la memorización, en tanto que las tres últimas afectarían las emociones entre sus graves y agudos.

La letra de la canción, una adivinanza con fines catequéticos, parece pertenecer al conocimiento popular de folcloristas y músicos del siglo XX. Blas Galindo (1910-1993), en entrevista a Steven Loza de 1987, atribuye a Gante y Sahagún la creación y musicalización de una serie de juegos didácticos del estilo, los cuales se estructuraban con frases melódico-rítmicas que facilitaban el aprendizaje de la doctrina cristiana. Afirma Galindo:

Debe reconocerse que fray Bernardino de Sahagún tuvo cierta intuición para conservar algo; también fray Pedro de Gante. Ambos hicieron melodías en canto gregoriano adaptándoles letras en náhuatl; así, los muchachos aprendían la doctrina mediante melodías de tipo religioso, por ejemplo: “Santo que tiene, Santo que tiene el espada en el mano, ¿qué santo lo será?” Entonces los muchachos respondían: “Santo fulano” (Loza 1987, 46).

El ejemplo más cercano a dicha estrategia utilizada por ambos misioneros constituye el cancionero en náhuatl clásico titulado *Cantares mexicanos*, conservado en la Biblioteca Nacional de México, el cual contiene cerca de 33 *melahuac cuicatl*, neologismo para canto llano.

3. Los *melahuac cuicatl* de los *Cantares mexicanos*

Los *Cantares mexicanos*, cuyo supervisor se desconoce, reúne 92 cantos en náhuatl de origen tanto prehispánico como colonial. Observamos que algunas composiciones recuperadas de la tradición oral recibieron la música de la liturgia católica, como es el caso de los 24 cantos llanos de la Triple Alianza dispuestos entre las fojas 16v a 26v, y otros dispersos en los folios 2r-3v, 5r-5v, 7v, 31v-33v, 62v-63r y 68v-69v; mientras otras, de elaboración claramente colonial, integraron la música originaria a partir de instrumentos mesoamericanos como el *teponaztli* y el *huehuatl*, tal y como es el caso de los 25 *teponazcuicatl* o cantos de *teponaztli* [*passim*] incluidos en el manuscrito.

Los *melahuac cuicatl* de los *Cantares* posiblemente fueron composiciones que resultaron de la actuación de fray Pedro en el centro de México, esto es, de la estrategia que aplicó el misionero para evangelizar a los individuos más resistentes. Vale mencionar que el único fraile que se hace presente en los cantos es Gante, específicamente en los *teponazcuicatl*, bajo los nombres de fray Pedro y fray Pedrotzin. Transcribimos un ejemplo con una propuesta de traducción nuestra:

*Ya Ho hu aquin huel yehuatzin
fray P^otzin cuicatototl patlantinemi*

*a Sanc fran.co ya coyacauh tehuaqui
ya ycoyoltzin ontzitzilinta ya
ic patlanta ylhuicatlitica ya
hi yaca ya hi yahue hohuaca hi yahue.*

*Houh, ¿quién es aquel hombre honrado?
Es el querido fray Pedro, el ave cantora que viene
volando;*

*a San Francisco lo abandonó.
Sus cascabelitos ya están sonando,
por eso vuela al interior del cielo, aya.
Hi yaca ya hi yahue hohuaca hi yahue.*

(*Cantares mexicanos* fol. 82r, ll. 8-11)

(Traducción de Sara Lelis)

Ninguno de esos cantares, al igual que la composición del mismo Gante, cuenta con la anotación de su música a la manera occidental. Sin embargo, indudablemente fungieron como instrumento catequizador ya sea por sus letras, ya sea por su música litúrgica. Frente a los conocimientos del fraile flamenco y la educación ofrecida a todos los alumnos, la tarea seguramente hubiese sido posible. Los motivos para la inexistencia de esos rasgos sonoros serían un importante aporte a los estudios de la música en la colonia de la Nueva España, puesto que la catedral de México conserva una cantidad considerable de libros de coro del siglo XVI, entre los cuales muchos resultan cantos llanos.

Conclusiones

Al llegar a Nueva España, fray Pedro de Gante comprendió que la música, como en la Europa cuatrocentista, operaría como una herramienta bastante eficaz para la conversión de los naturales. Por ello, el canto se tornó, en los primeros años de catequización (entre 1523–c. 1558), una de las prácticas que acercaría mínimamente la mentalidad de los nahuas, tanto pipiles como macehuales, a la doctrina, al dios y otras entidades católicas. En efecto, la estrategia produjo excelentes resultados, una vez que –al parecer– la concepción de música entre los españoles y nahuas convergía con respecto al enderezamiento del arte sonoro a lo divino. Para ambos la música era, ante todo, una expresión artística y una profunda manifestación de sus creencias.

El canto llano, concebido como el más acabado modelo de música sacra, desempeñó por tanto un papel cardinal en este temprano proceso de evangelización. Ocupando el primer lugar en la acción litúrgica de la Iglesia Católica, constituía el género musical ideal a implementarse en tierras desconocidas, cuyas melodías y ritmos inducían a prácticas consideradas inmorales e idolátricas. Éste, en la lógica de la ideología católica, evocaba la tranquilidad y el sosiego necesarios para allegarse y servir al dios calificado como verdadero, así como aquel que proporcionaría un gran vínculo con la palabra de las Sagradas Escrituras. Gante, al componer un “gracioso” canto llano, ponía en marcha una parte integral de la liturgia solemne, pero lamentablemente esta composición resulta desconocida en la actualidad.

Los *Cantares mexicanos* serían la obra musical que comprobarían el gran esfuerzo de catequización mediante la música llevado a cabo por el fraile. El cancionero novohispano incluye no sólo un amplio conjunto de cantos llanos o *melahuac cuicatl*, sino también de cantos tradicionales que se aprovecharon para reforzar la vida devocional siempre y cuando estuvieran asociados al nuevo numen. El manuscrito, lamentablemente, no cuenta con el traslado de sus melodías a la escritura musical del Occidente, por lo que seguimos ignorando cómo pudieron haber sonado esos cantos en la colonia. Por otro lado, aseguramos que éstos poseyeron la calidad requerida para los propósitos que perseguían, puesto que el objetivo de la música consistía en meditar sobre la palabra divina y agrandar al dios cristiano.

Bibliografía

Fuentes

Cantares mexicanos. c. 1597. En *MS 1628 bis*. México: Biblioteca Nacional de México, fol. 1r-85r.

Códice Florentino. Libro Tercero. Traducción de Sara Lelis y Pilar Máñez. Seminario Permanente de Historiografía Lingüística, 2023.

https://drive.google.com/file/d/1BJQ6OFxWfC_FH4bxdSofWVYbsEEVW44q/view.

MENDIETA, Jerónimo. 1870. *Historia eclesiástica indiana*. Ed. Joaquín García Icazbalceta. t. 1. México: Antigua Librería, Portal de Agustinos,
<https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=711>

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente. 2021 [1858]. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.

Estudios

BERMUDO, Juan. 2009 [1555]. *Declaraciõ de infrumẽtos muficales*. Edición facsímil. Valladolid: Editorial Maxtor.

CAMPOS, Rubén. 1979 [1946]. *El folklore literario y musical de México*. Guanajuato: Ediciones del Estado de Guanajuato.

DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. 1974. "Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América". *Estudios de Historia Novohispana*, (5), 1-81.
<https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3252/2807>.

DURÁN, Diego (fray). 1995 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Tomo II. México: Cien de México.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. 1947. *Don Fray Juan de Zumárraga*. México: Porrúa.

ILLARI, Bernardo. 2013. "De México a Asunción: preámbulos musicales y misionales a las prácticas jesuítico-guaraníes". *Cuadernos de Música Iberoamericana*, (25-26), 189-201. <https://revistas.ucm.es/index.php/CMIB/article/view/58957/53006>.

LARA LARA, Francisco Javier. 2004. "Los teóricos españoles y la interpretación medida del canto llano". *Nassarre: Revista aragonesa de musicología*, (20), 103-156.
https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/23/36/_ebook.pdf.

LOZA, Steven. 1995. "El nacionalismo en la música mexicana. Conversa con Blas Galindo y Manuel Enríquez en 1987". *Revista Heterofonía*, (111-112), 43-53.

"Música litúrgica, n. 22". 2014. En *Manantial litúrgico*. México: Buena Prensa.

ROBLEDO, Luis. 2016. "Pensamiento musical y teoría de la música". En Álvaro Torrente (editor). *Historia de la música en España e Hispanoamérica. La música en el siglo XVII*. vol. 3. Madrid, España: FCE, 531-617.

SALDÍVAR, Gabriel. 1987. *Historia de la música en México*. México: SEP/Ediciones Gernika.

SPELL, Lota M. 1885. "The first teacher of European music in America". *The Catholic Historical Review, New Series*, (2), 372-378.
<https://hdl.handle.net/2027/txu.059173023687553?urlappend=%3Bseq=8%3Bowner-id=13510798887882970-12>.

TELLO, Aurelio. 2013. "Los acervos de música del periodo colonial: recuperando la memoria histórica de tres siglos de vida musical en la Nueva España y el México independiente". En Ricardo Miranda y Aurelio Tello (coordinadores). *La música en los siglos XIX y XX*. México: CONACULTA, 240-326.

SEGUNDA PARTE

SUS TEXTOS DOCTRINALES: EL PROCESO DE CODIFICACIÓN DE LA LENGUA MEXICANA Y EL RETO DEL TRASVASE LINGÜÍSTICO-CONCEPTUAL

ANÁLISIS FILOLÓGICO Y COMPARATIVO DE LA “CARTILLA PARA ENSEÑAR A LEER, NUEVAMENTE ENMENDADA Y QUITADAS LAS ABREVIATURAS QUE ANTES TENÍA” DE PEDRO DE GANTE

Beatriz Arias Álvarez
Centro de Lingüística Hispánica
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Idanely Mora Peralta
Centro de Lingüística Hispánica
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Resumen: El trabajo se centra en la producción educativa-religiosa de Pedro de Gante, en concreto, en el estudio filológico de la *Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas las abreviaturas que antes tenía*, para lo cual hemos creído conveniente repasar otras obras gantianas novohispanas (catecismo y doctrina cristiana) y posteriormente enfocarnos en la *Cartilla* y compararla con otras realizadas en el siglo XVI en España. Nuestro estudio abarca tanto la estructura, grabados, tipo de letra, usos gráficos, abreviaturas, signos de puntuación como el contenido y el uso del latín, castellano y náhuatl en la *Cartilla* de Gante.

Palabras clave: Evangelización en la Nueva España, Pedro de Gante, obras de Gante, *Cartilla* de Pedro de Gante, cartillas en la Nueva España.

Abstract: The work focuses on the educational-religious production of Pedro de Gante, specifically, on the philological study of the *Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas las abreviaturas que antes tenía*, for which we have thought it convenient to review other New Spanish Gantian works (catechism and Christian doctrine) and later focus on the primer and compare it with others made in the 16th century in Spain. Our study ranges both the structure, engravings, font, graphic uses, abbreviations, punctuation marks as well as the content and the use of Latin, Spanish and Nahuatl in the Ghent ‘cartilla’.

Keywords: Evangelization in New Spain, Pedro de Gante, works of Gante, cartilla of Pedro de Gante, cartillas in New Spain.

Introducción

El contacto entre los habitantes de la Nueva España con los hombres de hábito no fue fortuito, el interés de la Corona por acrecentar sus reinos venía sustentado por un conjunto de disposiciones jurídicas tales como las bulas *Inter caetera* de 1493 que fueron la base para otorgar la licencia y poder evangelizar a las poblaciones descubiertas y por descubrir. La orden se fundamentaba con base en lo que fue la santa cruzada, es decir, la guerra se justificaba por causas religiosas y, por ende, los sometidos necesitaban recibir la doctrina cristiana. A estas cuestiones legales se suma la instrucción de los Reyes católicos en marzo de 1503 al comendador Nicolás Ovando: “[...] hacer en cada una de las dichas poblaciones, y junto a las dichas iglesias, una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y escribir, santiguar y signar, y la confesión y el Paternóster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina” (Solano 1991, 111).

