



REVISTA MULTIDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS FRANCISCANOS



El significado de la evangelización en la
Nueva España desde la perspectiva actual



REVISTA MULTIDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS FRANCISCANOS

El significado de la evangelización en la
Nueva España desde la perspectiva actual

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

AÑO 1 NO. 2

ISSN: 2992-8346

Revista semestral

Título de la edición original: *Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos*

Número 2 “El significado de la evangelización en la Nueva España desde la perspectiva actual”

ISSN: 2992-8346

Director: Francisco Morales Valerio (OFM)

Editora: Pilar Máynez (UNAM)

Editora asociada: Lucero Pacheco (UNAM)

Diseño de portada: César Cabrera Nava

Imagen de portada: *Retablo mayor: detalle de San Diego de Alcalá jalando de una mano a la india Jacoba* (Parroquia San Diego Metepec, Tlaxcala). Colección de Pintura del Banco Nacional de México.

© EDICIÓN 2024

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

Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos, Año 1, No. 2, septiembre 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://rmefranciscanos.com>, 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, 27 de septiembre de 2024.

Editado en México

ÍNDICE

	Pág
Palabras preliminares.....	7
Artículos	
La <i>forma vitae</i> franciscana y los primeros evangelizadores de México..... <i>Fray Efrén Balleño</i>	8
1524: Franciscanos e indígenas en un diálogo problemático..... <i>Verónica Murillo Gallegos</i>	48
Una propuesta de traducción del capítulo 24 del Libro doce del <i>Códice florentino</i>: la noche triste de Cortés o la noche victoriosa de Cuitláhuac..... <i>Mauro Alberto Mendoza Posadas</i>	69
Estrategias de representación en el drama <i>El juicio final</i> <i>Julián Saldierna Rangel</i>	83
Representaciones franciscanas en el arte plástico del México novohispano..... <i>Ana Balderas García</i>	96

PALABRAS PRELIMINARES

El segundo número del primer año correspondiente a la *Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos* está conformado por cinco artículos, una nota y un archivo multimedia. Abre con un texto que expone a detalle el significado de la evangelización a partir del arribo de los doce primeros frailes franciscanos con los que comienzan sistemáticamente los trabajos de adoctrinamiento en la zona central de Mesoamérica. Le siguen otros dos apartados que abordan las implicaciones lingüísticas y traductológicas, originadas en el proceso de conversión religiosa y por el intercambio comunicativo entre los habitantes originarios y los europeos durante una de sus más importantes contiendas bélicas referida en el *Códice florentino* de fray Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas. Los últimos artículos ofrecen el análisis de una de las obras emblemáticas de la evangelización, así como varias representaciones franciscanas en la pintura y escultura del México novohispano que se encuentran actualmente en diferentes templos y repositorios. Cierra este número una nota relativa a los materiales que custodia uno de los acervos bibliográficos franciscanos y un archivo multimedia sobre la evangelización fundante, los cuales se pueden consultar en el sitio electrónico de esta publicación.

Pilar Máynez
Editora

LA FORMA VITAE FRANCISCANA Y LOS PRIMEROS EVANGELIZADORES DE MÉXICO

Fray Efrén Balleño (OFM)¹
Provincia del Santo Evangelio de México

Recepción: 03/06/2024
Aceptación: 06/07/ 2024

Resumen: Quienes arribaron en el siglo XV –luego de haber zarpado de España y atravesado el océano para llegar a tierras americanas–, eran cristianos, pero no todos iban impulsados por el mismo interés. La mayor parte de ellos veían aquel viaje como la oportunidad de adquirir riquezas y prestigio, sin reparar en el destino de los habitantes del suelo al que llegaban. Los religiosos, en cambio, veían la nueva tierra como el campo preparado por Dios en el que se debía dilatar su Iglesia. Ellos valoraban los acontecimientos desde su fe de cristianos² y desde su compromiso como religiosos.³ Para ellos, los habitantes del Nuevo Mundo no son simplemente nuevos “súbditos” o “vasallos” del rey de España, sino ánimas⁴ que Dios ha puesto en manos del soberano para que sean incorporadas a la Iglesia y puedan así salvarse.