La nueva constelación espiritual llegaría en el año de 1523 a las costas de Veracruz con la presencia de los primeros frailes a territorio novohispano: tres franciscanos flamencos, cuyos nombres eran Juan de Tecto (Johann Dekkers), Juan de Ahora o Ayora (Johann van der Auwera) y Pedro de Gante (Peter van der Moere), quienes después se dirigieron a la ciudad de Tezcuco (Texcoco) por mandato de Hernán Cortés a la casa de Ixtlixóchitl, descendiente de Netzahualcóyotl. Ante este panorama y con la urgente necesidad de dar continuidad a sus planes de evangelizar, Gante instaura la primera institución educativa de América, el Colegio de San Francisco, en Texcoco. Ahí no sólo se enseñaban las oraciones básicas: el Padre Nuestro y el Ave María, también pintura, arte plumario, carpintería, sastrería, etc.

Los objetivos de nuestro trabajo son los siguientes: a) ofrecer un panorama de las obras de Gante, catecismo, doctrina y cartilla, resaltando esta última; b) analizar la cartilla vista como un recurso innovador que favoreció la conversión y la educación de los indígenas; y c) mostrar las semejanzas y diferencias frente a otras cartillas impresas en España en la primera mitad del siglo XVI.

1. Gante como evangelizador y educador

De los tres primeros religiosos que llegaron en 1523 sobresale una de las efigies que sólo llevó como arma la fe y su deseo por la educación. Pedro de Gante, el primero y uno de los grandes pedagogos novohispanos, desarrolló varias técnicas para la evangelización y la alfabetización de los indígenas, las cuales abarcaron desde la música, el teatro, hasta la elaboración de textos tanto alfabéticos como pictográficos. Gante no sólo fue el fundador de la primera escuela europea en

América, sino también hizo de esta el primer centro para enseñar artes y oficios. Así lo señala Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*:

Fue el primero que en esta Nueva España enseñó a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana [...] hizo edificar la escuela de los indios [...] y junto a la escuela ordenó que se hiciesen otros aposentos o repartimientos de casas donde se enseñasen los indios a pintar, y allí se hacían las imagines y retablos para los templos de toda la tierra. Hizo enseñar a otros en los oficios de cantería, carpintería, sastres, zapateros, herreros y los demás oficios mecánicos (Mendieta 1870, 606).

Como parte de su compromiso, Gante señala: “Sabrá V.M., que yo soy un fraile lego [...] he trabajado medianamente [...] en la conversión y doctrina de los naturales: mi oficio ha sido y es enseñarle la doctrina cristiana generalmente y darsela a enteder en su lengua...” (Arias 2014, 176), con estas sencillas palabras Peter van der Mura, Moor, Moere, mejor conocido como Pedro de Gante, informaba a su majestad en su carta escrita en 1532 sobre cómo estaba llevando a cabo la tarea evangelizadora en México y en los pueblos comarcanos.

Gante, descendiente de alguno de los antepasados de Carlos V, imprimió un importante sello no sólo en los menesteres de la educación, sino también se convirtió en un gran defensor de los indígenas.

2. Las obras de Gante

De igual forma que su labor educativa abarcó diversas facetas, para la evangelización Gante empleó distintos tipos de materiales que circulaban por España: catecismos, doctrinas y cartillas, además de sermones.

2.1 El catecismo gantiano

Dado que, en los principios de la conquista y colonización, la comunicación se veía obstaculizada por el desconocimiento del náhuatl, para evangelizar se tuvo que recurrir a otras formas como la mímica, el teatro religioso y los catecismos con dibujos.

Generalmente se han atribuido este último tipo de obras a Testera; sin embargo, la labor de Gante comenzó desde antes, había convivido con los indígenas y para la comprensión de su cultura debió recurrir a tlacuilos hacedores y conocedores de los códices. Ya que el religioso francés llegó a la Nueva España en 1529, no resulta difícil afirmar que los catecismos publicados entre 1524 y

1528 fueron obra de otros misioneros y, por lo tanto, modelos para él.

Sobre el catecismo atribuido a Gante situado entre 1525 y 1528, podemos señalar con base en los estudios de Cortés (1987) y Márquez (2022) que fue trabajado por un *tlacuilo* conocedor de los códices prehispánicos y que está formado por más de 1000 figuras. Los dibujos no son solamente recordatorios, son incorporaciones de la escritura mexicana: simbólicos, icónicos e incluso fonéticos prehispánicos, por ejemplo 98 pictogramas numerales y 39 no numerales (1987, 11-19). De hecho, Justino Cortés señala la semejanza e identidad de algunos dibujos con códices. A continuación, se muestran algunas figuras del catecismo:



1. Figuras del catecismo gantiano: a la izquierda el Espíritu Santo y a la derecha la Virgen María

En cuanto al contenido, el *catecismo* presenta las oraciones y preceptos cristianos y, de acuerdo con Márquez (2002), se considera el más extenso de los realizados en el siglo XVI. Las oraciones y contenidos cristianos en el catecismo son los siguientes: señal de la cruz, Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve Regina, Confesión general o yo pecador, Doctrina resumida, los 14 artículos de la Fe, los mandamientos de la Ley de Dios y de la iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia y una oración final (Márquez 2002, 36-37).

2.2 La Doctrina Christiana en lengua mexicana (1553)

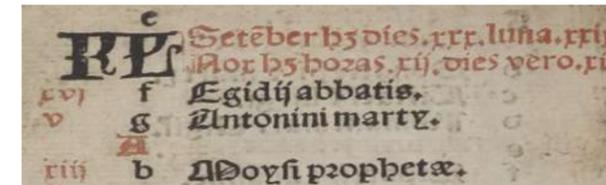
Fue impresa por Juan Pablos en respuesta a los deseos de fray Juan de Zumárraga y del virrey Antonio de Mendoza (padre) en los que se señalaba que debiera haber una imprenta para imprimir libros de doctrina cristiana y de todas maneras de ciencias.

Se encuentra dividida en tres partes: doctrina larga, doctrina corta y la parte devocional, estas podían utilizarse de manera separada o en conjunto dependiendo del nivel académico del educando.

Yunes (2018) señala que la doctrina larga consiste en un diálogo entre un nahua cristiano y un nahua recién convertido sobre argumentos y explicaciones de los principios morales y religiosos de los cristianos; mientras que la doctrina corta era un

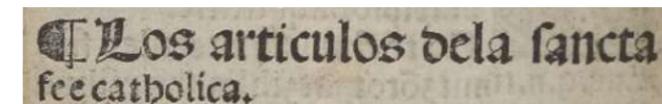
resumen de la larga y carece de diálogo. Además, Gante incluye las cuatro oraciones principales, artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, los pecados mortales, los actos de misericordia, sacramentos y una sección que enumera a los santos.

Aunque en su mayoría se encuentra escrita en náhuatl, contiene fragmentos en latín:



2. Calendario litúrgico en latín dentro de la *Doctrina Cristiana*

Y en español el nombre de las oraciones y preceptos cristianos



3. Título en castellano dentro de la *Doctrina Cristiana*

La letra es gótica, que era la común para la impresión de los libros de la época, además se encuentran diversos grabados, como era frecuente en las obras de este tipo.

2.3 Las cartillas

Antes de comenzar con el análisis de la *Cartilla* de Gante, haremos un repaso general sobre este tipo de ‘cuadernos’. Según Resines (1997), la *Cartilla* es un escrito catequético, heredero directo de una tradición medieval. En el sínodo de 1377 se aconsejaba a los sacerdotes tener estos ‘cuadernillos’, los cuales se limitaban a incluir las principales oraciones y preceptos religiosos en latín, y contenían el alfabeto latino como primer paso para la enseñanza de la lectura.

2.3.1 Las cartillas en España y en la Nueva España

Con base en Infantes (1998), consideramos las cartillas que dan cuenta de la historia de estos cuadernillos en la España del quinientos: la *Breve doctrina* (1496) y la *Cartilla y doctrina* (1501-1508), de

Hernando de Talavera, son los antecedentes de lo que posteriormente serán las cartillas y doctrinas españolas. Entre las que sobresalieron en el quinientos tenemos: quizá de 1526? la *Cartilla para mostrar a leer a los moços con la doctrina cristiana que se canta amados hermanos*; en 1545 Juan Falero publica *Cartilla para enseñar a leer*; para 1564 se publica la *Cartilla menor para enseñar a leer en romance, especialmente a personas de entendimiento en letra llana, conforme a la propiedad de la dicha lengua*, de Juan de Robles en ella se hace una advertencia a los maestros y se muestra el abecedario con sus diversas figuras que corresponden a los diferentes tipos de letras utilizados en las imprentas; para 1584, se imprime la *Cartilla y Doctrina Christiana* llamada de Valladolid que es el modelo que se impondrá. En su mayoría éstas se conforman por un abecedario latino y un silabario, las cuatro oraciones principales (en latín y romance) y la doctrina cristiana (en romance).

Podemos advertir que la Nueva España contó con un importante número de cartillas procedentes de España; en 1530 se tiene noticia de que llegan 12,000 para la instrucción de los indios, solicitadas por fray Juan de Zumárraga. También se sabe que en 1539 se concede el privilegio a Juan Cromberger en Sevilla para que pueda remitir cartillas a la Nueva España (Torre Revello 1960, 216).

En el siglo XVI tanto los franciscanos como los dominicos, realizaron este tipo de librillos. Según Sánchez Herrero (1989, 261-260), hay dos cartillas creadas por franciscanos: una para el náhuatl, la atribuida a Gante, y otra para el tarasco: *Cartilla para los niños en lengua tarasca* por fray Maturino Gilberti (1559). García Icazbalceta (1886) cita una cartilla en lengua otomí compuesta por fray Alonso de Rengel o Rangel, y dos cartillas más.

Los dominicos durante el mismo siglo escribieron la *Cartilla para la enseñanza de la doctrina cristiana en lengua tzotzil, latina y castellana* (¿Juan Pablos 1561?) y otras tres más, entre las que sobresale la *Cartilla y doctrina christiana breve y compendiosa* [...] de fray Bartholomé Roldán de 1580.

2.3.2 Características de la cartilla gantiana

La *Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas las abreviaturas que antes tenía* fue impresa en 1569 por Ocharte y es atribuida a Pedro de Gante. Por lo que aparece en la primera página hubo por lo menos una anterior. Para Valton (1947) es el primer texto de alfabetización de América y añade que: “De todas las doctrinas y vocabularios impresos en México antes de esa fecha es el único que se ha encontrado, con la finalidad expresa de enseñar el alfabeto a los naturales. Es el CATON americano” (Solano 1988, 158).

Pasaremos al análisis de la *Cartilla* desde su estructura hasta su contenido:

2.3.2.1 Estructura y formato

En el grabado de la portada, se encuentra San Francisco con las sigmas. La representación no es la usual ya que, aunque comparte elementos con otro tipo de representaciones de este santo: como Jesucristo con las seis alas seráficas ligado al santo por medio de los estigmas y la presencia del monte Alvernia con la capilla Porciúncula; no aparece el hermano León, testigo del milagro. Además, en el paisaje se encuentran magueyes y águilas con lo que se trata de representar el paisaje mexicano. Flanqueando la imagen aparecen dos orlas con hojas acorazonadas, lo cual corresponde al uso de la época (Cf. Arias 2019).