Palabras clave: Fe, evangelización, providencialismo, Nuevo Mundo, frailes menores, Los Doce

Abstract: Those who arrived in the 15th century –after having set sail from Spain and crossed the ocean to reach American lands–, were Christians, but not all of them were driven by the same interest. Most of them saw that journey as an opportunity to acquire wealth and prestige, without considering the fate of the inhabitants of the land they reached. The religious, on the other hand, saw the new land as the field prepared by God in which his Church should expand. They evaluated the events from their faith as Christians and from their commitment as religious. For them, the

1. Efrén Balleño Sánchez. Guardián del templo de San Francisco el Grande en la Ciudad de México. Vicepresidente de la Asociación “Estudios Franciscanos en Humanidades fray Bernardino de Sahagún”. Tiene una Maestría en Historia del Cristianismo por la Universidad de Estrasburgo y un Doctorado en Espiritualidad Franciscana en Roma.

2. “Pues llegado el tiempo por nuestro Señor ordenado, dice Sahagún, para manifestar y traer al gremio de su yglesia esta muchedumbre de gentes, reynos y naciones, cerca de los años mil y quinientos, puso en el corazón a la gente española que viniese a descubrir por el mar oceáno hacia Occidentes” (Sahagún, *Colloquios*, Prol. 296).

3. En *Exhortación* de Zumárraga (el documento aparece sin fecha) a los religiosos de las órdenes mendicantes para que pasen a la Nueva España y ayuden a la conversión de los indígenas; les dice que si un soldado arriesga la vida por adquirir “gloria, nombre y fama perecederas, cuánto más deberá hacer un religioso por el nombre y gloria de Nuestro Señor Jesucristo”. El obispo insiste después en el compromiso que tienen como religiosos: “Y si a todos los cristianos incumbe tomar ese cargo, como quien emprende obra santa y pía, ciertamente que nosotros, hermanos carísimos, debemos abrazar tal trabajo, si queremos parecernos a nuestros patriarcas Francisco, Domingo Y demás, no tan solo en el nombre y hábito sino también en la vida y acciones” (Zumárraga, III. 81-82).

4. En carta de los franciscanos (México, 20 de noviembre de 1555) al Consejo de Indias, a propósito de la imposición del diezmo a los indígenas, dicen así: “Y pues la mano divina puso en el poder lo real de Vuestra Alteza tan gran multitud de ánimas por su preciosa sangre redimidas...” (Motolinía, *Epistolario*, 181).

inhabitants of the New World are not simply new “subjects” or “vassals” of the King of Spain, but souls that God has placed in the hands of the sovereign so that they can be incorporated into the Church and thus be saved.

Keywords: Faith, evangelization, providentialism, New World, friars minor, the Twelve

1. El punto de partida: la fe

La incorporación de los habitantes del Nuevo Mundo a la Iglesia representó una tarea importante en sí,⁵ que implicaba en quienes la emprendían estar bien cimentados en la fe, pues exigía dejar la propia patria para ir a vivir y morir en una tierra extraña, impulsados por el solo deseo, a ejemplo de Cristo, de “buscar la honra de Dios su Padre y la salud de las almas perdidas”,⁶ como lo manifestaron Los Doce a los caciques y sacerdotes en las pláticas que sostuvieron con ellos al inicio de su trabajo evangelizador.⁷ En el fondo, el motivo era la “inspiración divina” de la que habla la Regla franciscana al referirse a “los que van entre sarracenos y otros infieles”.

Sólo, pues, a partir de la fe se puede entender y valorar debidamente la tarea realizada por aquel grupo de hermanos menores; “una de las mayores conquistas que desde el principio del mundo hasta aquí se han visto”, dice Mendieta,⁸ quien fue testigo de su esplendor y su debilitamiento. Y es que aquellos frailes, desde el inicio de su trabajo, estaban convencidos de que “la divina clemencia quiso que en el sonido del santo Evangelio esta tierra participase”.⁹ Seguros de esto y basados en su fe, no perderán de vista que su estancia en territorio de lo que será Nueva España no es casual, sino algo anhelado por Dios.

Pero aquellos franciscanos no vivían su fe en abstracto, sino en un terreno bien preciso con sus circunstancias que pedía de ellos apertura y adaptabilidad, lo cual siempre hicieron, sin perder jamás de vista la razón de su permanencia en las nuevas tierras.¹⁰ Pensemos, por ejemplo, en el pa-

5. Así lo hace ver Motolinía, comparando lo que sucedía en la primitiva Iglesia con “las primeras maravillas que Dios en estos gentiles comenzó a obrar” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 2, Preámbulo, 77).

6. Quiñones, *Instrucción*, 496.

7. “Después de que los frailes dieron a entender a los principales quién era la persona que los había enviado, el segundo fundamento –continúa Sahagún– fue darlos a entender que aquel summo monarca en embiarlos ni ellos en venir (de tan lexos tierra y con tan grandes peligros de la vida) no pretendían intereses ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas, que es la salvación dellas” (Sahagún, *Colloquios*, 298).

8. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. 11, 208.

9. “Así lo expresa fray Martín de Valencia y sus compañeros en carta al emperador, firmada en Cuautitlán, el 17 de noviembre de 1532” (Motolinía, *Epistolario*, 91).

10. Claramente lo expresa fray Miguel de Navarro en su *Relación* de 1567: “Porque es presupuesto cierto, que los religiosos de esta Orden no deseamos ni querríamos pretender otra cosa sino que nuestro trabajo y ocupación se mida y emplee de tal manera que nuestra santa fe católica sea más ampliada y ensalzada, y la Majestad del Rey nuestro señor sea más servido, y las animas más aprovechadas” (*Cartas de religiosos*, 54).

pel fundamental que en aquella empresa jugaba la corona española con todos sus intereses políticos y económicos, y, sin embargo, los hermanos menores supieron encontrar siempre la fórmula que les permitió conjugar su fe y libertad evangélica de anuncio y denuncia¹¹ con el respeto y obediencia a sus soberanos terrenos.¹²

Será, pues, desde la óptica de la fe que los frailes verán y juzgarán los acontecimientos del Nuevo Mundo en el que se encontrarán. Para ellos todo ha sido previamente dispuesto por Dios,¹³ es providencial, inclusive el descubrimiento del continente.¹⁴ La conquista de aquellas tierras es vista como recompensa a los Reyes Católicos por su trabajo en favor de la religión cristiana.¹⁵ La destrucción del imperio mexicana por parte de los españoles¹⁶ y, sobre todo, la caída de su capital,¹⁷ Tenochtitlan, son vistas también desde esta perspectiva providencialista, pues para los frailes la conquista militar abrió las puertas a la evangelización,¹⁸ que la justificaba.

Así pues, confiados en la providencia divina,¹⁹ y sabedores de que no les abandonaría, se

11. En carta a Felipe II (México, 26 de agosto de 1564), a propósito del aumento de los tributos, con lo cual los indígenas iban a ser los más afectados, el Provincial y Definidores le hacen ver que, en conciencia, sienten la obligación de darle aviso de lo que ellos consideran “manifiesta ofensa a Dios Nuestro Señor; y danla razón de su proceder: Porque no se nos diga en el día del temeroso y último juicio *vae vobis quia tacuistis*” (*Códice Mendieta*, I, 29).

12. De este modo se expresa fray Juan Mansilla en carta a Felipe II (México, 30 de marzo de 1567), en su Consejo de Indias sobre varios asuntos tocantes a los indios de la Nueva España: “La obligacion que tenemos a ser leales a nuestro Dios y a vuestra alteza me da atrevimiento para escrebir esta, para hazer saber a vuestra alteza algunas cosas que es menester que se ponga remedio en ellas” (Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*, Apéndices, 260).

13. Parece ser que este modo de ver las cosas no era sólo de los religiosos, pues cuenta Bernal Díaz del Castillo que, estando en Tacuba, un día fray Pedro Melgarejo (capellán de los conquistadores) y el tesorero Alderete subieron a un “cu” (templo azteca). Desde la altura en que estaban podían disfrutar de un hermoso panorama: la gran ciudad de Tenochtitlan en medio del lago y las numerosas canoas que surcaban sus aguas. Ante tal espectáculo, dijeron que “nuestra venida en esta Nueva España que no era cosa de hombres humanos, sino que la gran misericordia de Dios es que no tenía y amparaba” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 145, 223).