4. Grabado de la portada con San Francisco y las sigmas.

Como es común en este tipo de textos y en el siglo XVI se ofrece el abecedario latino en letra gótica, al que se añaden la ‘d’ uncial, la ‘r’ rotunda, cuyo origen está en la R capital, y la ‘s’ larga, estas dos últimas provienen de la letra semiuncial (ver imagen 4).

También encontramos cuatro abreviaturas utilizadas para el latín (*et*, *cum*, *rum/um* y *us*), de las cuales la de la conjunción copulativa ‘*et*’ es la más frecuente; la de la terminación ‘*us*’ solo se utiliza en el *symbolum apostolorum*, mientras que las otras dos no se registran en la obra.

Además, en el contenido se observan dos abreviaturas más, la que corresponde a versículo y a respuesta: *R* (respuesta y *o* versículo).

Entre la portada y el final de la cartilla tenemos el silabario y la doctrina cristiana. Termina la *Cartilla* con “Partes abreviadas” en las que expone abreviaturas y las palabras a las que corresponden. En este cuadro, sí se utiliza la abreviatura latina para *cum*:



5. Partes abreviadas que se registran en la *Cartilla*

Hay que advertir que solo al final de la cartilla se encuentra *nr.* (nuestro) *Spūal.* (espiritual), *pdon* (perdón) *pte* (parte) y *q'* (que), una vez cada una de ellas.

- En el último renglón se escribe: “Mexico en casa de Pedro Ocharte, 1569 Años.”
- En cuanto al tipo de escritura de la obra es, como mencionamos arriba, gótica. Creemos importante añadir el empleo de gran número de grabados, que podría considerarse como una continuación de la biblia *paeperum* o de la biblia moralizada.
- El uso gráfico y la puntuación de la cartilla, así como otras figuras empleadas es el siguiente:
- Las grafías utilizadas son las propias de la época y del tipo de texto.
- En lo que se refiere al empleo de ‘b’, ‘v’ y ‘u’ tenemos: *biuos*, *buelue*, *leuantaras*, *valle*, *vnico*, etc.
- Se usa ‘h’ en: *ha* (haber), *hurtaras*, *hombre*, etc. Se registra *auer*.
- La ‘d’ y ‘d’ uncial se incorpora de la siguiente manera: ‘d’ uncial en inicio de palabra (*de*, *de[n]udo*) y ‘d’ en interior de palabra (*humildad*, *pecado*).
- La ‘j’ larga se utiliza en inicio de palabra (*jiete*), en interior y en posición intervocálica (*de[sp]ues*, *no[st]ros*). La ‘s’ corta se emplea como mayúscula (*Spiritu*) y en posición final (*co[st]as*). También se registra doble ‘s’ con larga y corta (*A[si]*, *pa[si]on*) y con doble larga (*mi[ss]a*).
- El empleo de ‘z’ y ‘ç’ corresponde al uso medieval, ‘z’ para la antigua africada dentalveolar sonora y ‘ç’ para la correspondiente sorda: *dezir*, *coraçon*, *dulçura*, aunque pueden encontrarse casos como *dicese*.

- En cuanto a ‘x’ tenemos para la fricativa prepalatal sorda: *luxuria*, *próximo* (*prójimo*) y ‘j’ o ‘g’ para la sonora: *juzgar*, *muger*.
- El empleo de ‘r’ y ‘2’ es indistinto: *po2*, *co2po2ales*, *mo2tal*, *Ch2isto*, *ob2a2*, *homb2e*, *Jeño2/honraras*, *amaras*, *virgen*, *padre*, *madre*, *dar*, *crear*. Sólo se registra ‘r’ en posición inicial (*reyno*) y ‘R’ mayúscula en esta misma posición (*Ruega*).
- En lo que respecta al uso de ‘q’ tenemos ejemplos como: *quanto*, *quando*, *quaresma*, además de *que* y *qui*.
- Hemos registrado también vocales con lineta que representa a ‘n’: *e[per]açã*, *virgẽ*, *cõcebido*, *segũdo*.
- Se emplea ‘y’ como vocal al inicio de palabra (*yglesia*) y en diptongos (*oyr*, *reyna*).
- En cuanto a grupos cultos y el empleo de ‘sc’, ‘th’, ‘ch’, y ‘cc’ registramos lo siguiente: *fructo*, *captivo*, *baptismo*, *Sancta*, *nascio*, *catholica*, *Christo* y *peccadores*.

El uso de signos de puntuación y otras figuras:

Se utiliza el punto (.) para punto y aparte y punto final (pausa conclusiva); los dos puntos (:) en el interior de la cláusula para indicar que el sentido continúa o anunciar enumeraciones; y la coma (,) para enlistar. También se registra (=) para señalar que la palabra se separa y continúa en el renglón siguiente. Se utilizan las letras capitales al inicio de párrafo, el calderón para los títulos de las oraciones o preceptos, para inicio de párrafo y para pausas largas en las que se detalla algo; a veces se emplea la cruz de malta para títulos.



6. Uso de puntuación, calderones y cruces

Continuamos ahora con el análisis del contenido de esta obra de Gante.

2.3.2.2 Contenido

Abecedario y silabario:



7. Silabario de la *Cartilla*

En lo que respecta al abecedario es exactamente igual al que aparece en la portada.

En el silabario se puede registrar ça, ce, ci ço çu y za ze zi zo zu; gua, gue, gui, guo gu, ja, je, ji, jo, ju y xa, xe, xi, xo, xu. Es decir, las dos formas para representar las antiguas africadas dentoalveolar sorda ('c') y sonora ('z') y las dos letras para la fricativa prepalatal sorda ('x') y sonora ('j'), en esta faltarían las formas ge, gi. Llama mucho la atención la presencia de la representación de la oclusiva velar sonora por medio de la digrafía 'gu', cuando el uso de la digrafía para este sonido solo se da ante 'e' e 'i'.

Además, se incorporan sílabas con -m final (bam) y con lineta en la vocal para indicar la -n: bā. El silabario corresponde a los usos de la época.

En cuanto a las oraciones, tenemos el Pater Noster, el Ave María, la Salve Regina, escritos en romance, latín y náhuatl. El Credo niceno-constantinopolitano en romance y náhuatl y, en medio de ellos, el *Symbolum Apostolorum* o credo de los apóstoles en latín, el cual era muy utilizado por los franciscanos.

Los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de dios y de la Santa Madre Iglesia, los sacramentos, el pecado venial, los pecados mortales, los cinco sentidos corporales, las obras de misericordia, las otras siete obras de misericordia, los enemigos del ánima sólo en romance. Además de la confesión para ayudar a la misa en latín y en romance (Cf. Arias 2019).

3. Comparación de la *Cartilla de Gante* con otras dos de la época

Como hemos podido advertir, la *Cartilla de Gante* se encuentra entre la innovación y la tradición. En seguida nos disponemos a comparar su contenido y formato con otras dos obras peninsulares de la época con el objeto de advertir sus diferencias. Por lo tanto, utilizaremos tablas para hacer más accesible su estudio.

Nuestra comparación se hará con dos cartillas españolas de la primera mitad del siglo XVI, una escrita en 1526 y la otra en 1545 (ver *supra* p. 107). En la tabla número 1 haremos referencia al aspecto formal: grafías, silabarios, grabados, etc. En ella anotamos las consideraciones más importantes y tratamos de hacer generalizaciones para dar una idea más clara de los fenómenos (se marca X cuando se registra el fenómeno o descripción).

Usos gráficos	1526	1545	GANTE (1569)
Dos tipos de 'd', 's' y 'r'	X	X	X
Usos de 'ð' y 'd' Usos de 'j' y 's' Usos de 'r' y '2'	'ð' en posición inicial 'd' en las demás posiciones. 'j' en inicio de palabra, en interior y en posición intervocálica; 's' corta como mayúscula y en posición final. El empleo de 'r' y '2' es indistinto	'ð' en posición inicial 'd' en las demás posiciones. 'j' en inicio de palabra, en interior y en posición intervocálica; 's' corta como mayúscula y en posición final. El empleo de 'r' y '2' es indistinto	'ð' en posición inicial; 'd' en las demás posiciones. 'j' en inicio de palabra, en interior y en posición intervocálica; 's' corta como mayúscula y en posición final. El empleo de 'r' y '2' es indistinto
Ça çe ci ço çu/ za ze zi zo zu/gua, gue, gui, guo, gu	X	X	X
Bam bem Bā bē	X	X X	X X

Bla, bra, fla, cra, pla, gra, tra	X		
Abreviaturas en el abecedario y su uso.	X ⵓ et	X ⵓ et	X (ⵓ) uso escaso Sólo en el symbolorum. (⊙) sólo en partes abreviadas (final) (et) sólo con el latín
R v	X	X	(x) uso escaso
Otras abreviaturas Vocal + n = ã, ã, ã, ã ...	Nro, nra, vgen, q', scto, spu, p̄ste	fcto, nro, nra, Xpo, q', para, pdurable, pximo	nr: (nuestro) Sp̄ual. (espiritual), p̄don (perdón) p̄te (parte) y q' (que) una sola vez cada una X
Usos gráficos	Biuo/viuos, virtud, bendito (vn) Hablar, hurtaras, hijo aſſi, miſſa, confieſſo Hazer, dulçura, tercero Mejores, mujer, próximo Quando, quarto, que,..	Biuo, bienes, virtud, Abogada... Hijo, hurtaras, humanidad... siruięſſe, confeſſion, aſſi Hazer, dezir, dulçura, coraçon... Juzgar, virgen, próximo... Quarto, quando,	Biuos, lauantarás, valle (único) Ha, hurtaras, hazer (auer) deſſearas, confieſſo, aſſi Dezir, hazer, dulçura, coraçon, tercero Luxuria, próximo Juzgar, mujer Quanto, quando, que...

Usos vocálicos	'vn' Reyno, yglesia, traygas	'vna' Reyno, yglesia, oyr	'vna' Reyno, yglesia, oyr
Grupos consonánticos	Christo, sancta, catholica, peccados, naſcio, teptacion, fructo, benedicta, séptimo, octauo Spiritu	Christo, sancto, sub-jeto, catholica, peccados, naſcio, fructo, baptismo, captiuo... ſpiritu	fructo, captivo, baptismo, Sancta, nascio, catholica, Christo, peccadores, septivo, octauo...
Signos de puntuación	Uso de punto (.) para pausa larga o conclusiva; uso de dos puntos (:) como pausa breve, para anunciar enumeraciones, para enumeraciones. Uso de letras capitales. Uso del calderón para títulos, al igual que hojas corazonadas. En contadas ocasiones se registra el calderón para inicio de párrafo.	Uso de punto (.) para pausa larga o conclusiva; uso de dos puntos (:) para pausa breve; uso de línea (/) para pausa breve. También se emplean los guiones (=) para indicar que la palabra continúa en el renglón siguiente. Uso de letras capitales. Uso del calderón en inicio de título. En una única ocasión se utilizan manos antes y después de un título.	Uso de punto (.) para punto y aparte y punto final (pausa conclusiva); uso de dos puntos (:) para indicar que el sentido continúa o anunciar enumeraciones; uso de coma (,) para enumeraciones. También se registra (=) para indicar que la palabra se separa y continúa en el renglón siguiente. Uso de letras capitales. Uso del calderón para los títulos de las oraciones o preceptos, para inicio de párrafo y para pausas largas en enumeraciones; a veces se emplea la cruz de malta para títulos.
Grabados	Además del de la portada, sólo aparecen cinco grabados en el interior.	Además del de la portada se registran 18 grabados casi siempre en cada oración.	Además de la portada se registran 17 grabados.

Tabla 1. Comparación de dos cartillas peninsulares (1526 y 1545) con la *Cartilla* de Gante

Como puede observarse, tenemos varias semejanzas entre estos libros de doctrina producto de una tradición tanto del tipo de obra como del empleo de elementos gráficos. Sin embargo, hay datos que nos llevan a pensar que la *Cartilla* de Gante es diferente a las otras dos: a) en el reducido número de abreviaturas que utiliza y que se advierte desde el título de esta; b) en el sistema de puntuación empleada, el cual puede ser catalogado como más moderno.

Para terminar nuestro análisis pasaremos a analizar el contenido de las tres cartillas en la tabla número 2. Cabe señalar que hemos puesto las letras L (latín), R (romance) y N (náhuatl), respectivamente. Hay que aclarar que se utilizan cursivas para indicar las partes que se registran en una sola cartilla (en el caso de partes abreviadas, son diferentes las abreviaturas que se utilizan) y negritas para señalar el cambio de orden en la presentación.

Lo primero que salta a la vista en la *Cartilla* de Gante es el uso de tres idiomas y el orden de estos: castellano, latín y náhuatl. Otra característica es la separación de las cuatro oraciones principales (las cuales eran obligatorias para considerar que un indígena era converso) y la doctrina cristiana, además de la confesión y la bendición de la mesa que se encuentran al final.

Cartilla de 1526	Cartilla de 1545	Cartilla de Gante
Padre Nuestro (Ly R)	Padre Nuestro(Ly R)	Padre Nuestro (R, L,N)
Ave maría (Ly R)	Symbolum Apostolorum (L) y credo (R)	Ave María (R, L,N)
Credo (Ly R)	Ave María (Ly R)	Credo (R) Symbolum, Apostolorum (L) Credo (N)
Salve Regina (Ly R)	Salve Regina (Ly R)	Salve Regina (R; L, N)
Confesión (Ly R)	Confesión (L)	

Bendición de la mesa (L)	Bendición de la mesa (L) <i>Después de comer (L)</i> <i>Bendición de la mesa (R)</i> <i>Después de comer (R)</i>	
La Magnificat (L)		
Doctrina cristiana <i>Persignum crucis (L)</i> Toda en romance Los Artículos de la Fe Los Mandamientos de la Ley de Dios Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia Los Sacramentos Las obras de misericordia Los sentidos corporales El pecado venial, Los pecados mortales, Las siete virtudes Los enemigos del ánima	Doctrina cristiana Toda en romance Los Artículos de la Fe Los Mandamientos de la Ley de Dios Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia Los Sacramentos El pecado venial, Los pecados mortales, Las siete virtudes Los sentidos corporales Las obras de misericordia Los enemigos del ánima	Doctrina cristiana Toda en romance Los Artículos de la Fe Los Mandamientos de la Ley de Dios Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia Los Sacramentos El pecado venial Los pecados mortales Las siete virtudes Los sentidos corporales Las obras de misericordia Los enemigos del ánima

<i>Las potencias del ánima (R)</i> <i>Las virtudes: teologales y cardinales (R)</i> <i>Los dones del espíritu santo (R)</i> <i>Los frutos del espíritu santo (R)</i>	<i>Evangelio de San Juan (L)</i>	La confesión (L) La bendición de la mesa (R)
	La Magnificat (L)	La confesión (R)
	<i>Este es un castigo y doctrina (R)</i>	
	<i>Partes abreviadas</i>	<i>Partes abreviadas</i>

Tabla 2. Comparación del contenido de las tres cartillas

Conclusiones

La obra de Gante es excepcional no sólo por los aportes significativos en torno a la riqueza lingüística, sino también es una muestra de cómo se fue dando el sincretismo cultural entre lo occidental y lo americano, desde lo pictográfico hasta el empleo del náhuatl dando cuenta de un contenido religioso tradicional basado en las cuatro oraciones y en los principios de la doctrina cristiana.

En cuanto a la *Cartilla para enseñar a leer*, encontramos elementos europeos o adaptaciones amerindias como la profusión de grabados o su portada. Las cuatro oraciones básicas escritas en tres lenguas, el abecedario latino y un silabario que remonta a la Alta Edad Media. A través de este trabajo, se puede observar que Gante llevó a cabo un gran esfuerzo intelectual y social, en principio para realizar su labor catequética y, posteriormente, al establecer la primera escuela de artes y oficios. Asimismo, podemos señalar que su trabajo permeó hasta otros confines y logró convertirse en un referente que coadyuvó para la evangelización de otras órdenes mendicantes.

Con base en nuestro estudio se advierte la importancia que significó para Gante el lenguaje, muestra de ello es la cartilla trilingüe en la que utiliza como primera lengua el castellano, como lengua de la religión el latín y como lengua evangelizadora el náhuatl.

Bibliografía

Fuentes

GARCÍA ICAZBALCETA, J. 1972 [1886]. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

MENDIETA, Gerónimo de. 1945 [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. vol. II. México: Antigua Librería Ballesteros Beretta.

Estudios

ARIAS ÁLVAREZ, Beatriz (Dir). 2014. *Documentos Públicos y Privados del siglo XVI. Textos para la historia del español colonial mexicano I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ARIAS ÁLVAREZ, Beatriz (Dir). 2019. “Los textos de alfabetización en el Nuevo Mundo: Tradición e innovación en las cartillas novohispanas”. En Rodolfo Cerrón Palomino y Ivaro (edit) *Linguística misionera, aspectos lingüísticos, filológicos y pedagógicos*. Lima: PUCP, 11-23

CORTÉS CATELLANOS, Justino. 1987. *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*. Madrid: Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Biblioteca Histórica Hispanoamericana-10.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco. 1982. *Libros y libreros en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

INFANTES, Víctor. 1998. *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

MÁRQUEZ RAMÍREZ, Gabriel. 2022. “El arte indocristiano en el Catecismo de Fray Pedro de Gante”. En María Esther Pacheco Medina (coord.). *Perspectivas históricas del arte II*. Pachuca de Soto: Universidad Autónoma de Hidalgo, 29-48.

RESINES, Luis. 1997. *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

SÁNCHEZ HERRERO, José. 1990. “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”. En J. I. Saranyan, et al. (coord.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI) X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Universidad de Navarra, 237-263.

SOLANO, Yamilet. 1988. “Acercamiento a un discurso pedagógico-religioso del siglo XVI: La cartilla para enseñar a leer, de fray Pedro de Gante”. *Filología y Lingüística*, XVI (2), 157-166.

TORRE REVELLO, José. 1961. *Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

VALTON, Emilio. 1947. *El primer libro de alfabetización en América. Cartilla para enseñar a leer impresa por Pedro de Ocharte en México 1569*. México: Antigua librería Robrado.

YUNES VINCKE, Estefanía. 2018. “La doctrina christiana en lengua mexicana de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”. *Estudios de Historia Novohispana*, 59, 118-147.

BREVE APUNTE SOBRE LA TRADUCCIÓN EN LA LABOR EVANGELIZADORA Y CULTURAL DE FRAY PEDRO DE GANTE

David García Pérez
Centro de Estudios Clásicos
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Resumen: En este artículo, fray Pedro de Gante es abordado como un “traductor de la cultura”, labor que es analizada en tres de sus obras: el *Catecismo en pictogramas*, la *Cartilla para enseñar a leer* y la *Doctrina Christiana*; en ellas se observa cómo creó, a través de pictogramas, imágenes y escritura distintas “semiosferas” (Lotman 1996), o espacios donde dialogan diferentes lenguas, al momento de realizar traducciones en varios niveles al náhuatl. Con lo anterior se logra retomar los modelos de la Tradición clásica y un método de comprensión signica de gran complejidad para la transmisión del mensaje doctrinal y relacionarlos con el pensamiento y cultura de los habitantes originarios.

Palabras clave: Gante, evangelización, Tradición clásica, semiosfera, traducción, cultura.

Abstract: On this article, Friar Pedro de Gante is approached as a “translator of culture”, a task which is analyzed in three of his works: the *Catecismo en imágenes*, the *Cartilla para enseñar a leer* and the *Doctrina Christiana*. These works display how he created, through pictograms, images and writing, different “semiospheres” (Lotman 1996), or spaces where different languages merge, while making translations at various levels into Nahuatl. Regarding the prior, it is possible to return to the models of the classical tradition and the method of symbolic understanding of great complexity for the transmission of the doctrinal message and relate them to the thought and culture of the original inhabitants.

Keywords: Gante, evangelization, classical tradition, semiosphere, translation, culture.

Si se piensa en una labor educativa más allá de cualquier circunstancia contextual e ideológica, esto es, traspasando las limitaciones que impone el tiempo y sus particulares ideas, es posible ver en la figura de fray Pedro de Gante a un traductor de la cultura, en el sentido de aquel erudito que traza un puente entre mundos distantes y desconocidos entre sí, cada uno con sus propios elementos civilizatorios que, organizados en su interior, marcan la pauta para la designación de una cultura;

ésta es la concreción de aquello que el individuo elabora con el *logos*, que da lugar a los relatos que evidencian la coherencia de la humanidad (Harari 2022, 185 ss). La impregnación cultural al entrar en contacto con otro contexto necesariamente brinda como resultado un modo alterno para la construcción del contexto, otra semiosfera, esto es, la edificación de un espacio cerrado en sí mismo en el que “resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información”, para decirlo en términos de Lotman (Lotman 1996, 23). Pues bien, la labor educativa de De Gante inició muy pronto en Texcoco (1523), donde habría realizado sus primeras impresiones didácticas. Sin embargo, el núcleo cultural tenía ya su epicentro en Tenochtitlan, pues poco después, en 1524, los doce frailes franciscanos que llegaron a México y que se unieron a fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y a fray Pedro de Gante, establecieron los fundamentos, en cierto modo y siempre por iniciativa de este último, de lo que acaso sería la primera escuela en la Nueva España: San José Belén de los Naturales (Hernández Triviño 2014, 31-34; López de la Torre 2016, 92). Y, no obstante que la intención primera de estos religiosos fue la evangelización, tras de esta tarea precisamente por esa impregnación de los elementos culturales, se traía consigo también lo que con el tiempo ha sido definida como Tradición clásica, disciplina emergente de las filologías griega y latina. Si la finalidad visible fue la evangelización, también lo que se debe observar es que la traducción cultural a través del horizonte religioso, permeó en los más diversos ámbitos de la naciente cultura mexicana por la sencilla razón de que los mismos evangelizadores estaban formados intelectualmente en el campo de la Tradición clásica: sin la vehiculación del latín no habría comprensión de las Sagradas Escrituras en el español; sin la vehiculación del español, no se arribaría a un proceso de contraposición con diversas lenguas prehispánicas, cuyo resultado es esa nueva semiosfera, dinámica culturalmente a partir de sus oposiciones sólo comprensibles y analizables desde las lenguas en las que se produjeron: “Varias lenguas son varios mundos, varias maneras de abrirse al mundo” (Cassin 2014, 18).

En efecto, tanto la hermenéutica de los textos sagrados como la didáctica seguida por los evangelizadores son estructuras deudoras del pensamiento clásico. Y más relevante aún para una comprensión íntegra del contacto de las semiosferas lo es el lenguaje como el vehículo natural en el que se fundamentó la interacción de las culturas. Junto con esta labor de la enseñanza de la doctrina cristiana, la vinculación con los autóctonos, desde la perspectiva de fray Pedro de Gante, iba acompañada de la adquisición de nuevos oficios (De la Torre Villar 2001, 25-26). De esta manera, el intercambio lingüístico adquiriría también los matices de diversas actividades en las que los frailes ejercían como profesores. Hay que tener en cuenta el término “autóctono” en su sentido etimológico: “el que es propio de su tierra”, pues es ahí también en donde, a mi juicio, hay resonancia de esa

tradición de la antigua Grecia que despreciaba la esclavitud de los griegos por aquellos a quienes denominaron bárbaros. En efecto, el autóctono era un ser libre por ser nacido en su tierra, y la base de su argumentación se encuentra en la idea de que quienes son propios de su suelo son libres. Y fray Pedro de Gante, como se sabe, consideraba que los habitantes originarios de los territorios recién conocidos eran seres libres y advirtió a la autoridad española que era mejor que los autóctonos tributaran y no fueran esclavos, pues con esa idea habría un mejor entendimiento en todos los sentidos. No fue menor la influencia de De Gante en el contenido de la bula papal de Paulo III (1537) en la que se estipulaba la libertad de los autóctonos y la obligación de que se les enseñara el Evangelio de Jesucristo (Chávez 1994, 63; De la Torre Villar 2001, 16-17).