14. Refiriéndose al descubrimiento del Nuevo Mundo, dice Mendieta: “No fue casual sino misterioso, ordenado por la sabiduría y bondad divina para la conversión y salvación de los naturales” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 4, cap. 45, 553).

15. Cf. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 1, cap. 2, 17.

16. Dice así Sahagún: “Vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo, en el capítulo 5o: yo haré que vengan sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa, codiciossima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios. Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes” (Sahagún, *Historia general*, Pról. 18).

17. Según Motolinía, “Dios entregó la gran ciudad en las manos de los suyos, por los muy grandes pecados y abominables cosas que en ella se cometían” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 3, cap. 8, 152).

18. Dicen así los franciscanos, en su citada carta al emperador (Cuautitlán, 17 de noviembre de 1532): “Los naturales aún no habían bien acabado de recibir los estragos y heridas en sus cuerpos, por vuestros vasallos en la guerra, cuando sintieron la salud de sus almas aplicada por ministerio de vuestros capellanes” (Motolinía, *Epistolario*, 91).

19. “Y confiados que el todopoderoso, como para obra suya, daría el favor y gracia necesaria como medios para efectuar lo que tenía predestinado, nos repartimos por las provincias más populosas” (Motolinía, *Epistolario*, 92).

lanzaron a su trabajo evangelizador, con la seguridad de que para llevar a cabo aquella empresa sin igual²⁰ habían sido escogidos, ellos, los hermanos menores, no por casualidad, sino porque así había sido previsto por Dios varios siglos antes,²¹ como claramente lo expresa Motolinía,²² uno de Los Doce. Dios, pues, fue disponiendo de tal manera las cosas que a ellos sólo tocaba permanecer en constante disposición a la acción del Espíritu Santo,²³ y eso es precisamente lo que harían aquellos frailes en tierras mexicanas.

1.1 La tarea encomendada

Claro está que los frailes no llegaron a México buscando inmediatamente los modos en que podían mantener y reforzar los fundamentos de su “forma de vida”; eso se fue dando de una manera espontánea mientras realizaban la tarea que se les había encomendado: el anuncio del Evangelio a aquellas gentes y su incorporación a la Iglesia; un trabajo “espiritual” encaminado principalmente a la salvación de las “ánimas” de los infieles, pero que en modo alguno estaba desconectado de otras actividades de carácter “temporal”.

Los mismos documentos que los primeros misioneros habían recibido en la Península, antes de partir a su destino, señalan claramente su tarea. En su breve *Exponi nobis*, el papa Adriano VI dice que los que se trasladan a las Indias van a predicar la fe, razón por la que les concede *omnimodam auctoritatem* en todo aquello que juzguen oportuno y conveniente para la conversión de

20. Así lo dice uno de los que más trabajó en aquella empresa: “Después de la primitiva yglesia acá no ha hecho en el mundo nuestro Señor Dios cosa tan señalada como es la conversión de los gentiles que ha hecho en estos nuestros tiempos en estas yndias del mar océano” (Sahagún, *Colloquios*, 296).

21. Me pregunto si Los Doce, o alguno de ellos (Motolinía), conocieron aquel pasaje de las primitivas biografías de San Francisco que habla de su encuentro con el cardenal Hugolino en Florencia, después del Capítulo general de 1217. En esa ocasión, San Francisco, con espíritu profético, habría dicho al cardenal: “Señor, ¿creéis que el Señor ha suscitado esta familia para que envíe hermanos por el bien de estas provincias? Os digo en verdad que el Señor ha elegido y enviado a los hermanos por el bien y salvación de las almas de todos los hombres del mundo; y no solamente serán recibidos en tierras de cristianos, sino también de paganos; y ganarán muchas almas” (EP 65h: 743).