Esa perspectiva del trabajo y de la libertad iba aparejada de la enseñanza a la que ya hemos referido. Y es en ella, plasmada en diversos escritos de fray Pedro de Gante, en la que se puede apreciar la voluntad de trazar el puente de la palabra para lograr que los fines de la evangelización fueran factibles. En ese camino, es el que la traducción de la cultura lleva consigo componentes de la Tradición clásica. Tradición y traducción son términos del mismo campo semántico que refieren, en última instancia, a la transmisión de la cultura.

Al plantear una mirada a la obra lingüística de fray Pedro de Gante desde una óptica de la semiosfera integrada a la Tradición clásica, se pretende comprender el proceso de la traducción en varios niveles que aquí describimos muy sucintamente y que presentan un claro orden progresivo en el proyecto evangelizador:

1. El *Catecismo en pictogramas*.²³ La integración del símbolo como medio para alcanzar la comunicación conlleva precisamente los elementos de ambas semiosferas: la representación simbólica precede al establecimiento de una comunicación alfabética. El sistema sígnico del lenguaje vuelve sobre la imagen para contener en sí los elementos que se suponen en común antes de arribar a la comprensión lingüística plena. De esta manera, se sintetiza el contenido a la vez que se logra una transmisión inmediata en el sentido de que el signo lingüístico se halla inmerso en la semántica del pictograma. Al no existir una equivalencia gramatical entre el español y las lenguas autóctonas y con la constatación de “pictogramas” en éstas para la impresión de información, el camino seguido por De Gante fue el de echar mano de ese recurso ya plenamente elaborado de comunicación en el náhuatl para poder establecer los primeros vasos comunicantes entre semiosferas distantes. ¿Cómo utilizar el glifo de la “escritura” del náhuatl para acercar primero los contenidos de los misioneros y, luego, hacer el camino inverso? Una brevísima respuesta: por medio de la comparación

23. El *Catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, estudio introductorio y desciframiento del Ms. Vit. de la Biblioteca Nacional de Madrid, de Justino Cortés Castellanos (1987).

semántica entre el *Catecismo* y los pictogramas existentes, así como por su composición en una suerte de sintaxis que revelaría la manera en la que se habría dado ese camino de ida y vuelta, de manera recurrente, con la finalidad de aprehender los sentidos más significativos de una semiosfera y otra.²⁴ En otras palabras, esa fue parte de la ruta trazada por Cortés Castellanos para su edición de el *Catecismo en pictogramas* (Cortés Castellanos 1987, 16-18), esto es, desandar lo andado para poder comprender una imagen lingüística que atraviesa dos realidades diversas.

2. La *Cartilla para enseñar a leer*. Una vez probado el sistema por medio de glifos, el siguiente paso sería, idealmente, el de compulsar las estructuras de las lenguas distantes, el náhuatl y el español, teniendo como soporte y puente al latín. Este manual tuvo como finalidad la catequización y su lenguaje evidencia la fuerza para poder transmitir los contenidos del proceso de evangelización. La *Cartilla* de De Gante es también prueba de cómo se constituyen las semiosferas y los elementos de la cultura puestos frente a frente mediante un proceso de traducción lineal y literal. No es de extrañar, pues, que hasta nuestros días, y sólo para referirnos al contexto de los estudios clásicos en México, uno de los métodos de aprendizaje del griego y del latín, pero sobre todo de esta última lengua, sea el de la traducción interlineal y/o yuxtapuesta y literal. Esta traducción de De Gante es pues, metafrástica, el proceso más antiguo quizá de traspasar sentido de una lengua a otra. Así, esta cartilla denota una semiosfera trilingüe y simbólica, pues presenta el texto latino, el castellano y el escrito en lengua mexicana, además de una serie de viñetas que adquieren simbolismo pleno con el acompañamiento de la obra que ilustran. Veamos a modo de ejemplo el principio y el fin de la Cartilla:

El grabado que reproduce la imagen de San Francisco tiene como fondo una estampa que, vista en perspectiva, figura ya la percepción de lo que con el andar de los siglos será una imagen de lo mexicano. Por ello subrayamos lo de “visto en perspectiva”: nuestros ojos observan que la imagen religiosa sobresale del campo como fondo en el que aparecen rasgos de la ambientación “mexicana”, un templo sobre un cerro, un par de águilas cruzando el cielo y algunas cactáceas sobre la aridez del horizonte. Sin detenernos más en ello, la semiosfera religiosa se pone en contacto con el paisaje que le es familiar al autóctono, dando como resultado una lectura nueva que establece vínculos culturales entre dos espacios originalmente diferenciados. La imagen también es parte de la traducción y su efecto es el de crear familiaridad con el receptor. Por otra parte y para complementar la idea de traducción literal, al final, la *Cartilla* presenta en latín y en castellano la “Confesión”, coronada con la bendición de la mesa y un acto de contrición.

24. De acuerdo con Lotman, la cadena de símbolos explica el diálogo posible entre semiosferas, si se acepta que “el símbolo se define como un signo cuyo significado es cierto signo de otra serie o de otro lenguaje” (1996, 143-144).



1. Tomada de fray Pedro de Gante. 1959. *Cartilla para enseñar a leer*. México: Academia Mexicana de Educación.

Visto así, la imagen en la educación de los autóctonos fue un medio didáctico esencial, previo a la representación gráfica de las tres lenguas, y el camino dispuesto por fray Pedro de Gante muestra claramente que la semiosfera del castellano en tierra mexicana habrá de contener precisamente el elemento lingüístico autóctono con mediación del latín, tema este, según parece, aún pendiente por abordar a conciencia.



2. Fray Pedro de Gante. 1959. *Cartilla para enseñar a leer*. México: Academia Mexicana de la Educación

3. La *Doctrina Christiana* en lengua mexicana

Además del genuino interés evangelizador, fray Pedro de Gante era heredero de una sólida cultura asentada en la Tradición clásica –en el contexto en el que se cultivó, floreció la renovación de las ideas heredadas de la antigüedad clásica: conoció y valoró las ideas de Erasmo, Moro y Vives–, y en ese sentido debe distinguirse su inteligencia lingüística, además de la visión un tanto contraria a la metrópoli en cuanto a los medios para educar, pues la realidad concreta que hallaron los españoles fue la de un mosaico de lenguas, una variedad lingüística notoria que a los hombres inteligentes de aquella época habría asombrado tanto como la riqueza natural y material que a los menos versados culturalmente habría sorprendido. La política del reino fue la de castellanizar a la población autóctona. Sólo por esta disposición real, la *Doctrina Christiana* a la que se referirá específicamente

en el artículo siguiente de este volumen, cobra relevancia en términos de una comprensión de que la lengua es el vehículo didáctico en sí misma, que lleva consigo el contenido que traza el puente entre culturas. Por otro lado, la redacción de esta *Doctrina*, significa la aprehensión de De Gante respecto a una parte sustancial de la cosmovisión náhuatl al punto de concretar en la lengua de esta cultura el contenido de la evangelización.

Estas tres obras fueron posibles en virtud de que fray Pedro de Gante tuvo en mente el método del traductor cultural y no sólo el traductor lingüístico, acaso de manera nata, como un Odiseo contando sus aventuras ocurridas en un mundo ignoto a los ojos y oídos de su propia cultura, o acaso como un producto de la Tradición clásica de su contexto que había visto el desarrollo de notables helenistas, como su paisano Erasmo de Rotterdam, y la vitalidad del latín y la lengua que con el paso del tiempo llegó a ser el holandés, pero que en aquellos años, además de la disputa religiosa, en términos de la Tradición clásica revelaba la querrela entre antiguos y modernos: cuando en Europa se cuestionaba la validez del clasicismo, en estas tierras el latín fue la base lingüística para comprender y proponer la traducción cultural entre mundos diversos. No es de extrañar que fray Pedro de Gante conociera estas discusiones culturales que venían ya desde siglos atrás con la disputa italiana entre *antiqui versus moderni*, pues una de sus premisas fue la certeza de que la lengua materna era aquella que, por analogía, era nutriente específico de la madre, y en este sentido, tal como lo expuso Dante Alighieri en su *De vulgari eloquentia* y en su Carta XIII, dirigida Cangrande de la Scala, el latín sería una lengua artificial, mientras que la lengua vulgar (en ese caso una variante del toscano) era en realidad la lengua materna, la que nutría directamente a los hablantes (Cassin 2014, 10-13).

¿Cuál era, entonces, la lengua materna en el proceso evangelizador: el latín, el español, el náhuatl? En cierto modo, ahí nació la idea de la literatura nacional en la modernidad y hoy se puede hablar de un español profunda y potencialmente modificado por la aculturación misma del español a partir de las lenguas indomexicanas. Y he ahí, *mutatis mutandi*, una de las aportaciones de fray Pedro de Gante: la posibilidad de que la traducción fuera una equiparación de ambas culturas.

Entonces, ¿cómo acercarse a los autóctonos para fines de una evangelización? La respuesta se halla claramente en las tres obras de fray Pedro de Gante, las cuales pueden apreciarse metodológicamente como una doble vía y de manera secuencial: la de la Tradición clásica porque refiere la manera en la que se considera a la otra lengua, la de la autoctonía, como la lengua natural (materna) que debe contener los sentidos de la lengua que pretende educar desde la perspectiva del horizonte español; y la de la traducción cultural porque los contenidos refieren semiosferas que requieren entrar en contacto dada la realidad diversa y diferente que, sin embargo, muestra en la práctica de la traducción las equivalencias posibles de la transculturación, la aculturación y el diálogo entre ambas realidades contextuales.

Conclusiones

Los pictogramas, como hemos dicho, muestran la posibilidad de emular la representación icónica de los autóctonos en virtud de que no existía en estos lares el uso de la letra, realización de las culturas que lograron la simplificación y el acuerdo ideológico de las representaciones que van de la fonética a la complejidad unívoca de la sintaxis. La letra como el pictograma, en tanto que símbolos, requieren de la completitud de ambas partes que cooperan en la integración semántica. Esta es una vía de comunicación también a falta del desarrollo pedagógico para enseñar a leer y a escribir, en el mejor de los casos, en términos de la Tradición clásica y de la traducción cultural en tres lenguas, como lo muestra la *Doctrina Christiana*: latín, español y náhuatl en el horizonte de una idealización pedagógica. De hecho, esta concepción que pretendemos ver en el pensamiento de fray Pedro de Gante habría servido de modelo para la escritura de otros tantas obras de diverso tema en ese formato trilingüe y, además, acompañado de pictogramas a manera de ilustración didáctica referida, obviamente, al contenido escrito: el *Vocabulario trilingüe en español, latín y náhuatl*, atribuido a fray Bernardino de Sahagún,²⁵ es un claro ejemplo de esa Tradición clásica de la traducción de textos considerados canónicos y de vehiculación didáctica.

Bibliografía

Fuentes

- GANTE, Pedro de, fray. 1553. *Doctrina Christiana en lengua mexicana*. México, Juan Pablos. <https://collections.lib.utexas.edu/catalog/utblac:75042a69-bbb4-4d67-93be-9795c3cce4c4>.
- GANTE, Pedro de, fray. 1959. *Cartilla para enseñar a leer*. México: Academia Mexicana de la Educación.
- GANTE, Pedro de, fray. 1987. *El Catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

25. Es evidente que el autor del *Vocabulario trilingüe* sigue la disposición del diccionario español-latín de Antonio de Nebrija, por lo tanto, está asentado en la visión continua de la gramática latina (y griega) (Cf. Esther Hernández 2016).

Estudios

- CASSIN, Bárbara. 2014. *Más de una lengua*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHÁVEZ, Ezequiel A. 1994. *La educación en México en la época precortesiana*. México: Jus.
- HARARI, Yuval Hoah. 2022. *Sapiens. De animales a dioses*. México: Penguin.
- HERNÁNDEZ, Esther. 2016. “Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.). *El Colegio de Tlatelolco: síntesis de historias, lenguas y culturas*. México: Destiempos, 204-225.
- HERNÁNDEZ TRIVIÑO, Ascensión. 2014. “Fray Pedro de Gante (1480?-1572): la palabra y la fe”. *BSEHL*, 9, 29-46.
- 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*, 21 (1), 91-118.
- LOTMAN, Iuri M. 1996. *La semiosfera, I: Semiótica de la cultura y del texto*. Valencia: Frónesis.
- 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 DOCTRINA CHRISTIANA EN LENGUA MEXICANA: SUS IMPLICACIONES TRADUCTOLÓGICAS

Pilar Máynez
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Lucero Pacheco Ávila
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Resumen: El misionero fray Pedro de Gante (ca. 1480) consolidó un proyecto evangelizador a lo largo del primer siglo novohispano, el cual integra la elaboración de un *Catecismo en imágenes*, de la *Cartilla para enseñar a leer* y la *Doctrina Christiana escrita en lengua mexicana*. En el presente artículo abordaremos específicamente esta última obra, estructurada en forma de diálogo, donde participan un hermano menor que pregunta y un interlocutor que responde. En la *Doctrina* advertimos una serie de estrategias traductológicas como el uso de préstamos lingüísticos, amplias paráfrasis explicativas sobre un término cristiano, y la resemantización de ciertas voces, como *mictlan*. Consideramos que todos estos recursos supusieron un notable esfuerzo lingüístico-conceptual por parte del autor para lograr un mejor entendimiento del mensaje católico entre los nuevos conversos indígenas.

Palabras clave: Gante, doctrina cristiana, lengua mexicana, traducción, estrategias traductológicas

Abstract: The missionary Fray Pedro de Gante (c. 1480) consolidated an evangelizing project throughout the first century of New Spain, which integrated the elaboration of the *Catequismo en imágenes*, the *Cartilla para enseñar a leer* and the *Doctrina Christiana escrita en lengua mexicana*. The scope of this investigation is the last, a structured book in the form of a dialogue in which a younger brother asks questions and a speaker answers them. In the *Doctrina*, we notice a series of translation strategies, among which we can mention the use of linguistic loans, extensive explanatory paraphrases about a specific Christian term, as well as new contexts and meanings of certain words, such as Mictlan. We believe that all these resources represented a remarkable linguistic-conceptual effort of the author to achieve a better understanding of the Catholic message among the new indigenous converts.

Keywords: Gante, Christian doctrine, Mexican language, translation, translation strategies.

1. Fray Pedro de Gante, breve acercamiento a su vida y producción textual

Fray Pedro de Gante, o Juan de Mura originario de Iguen en la provincia de Budarda (ca.1480) y figura fundacional de la evangelización en el centro de México, comenzó su labor con el consentimiento del papa y la venia de la monarquía imperial en 1523; lo hizo en compañía de dos frailes franciscanos, Juan de Aora, de edad avanzada cuando acometió la travesía, y quien murió poco tiempo después de su llegada, y Juan de Tecto. Este último había sido guardián del convento de San Francisco de la ciudad de Gante y se había desempeñado como maestro de Teología en la Universidad de Francia (Mendieta 1993 [1870], 606). Fray Juan de Tecto estuvo convencido del papel fundamental de las lenguas nativas en los procesos de conversión y de la necesidad de difundir la lectura y escritura entre los nuevos creyentes, ambas habilidades consideradas básicas desde las primeras gramáticas griegas. Por su parte, el lego Pedro de Gante, quien había estudiado la sagrada escritura, filosofía y teología en aquel convento (Morales 2021, 12), participó igualmente de la tradición medieval y renacentista que otorgaba a la gramática el primerísimo lugar dentro de las artes liberales para la incursión en los dominios propios, por ejemplo, de la retórica. Dicha disciplina constituyó el acceso imprescindible para la instrumentación de estrategias discursivas de la prédica por lo que Gante consideró, como lo hizo su compañero de Orden, que el conocimiento de las letras y la escritura representaban un necesario punto de partida.

A la par de la enseñanza de la doctrina, primeras letras, música y canto, Gante impartió a los niños indígenas el latín, junto con fray Arnaldo de Bassacio, ya en su larga permanencia en San José de los Naturales después de su estancia en Texcoco. Sumó a su intensa tarea religiosa –suministrando sacramentos, instruyendo en las oraciones y prácticas fundamentales del culto cristiano, en la creación de diferentes cofradías (García Icazbalceta 1981, 95) y en las resueltas acciones en defensa de los indios ante las injusticias de los encomenderos– su aprendizaje diario de la lengua mexicana. Pudo comunicarse con los naturales a pesar de su tartamudez, destacada por sus biógrafos, y compartió la idea de su correligionario fray Juan de Tecto respecto “[...]al provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar” (Mendieta 1993 [1870], 606), y también la de su amigo, fray Juan de Zumárraga, quien sostenía: “pienso que convenía (sic) que cualquier persona por simple que sea, leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo; y ojalá estuviese traducidas en todas las lenguas, para que todas las naciones las leyesen, aunque fuesen bárbaras. Y a nuestro señor plega que en mis días yo lo vea” (Gómez Canedo 1988, 177).

Fray Pedro de Gante, además de su lengua nativa, había tenido que aprender el español para comunicarse con sus correligionarios; conocía perfectamente el latín que enseñó a los pequeños

indígenas y, como sabemos, posteriormente llegó a dominar el náhuatl que se requería en su labor de aculturación. Por su parte, el obispo Zumárraga destacó sus dotes lingüísticas, pues a su llegada a Nueva España en 1528 los señores que fueron a visitarlo lo hicieron en compañía “de un religioso flamenco” que era “buena lengua” (Morales 2021, 19). Zumárraga refrendó dicho elogio de manera más resuelta en 1532 en una carta dirigida al artículo general de la orden de san Francisco celebrado en Tolosa de Francia en la que aseguraba que fray Pedro se expresaba copiosísimamente en lengua mexicana (Fabié 2015 [1883], 9-12).

Gante fue pionero en el arduo proceso de codificación lingüística que dio origen a una intensa actividad llevada a cabo en la época novohispana por frailes de diversas órdenes, la cual consistió inicialmente en reducir los sonidos de las diversas y numerosas lenguas, repartidas en el territorio, a letras del alfabeto latino. Por su parte, Gante identificó las características morfológicas y sintácticas del náhuatl, y utilizó ampliamente su léxico para elaborar textos sagrados como su multicitada *Doctrina Christiana*, a la que nos abocaremos especialmente aquí, con el objeto de lograr sus anhelados propósitos de prédica y conversión.

La enseñanza de la lectura y escritura a los pequeños, que fray Pedro de Gante llevó a cabo tempranamente en Texcoco y después en la Capilla de los Naturales, fue retomada, según advierte Morales Valerio, de las prácticas seguidas a los promotores de la provincia franciscana reformada en España, quienes la impartían junto con la doctrina cristiana. Asimismo, nuestro autor pudo haberse inspirado, como lo sugiere Morales, en la obra *Institutio Principis Christiani* (La educación del príncipe cristiano) de Erasmo de Rotterdam, impresa en 1516, la cual muy posiblemente estuvo al alcance de Gante y que usó durante su estancia en la corte española durante su desempeño docente (2021, 39-40).

De esta forma, utilizó imágenes como ayuda visual para facilitar la memorización de textos religiosos, práctica en la cual los misioneros europeos tenían una experiencia que se remontaba al medioevo y que empleaban para lograr transmitir, no sin cierta dificultad, las oraciones fundamentales del credo, los artículos de la fe y los pecados, por ejemplo. Esta clase de memoria artificial, utilizada por fray Pedro de Gante y también por Diego Valadés quien colaboró con él, ostentaba ciertas similitudes con la escritura mesoamericana caracterizada por ser parcialmente pictográfica, logográfica/ideográfica y fonética (Geertrui van Acker 1995, 403). Así, Gante incursionó por los sistemas pictográficos, logo-ideográficos propios de la escritura del Nuevo Mundo y usados por su eficacia didáctica con antelación en Europa para mostrar los contenidos cristianos, que incorporaban alusiones a la cosmovisión indígena con el objeto de que los referentes aludidos fueran familiares a sus nuevos prosélitos. En su catecismo en imágenes, elaborado en fecha muy temprana,

na, quizás a finales de 1520,²⁶ Dios estuvo representado, como destaca Morales, con dos caras, una con franja amarilla, otra con franja negra con la que se aludía a Ometéotl (el dios dual) y la sagrada hostia por una tortilla (2021, 24).

Justino Cortés Castellanos, estudioso del *Catecismo* de Gante, ha analizado más de mil imágenes de dicho texto y las ha correlacionado con la *Doctrina Christiana* en náhuatl escrita totalmente en caracteres latinos (Hernández Triviño 2014, 36), la cual, según algunas fuentes, fue impresa inicialmente en casas editoriales de Flandes, tal vez en Amberes hacia 1528;²⁷ dicha versión preliminar fue identificada y revisada por Vetancourt como lo asienta en su *Menologio* (De la Torre 1981, 80). Así contamos con tres obras que reflejan el evidente esfuerzo de codificación de fray Pedro: el *Catecismo* pictográfico, la *Cartilla* atribuida a su autoría de 1569, con letras, silabario, prácticas, rezos y contenidos básicos de la religión católica y la *Doctrina Christiana escrita en lengua mexicana* mediante el alfabeto latino y en la que se incorporan algunos grabados, la cual se ha ocupado, como se dijo, para interpretar con mayor precisión las imágenes del *Catecismo*. No obstante, es la *Doctrina Christiana*, realizada preliminarmente a escasos dos o tres años de su llegada a América²⁸ –según algunos y hacia los años treinta o inicio de los cuarenta, en opinión de otros– con la que se corona un intenso trabajo de reducción de sonidos a letras latinas. Esta obra estuvo destinada a la enseñanza cristiana de los niños indígenas y representa el ejemplo más acabado del proceso de codificación seguido por el flamenco en el que no sólo redujo los sonidos de la lengua mexicana a grafías latinas; también plasmó la sintaxis, el léxico y los procedimientos retóricos próximos a los empleados por el destinatario y posible converso.

La *Doctrina Christiana en lengua mexicana. –Icamachiotl cruz yhuicpa in toyahua xitechmomaquixtili Totecuyoe, Diose. Ica inmotocatzin yhuan Tepiltzin yhuan Spiritus Sancti. Amen Iesus–* de 1553, publicada en casa de Juan Pablos, es un texto amplio de 162 folios r y v escrito en náhuatl y algunos títulos en español y latín, con letra gótica más dos tablas sin numerar que funcionan como índice, y un colofón que incluye también referencias precisas sobre el autor de la obra,

26. Al *Catecismo en imágenes* de 44 hojas r y v en el que aparece al final la rúbrica de Pedro de Gante, se le añadió, a manera de título: *Este librito es de figuras con que los misioneros enseñaban a los indios la Doctrina a el principio de la conquista de las Indias* (Hernández Triviño 2014, 9-46).

27. Estefanía Yunes Vincke sostiene que “la noción de que hubiese existido una edición anterior a 1547 impresa en México es muy probable, aunque tal vez no date de una época tan temprana. Ottman menciona que un fragmento de una edición anterior a 1547 de la *Doctrina* de Gante se ha encontrado en una colección privada sin identificar. De acuerdo con Ottmann el ejemplar probablemente data de 1539 o 1540 justo después de la imprenta en la Nueva España” (2018, 126).

28. De la Torre comenta que “Entre 1524 y 1526 Fray Pedro dedicóse a trasladar al náhuatl los principios esenciales de la doctrina, de tal suerte que para este último año debió concluir esa labor y quedar lista si *Doctrina cristiana en lengua mexicana*” (1981, 80).

el año y la casa editorial. Esta información no aparece en la versión de 1547 albergada en la *Spanish American Collection* de la biblioteca John Carter Brown –que Ernesto de la Torre, tras minucioso cotejo, ha adjudicado igualmente a Gante–,²⁹ como tampoco la parte devocional contenida en el texto de 1553.

El propósito didáctico de fray Pedro de Gante se advierte en la estructura de ciertos apartados que están dispuestos en forma de diálogo, según se observa en el preliminar donde se explican las características del cristiano, y la necesidad de abundar sobre determinados contenidos ya en la versión posterior; asimismo, se comprueba en las explicaciones que acompañan a las oraciones y contenidos formularios. Estefanía Yunes (2018) aclara que:

El formato de la obra revela la intención del misionero de crear una obra pedagógica multifacética dedicada a varios niveles ya que presenta material pedagógico apropiado no sólo para el nahua que acaba de convertirse y que requiere una instrucción básica (la doctrina tepiton) sino también al nahua con más experiencia en temas cristianos que necesita una instrucción más compleja y detallada (123).

De la *Doctrina*, correspondiente al año 1553, se encuentran cuatro ejemplares, pero nosotras hemos consultado dos de ellos: uno custodiado en el acervo del Instituto Tecnológico de Monterrey y otro en el Archivo General de la Nación de México, el cual Ernesto de la Torre decidió difundir con un revelador estudio introductorio y al que atenderemos aquí.³⁰ Está dividida en tres apartados: la doctrina larga, la doctrina breve y el apartado devocional, los cuales funcionan en forma independiente. Éste último dirigido al individuo para realizar sus prácticas y oraciones cotidianas y, junto con la doctrina breve, pudieron emplearse como un solo apartado en la educación integral del creyente (Yunes 2018, 122).

Ya hemos dicho que este amplio texto está escrito casi en su totalidad en lengua mexicana o náhuatl, salvo algunos títulos y esporádicas secciones, de ahí la dificultad para su puntual descripción y análisis; no obstante, Estefanía Yunes ha traducido un apartado del texto, el relativo a

29. Textualmente advierte De la Torre que: “Respecto al autor de esta Doctrina [se refiere a la de 1547] diré que hay, a mi parecer, fundamento suficiente para atribuirle a Fr. P. de Gante. Un cotejo bastante detenido con la edición de 1553 me ha hecho conocer que la introducción es la misma”. Asimismo, De la Torre advierte varias analogías en los grabados y en páginas completas, a pesar de que la versión tardía es más extensa, pues la de 1547 consta de 103 fojas p. 87.

30. Ernesto de la Torre advierte que existen cuatro ejemplares de los que tres están incompletos, pues carecen de algunas hojas y de la portada. Una en la Colección Latinoamericana de la Biblioteca Nattie Lee Benson de la Universidad de Texas y perteneció a Joaquín García Icazbalceta; el otro en la Colección Ayer de la Biblioteca Newberry de Chicago; un tercero es propiedad de Salomón Hale; el cuarto es el que resguarda el Archivo General de la Nación y que sirvió para la edición de De la Torre.

los “Artículos de la Fe”, y nosotras hemos hecho lo propio con la introducción a la que enseguida nos referiremos.

Yunes (2018), por su parte, observó que Gante introdujo, en la extensa, los “Artículos de la Fe” en los folios 22v al 36v, mientras que en la breve o *tepiton* sólo en dos de ellos e identificó tres procedimientos diferentes en su traducción: El primero consistió en la incorporación de préstamos del latín y el español alusivos a conceptos torales de la fe cristiana –*sacramentos* y *misa*– con el propósito de evitar connotaciones heréticas; el segundo, en el empleo de términos nahuas considerados próximos en la cosmovisión náhuatl como *mictlan*=infierno y el tercero fue la extensión semántica que utilizó cuando “necesitaba traducir un concepto más complejo que tenía relación con la acción de un individuo” (Yunes 2018, 131); tal fue el caso de crucifixión que Gante tradujo como *cruxtitech mamaçoualtiloc* [sus brazos estaban extendidos en la cruz] (Yunes 2018, 131).

2. Estrategias traductológicas de fray Pedro de Gante en su *Doctrina Christiana*

Entrando ya en la materia de este trabajo, debemos entender por Traductología como la rama interdisciplinaria y multidisciplinaria que estudia, explica, y examina –desde las perspectivas teórica, descriptiva y aplicada– los procesos y mecanismos de la traducción. Además, analiza las reflexiones emitidas por el especialista en este rubro sobre su quehacer lingüístico y muestra cómo es un mediador entre las lenguas y culturas de origen y llegada (Hurtado Albir, 1996; Cagnolati, 2012, 51; Ponce Márquez 2019); o bien, de acuerdo con Jenny Brumme (s.f.), es un “especialista intercultural”.³¹ Todo ello lo abordaremos a partir de la Lingüística Misionera (LM), ámbito en el que queda circunscrito este trabajo y que es definido por Pilar Máynez como...

Uno de los campos que ha venido cobrando notable relieve en el ámbito de la Historiografía Lingüística es el que se refiere al conjunto de trabajos de codificación y traducción de literatura sacra en lenguas no indoeuropeas, realizado entre los siglos XVI y principios XIX por los misioneros encargados de la evangelización de los naturales (...). A esta ardua tarea se sumó otra, no menos compleja, que consistió en la traducción y elaboración de un corpus de obras destinadas a la catequesis de los nuevos feligreses; de este modo circularon manuscritos, y en algunos casos se publicaron, evangeliarios, sermonarios, salmos, confesionarios, vidas de santos en lenguas indígenas (...) (2022, 23).

31. De acuerdo con Brumme, un traductor como mediador intercultural “abarca la totalidad de los conocimientos sobre las similitudes y diferencias entre dos o más culturas, es decir, no sólo comprende los conocimientos de los contrastes más o menos fuertes, sino también el saber en áreas donde no es de esperar conflicto alguno gracias a los rasgos comunes a las culturas” (*La traducción de la cultura*, s.f.).

Máynez destaca la relevancia de la traducción, tópico tan soslayado pero tan presente en el devenir del pensamiento humano, como lo fue el periodo novohispano, donde los misioneros llevaron a cabo distintas estrategias para trasladar de un idioma a otros textos de carácter teológico, y así concretar su empresa evangelizadora. Por lo anterior, resulta de gran importancia conocer las aportaciones de fray Pedro de Gante en su *Doctrina Christiana*.

El franciscano organizó la primera parte del tratado religioso antes mencionado a través de preguntas y respuestas, es decir, a manera de diálogo. Al respecto, Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (1999, 318-319) consideran que esta estructura es un recurso empleado en el discurso oral, principalmente y, en el escrito, para describir, explicar y convencer. Posee las siguientes particularidades: es secuencial, porque sólo se entiende el mensaje a partir de lo antes dicho y lo que se enuncia a continuación; es jerárquico, pues existen distintas temáticas, turnos y no solapamientos entre los participantes. Ambas características las podemos constatar en dicho tratado de Gante donde este franciscano puntualizó que había un hermano menor que preguntaba (*Noteyccauhtzine*) y un hermano mayor que contestaba (*Nicauhtzine*).³² Para Yunes (2018), estos papeles corresponden a un “nahua cristiano que explica y cuestiona los elementos principales de la doctrina cristiana y un nahua que acaba de convertirse al cristianismo” (122). Estimamos que no fue una decisión equivocada del lego, pues con ello buscaba mostrar la apropiación de la religión católica entre los nuevos catecúmenos y explicar, de una forma más didáctica, los “Artículos de la Fe”, los sacramentos y los conceptos del cristianismo, como se muestra a continuación:³³

Auh inic mitohua omentin motlatlania cetetlatlania ce tena[n]quillia in tetlatlania. Quitohua. Noteyccauhtzine. Auh in tenanquillia. Quitohua. Nicauhtzine.

(Gante 1981 (1553), fol. 1v)

Y por eso se dicen, dos (personas) se preguntan: uno pregunta a alguien; uno responde a alguien lo que pregunta. Le dice. **Mi hermano menor.** Y responde a alguien. Le dice: **Mi hermano mayor.**

(Traducción nuestra)

32. En *Noteyccauhtzine* y *nicauhtzine*, véase la presencia del vocativo *-e*, empleada por los dos interlocutores con los que comienza la *Doctrina*, de fray Pedro de Gante. Esta marca seguramente fue usada por el autor para llamar la atención de los participantes del diálogo.

33. En la transcripción paleográfica de los fragmentos citados dentro de este trabajo, respetamos, en la mayoría de los casos, la ortografía y puntuación presente en la versión original de la *Doctrina Christiana*, de fray Pedro de Gante. Sólo separamos las palabras cuando así lo requería; desarrollamos algunas abreviaturas entre corchetes; y, en la traducción brindada, añadimos algunas palabras entre paréntesis para que se entienda a cabalidad nuestra versión al español.

Dentro de los temas tratados en los primeros catorce folios de esta obra, encontramos: la Trinidad y la naturaleza de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres formas de una sola esencia divina; así también nos muestran la importancia de la virgen María como madre de Jesucristo, la forma de expiar pecados, quiénes eran los diablos y el lugar que habitaban, las características del *mictlan* o el infierno, y por qué fueron creados los santos, los apóstoles, los confesores, todos ellos imagen de Dios en la tierra, por lo que Gante utilizó las expresiones *ixiptla* ‘la imagen de’ e *ixiptlayotl* ‘la imagen’, para referirse a estos. Con lo anterior, advertimos un proceso no sólo la comprensión y competencia comunicativa en la lengua mexicana por parte del franciscano, la cual había venido cultivando y fortaleciendo a lo largo de los años, sino también una apropiación del entorno cultural para impulsar la catequesis indígena durante el siglo XVI a través de la palabra.

Ahora bien, Gante empleó préstamos hispanos tanto adaptados como transferidos de la lengua indígena directamente, para nombrar en el México colonial esas nuevas realidades que emanaban del cristianismo y que implicaban un problema de traductibilidad (Zuluaga 1999, 539) y porque pretendía “evitar el peligro de la heterodoxia” (Máynez 1999, 280). Como Yunes (2018) lo precisa en el análisis sobre los “Artículos de la Fe”, nosotras hemos identificado también las siguientes voces: *Dios, Espíritu Santo, Jesucristo, Santa María, Sancta Iglesia, Justicia, Sacramento, misa, cristiano, gracia, persona, santo, oraciones, penitencia y confesión*. Por otro lado, en los préstamos adaptados como expresiones híbridas, advertimos casos como *crutzitech* y la presencia de los sufijos del náhuatl *-yo(tl)* para la integración de conceptos con cualidades abstractas, *-huan* para indicar los posesivos y *-me* para marcar plural, con un número de ocurrencia importante: *cristianoyotl, discipulohuan, Apostolome, discipulome, angelome, personame, sanctome, martyreme, prophetame, Evangelistame, confessorome, diablosme*. Sobre esta última voz, Gante también utilizó *tlacatecolo* ‘hombre-búho’, en la frase citada a continuación: “*in diablosme yntlatlatecolo*”, equivalencia léxica que se forma mediante yuxtaposición, para que se entendiera sin equívocos a lo que se hacía referencia (Máynez 1997, 84): “*omocuepque in diablosme yn tlatlatecolo yn icaxcan tlalticpac tecamoca cayahua*³⁴ *yn moteotlapiquia* [se volvieron diablos, los *tlacatecolo*, por lo que ahora en la tierra burlan a la gente, simulan ser un dios]” (Gante 1981 (1553), fol. 3r al 3v). También, empleó esta misma estrategia de traducción con *penitencia*, donde enseguida colocó el término *tlamacehualiztli*: “*Nic(cauhtzine). Ca yca in Sacramento in penitencia in tlamacehualiztli* [Con el sacramento de la penitencia, *tlamacehualiztli*]” (Gante 1981 (1553), fol. 2v). Y así, fray Pedro de Gante evidenció el contacto no sólo de lenguas, sino también entre los hablantes y sus creencias.

34. Léase *tecamocacayahua* ‘burlarse de la gente’.

En otras ocasiones, recurrió al hispanismo, como en *confession*, y, en seguida, añadió la expresión *Quitoznequi* ‘quiere decir’ para ligarlo con el término en la lengua mexicana. Es decir, hizo uso de la traducción, como lo nombra Máynez (1997, 95), para establecer y explicar al hermano menor dicho concepto en su propio idioma:

Nic(cauhtzine). ynicc³⁵ occan quizti- Mi hermano mayor: En dos partes se
ca ca yehuatl in confession. Quitoz- divide aquello, **la confesión. Quiere**
nequi. Neyolcuitilliztli huelica mac- **decir. Neyolcuitilliztli**, pronunciaba
pa³⁶ quitenquixtiz ynitlatlacol yn ix- profusamente todos sus pecados con
quich in oquichiuh yixpan in teopix- su boca; lo hizo frente al sacerdote, el
q(ui) in teyolcuitiani (...). confesor (...).

(Gante 1981 (1553), fol. 2v)

(Traducción nuestra)

Ahora bien, sabemos que, en doctrinas, confesionarios, cartillas, diccionarios e –incluso– las artes de la lengua, los religiosos comenzaron a fijar el léxico de la evangelización. Como es el caso del nombre que iba a referir al sacramento del bautismo, el cual aparece como sustantivo (*neq[ua] tequiliztli* ‘el bautizo’); o como verbo (*quaatequia* “*oninoquaateq[ui]* ‘me bauticé’) dentro de la *Doctrina* de Gante.³⁷ Por ello, Yunes considera que con el empleo uniforme de ciertos términos comienza “una estandarización en las traducciones de los misioneros franciscanos” (2018, 132). Sin embargo, los procedimientos para la traslación de los preceptos básicos del cristianismo, aunque similares entre algunos correligionarios, no eran exactamente los mismos. Por ejemplo, Gante optó por brindar la descripción de cierta palabra, como es la de *doctrina*, y no sólo enunciarla, para así comprender mejor la importancia e implicaciones de ésta:

Nican ompehua in doctrina [christ] Aquí empieza la Doctrina Cristiana
iana mexico tlatolli tiquitohua in (en) lengua mexicana. Decimos la lec-
nemachitilliz in [christ]ianome ce[n] ción (a los) cristianos, (que) mucho re-
ca moneq[ui] inixq[ui]ch tlacatl (...). quiere todo hombre.

(Gante 1981 (1553), fol.1r)

(Traducción nuestra)

35. Léase *inic*.

36. Léase *huel icamacpa* ‘mucho con su boca’.

37. Esta construcción es definida por Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* como “echar agua sobre la cabeza, o lavársela o bautizarse” (1571, fol. 84r).

Siguió esta misma estrategia para explicar lo concerniente a la Santísima Trinidad, por lo que destacó las cualidades y personas que la integran: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

Noteyccauhtzine. Cuix ti[christ]iano? Mi hermano menor: ¿Eres cristiano?
Niccawhtzine. Ca q[ue]ma ca ni[christ] Mi hermano mayor. Sí, soy cristiano
iano ypaltzinco yn totecuiyo dios. No por nuestro Señor Dios. Mi hermano
[teyccauhtzine]. tleica in ti(christ) menor: ¿Por qué eres cristiano? Mi her-
iano. Nic[cauhtzine]. yehica i[n] ni mano mayor: Soy cristiano porque me
[christ]iano oninoquaateq[ui] yca bauticé con la venerada agua de Dios y
dios yn yatzin yhua[n] ytlatoltzin. su palabra. Y creo en un solo Dios ver-
Yhuan nitlaneltoça çazçe huel nelli dadero; todo (él) puede (ser) tres perso-
teotl yxquich ihueli yey personame ye- nas: el que es Dios Padre, Dios Hijo y
huatzin yn dios tetatzin. Yhua[n] dios Dios Espíritu Santo. Esas tres personas
tepiltzin. Yhua[n] dios sp[rit]u s[an] pueden ser un verdadero dios, sólo uno
cto. Ynin yey personame ça huel ce su Divinidad, sólo uno es su Señor, so-
nelli teotl çazçe yn iteoyotzin çazçe yn lamente uno es Poderoso, sólo su Crea-
itlatocayotzin çazçe yn ihuelitzin çazçe dor. No se divide en estas tres personas,
yn iyelitzin. Amo nononquaca yninyey pues (él solo) gobierna el universo, así
personame. Ca mocemitquitica yuh nit- lo creo, así lo cree nuestra Madre Santa
laneltoça. Yn iuh quineltoça yn tona[n] Iglesia (...).
tzin s[an]jcta yglesia (...). .

(Gante 1981 (1553), fol. 1v)

(Traducción nuestra)

Y con esto, difiere del procedimiento llevado a cabo por Alonso de Molina (1578, fol. 3v) en su *Doctrina Christiana*, quien sí brindó el nombre en náhuatl y después el hispanismo para reforzar la identidad del referente aludido mediante la construcción *itoca* ‘su nombre’: “*totecuiyo dios yeitilizin, in itoca* Sanctisima Trinidad”.

Por otro lado, Gante aportó nuevos contextos y significados de otros términos, entre ellos el de *mictlan*, el cual aparece definido y explicado en varias obras elaboradas por los misioneros novohispanos como ‘infierno’, lugar donde el fuego y la muerte reinaban (Yunes, 2018; Máynez 1999, Montes de Oca 2008, Murillo 2010). Así lo muestra el siguiente fragmento del texto que abordamos.

Bibliografía

Fuentes

GANTE, Pedro de. 1981 [1553]. *Doctrina christiana en lengua mexicana*. Edición facsimilar. México: Centro de Estudios Históricos fray Bernardino de Sahagún.

MENDIETA, Gerónimo. 1993 [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.

MOLINA, Alonso de, fray. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y lengua mexicana y castellana*, en México, en casa de Antonio de Spinosa.

MOLINA, Alonso de, fray. 1578. *Doctrina christiana, en lengua mexicana muy necesaria: en la qual se contienen todos los principales mysterios de nuestra sancta fee Catholica*. En México: Casa de Pedro de Ocharte.
https://archive.org/details/doctrinachristia00moli_1/page/n3/mode/2up.

SAHAGÚN, Bernardino fray. 1999. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

Estudios

BRUMME, Jenny. (s.f). “La traducción de la cultura”. *Especulo*, Universidad Complutense de Madrid. http://www.ucm.es/info/especulo/ele/trad_cul.html.

CAGNOLATI, Beatriz. 2012. “La traductología: hacia el “nacimiento” de una nueva disciplina”. En B. Cagnolati (comp). *La traductología: Miradas para comprender su complejidad*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Estudios/Investigaciones; 42), 41-70. <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.26/pm.26.pdf>.

FABIÉ, Antonio María. 2015 [1883]. “Biografías de tres ilustres misioneros en América y África

por el P.Fr. Servais Dirks”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 3 (I), 9-13. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/biografias-de-tres-ilustres-misioneros-en-america-y-africa-por-el-p-fr-servais-dirks/>.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. 1981. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

GÓMEZ CANEDO, Lino. 1988. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. 2ª ed. México: Porrúa.

Gran Diccionario del Náhuatl [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012. <http://www.gdn.unam.mx>.

HERNÁNDEZ TRIVIÑO, Ascensión. 2014. “Fray Pedro de Gante (1480?-1572): la palabra y la fe”. *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 9, 9-46.

HURTADO ALBIR, Amparo. 2017. “La traductología: lingüística y traductología”. *TRANS: Revista de traductología*, (1), 151-160. <https://doi.org/10.24310/TRANS.1996.v0i1.2286>.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 2017. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel María Garibay. México: UNAM-IIIH.

MÁYNEZ, Pilar. 1997. *Fray Diego de Durán, una interpretación de la cosmovisión mexicana*. México: UNAM-ENEP Acatlán.

MÁYNEZ, Pilar. (1999). “La incidencia de hispanismos en los ‘confesionarios’ mayor y menor de fray Alonso de Molina, un análisis contrastivo”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 275-284.

MÁYNEZ, Pilar. (2022) “Instrumentos de codificación en lengua mexicana para la implantación de un dogma. El primer siglo novohispano”. En Ana Segovia Gordillo y Miguel Ángel Esparza Torres (eds.). *Nuevas aportaciones a la Lingüística Misionera española*. Suiza: Peter Lang, 21-40.

MONTES DE OCA, Mercedes. 2008. “Los textos de evangelización: recursos lingüísticos”. *Tla-*

locan, (15), 131-144.

<https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/186/186>.

MORALES, Francisco. 2021. *Fray Pedro de Gante: espiritualidad y sabiduría en tiempos de misión*. México: UNAM (Material de lectura, 14).

MURILLO GALLEGOS, Verónica. 2010. “En náhuatl y castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (41), 297-316.

<https://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/23453>.

MURILLO GALLEGOS, Verónica. 2020. “Evangelización y traducción a la lengua náhuatl: las Sagradas Escrituras en la Nueva España del siglo XVI”. *Mirabilia*, 31(2), 467-494.

MUÑIZ CACHÓN, Carmen. 1998. “La lingüística en la traducción”. *Livius*, (12), 141-162.

<https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/6572/La%20lingü%C3%ADstica%20en%20la%20traducci%C3%B3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

PONCE MÁRQUEZ, Nuria. 2007. “El apasionante mundo del traductor como eslabón invisible entre las lenguas y culturas”. *Tonos Digital*, (13).

https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/tritonos_B_nuria%20Ponce.htm.

RICOEUR, Paul. 2004. *Sobre la traducción*. Traducción y prólogo por Patricia Wilson. Buenos Aires: Paidós.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. 1981. *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América y la Doctrina Cristiana en lengua mexicana de 1553*. México: Seminario de Cultura Mexicana.

VAN ACKER, Geertrui. 1995. “Dos alfabetos amerindios nacidos del diálogo entre dos mundos”. *Amerindia: Revue d’ethnolinguistique amérindienne*, 19–20, 403–20.

WIMMER, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. En Sup-Infor, Éditions sur Supports Informatiques. <https://www.malinal.net/nahuatl.page.html>.

YUNES VINKE, Estefanía. 2018. “La *Doctrina christiana en lengua mexicana* de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”. *Estudios de Historia Novohispana*, 59, 118-147.

ZULUAGA, Alberto. 1999. “Traductología y fraseología”. *Paremia*, (8), 537-549.

https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/008/085_zuluaga.pdf

Este dossier se terminó de editar electrónicamente en
enero del año 2024 en Cholula, Puebla