22. “Verdaderamente se puede decir que Dios le tenía (a San Francisco) guardada la conversión de estos indios... y por lo que aquí digo, y por lo que he visto, barrunto y aún creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el monte Alverna, que mientras San Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, adonde se tiene de extender y ensanchar mucho su sacra religión. Y digo que San Francisco, padre de mucha gente, supo de este día” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 3, cap. 1, 118).

23. Dice Mendieta que cuando se trató de enseñar a los indios la gramática, para que “entendiesen en alguna manera lo que contiene la sagrada Escritura, y los libros de los sagrados doctores, tanto los maestros como los discípulos desmayaban por ser muy poco lo que aprovechaban; los frailes entonces pidieron el auxilio divino y así cuando plugo al Espíritu Santo (que es el verdadero maestro de todas las artes y ciencias) de abrirles los entendimientos, vieron la puerta que el Señor les abría, y hallaron términos de nuevos compuestos, por donde con facilidad se pudieron declarar y dar a entender las reglas de la gramática” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 4, cap. 14, 413).

los indígenas.²⁴ Se trata, pues, de una misión que se cumplirá en nombre de la Iglesia, ya que es la autoridad suprema de la misma, el romano pontífice, quien los enviaba por medio de su Ministro General, como claramente lo dice Quiñones²⁵ en la *Obediencia* que dio a Los Doce.

Eran enviados, por tanto, a liberar las almas de aquellas gentes del dominio de satanás para hacerlos militar bajo el signo de la cruz y someterlos al suave yugo de Cristo;²⁶ tarea cien por ciento eclesial que les permitía vivir de modo sin igual desde los preceptos de su regla. Con el paso de los años, algunos de ellos comenzaron a ver también aquella tarea como una manera de recuperar los miles de católicos que en Europa iba ganando el protestantismo;²⁷ interpretación providencialista, ciertamente, pero siempre desde la perspectiva de la fe.

1.2 Una “forma de vida” de múltiples facetas

Ahora bien, el trabajo de aquellos frailes en tierras mexicanas iba a poner también de manifiesto algunas de las características de su forma de vida, tanto a nivel individual como de fraternidad; forma de vida que en el caso de los franciscanos queda condensada en el “seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo”; lo que deja un amplio margen de posibilidades a la manifestación del propio carisma personal, margen que el mismo San Francisco no quiso limitar²⁸ y que queda patente en la diversidad de personalidades que pasaron a la evangelización de los mexicanos.

Entre los hermanos menores llegados al territorio del caído imperio azteca se cuentan profesores universitarios, como fray Juan de Tecto;²⁹ egresados de las universidades que en aquel tiempo

24. El Breve *Exponi nobis fecisti* fue otorgado por el papa Adriano VI a Fr. Francisco de los Ángeles Quiñones y a Fr. Juan Glapión; está fechado en Zaragoza el 9 de mayo de 1522. Puede verse en: *América Pontificia*, I, 167-169.

25. “Soys enbiados a esta santa obra por el merito de la santa obediencia. Y no solamente mya, en quanto vicario de Sant Francisco y Ministro General, pero su santidad por un breve a my dirigido dize, que los que yo señalare el mismo los enbia auctoritate apostolica como vicario de Christo” (Quiñones, *Instrucción*, 498).

26. Cf. Quiñones, *Obediencia*, 495.

27. Así lo pensaban, entre otros, Sahagún y Mendieta. Dice el primero: “Cierto parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia” (Sahagún, *Historia general*, Prol. 19). Mendieta, por su parte, dice que el descubrimiento y evangelización del Nuevo Mundo sirvió para que se “restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. 1, 174).

28. Para el fundador de la orden de los hermanos menores no hay un patrón externo al que todos los candidatos se deban sujetar. Dejando siempre a salvo lo fundamental, el amor a Dios y al prójimo, deja un margen muy grande de libertad a la iniciativa personal, en orden a la vivencia y manifestación del carisma franciscano. Así, por ejemplo, los que ingresaban a la orden seguían ejercitando el oficio que sabían antes de pertenecer a la misma, siempre que no “fuera contra la salud del alma y pudiera ejercitarse decorosamente” (RN3 7, 3: 96).

29. De este fraile, dice Mendieta: “leyó santa teología, antes que pasase a las Indias, catorce años en la Universidad de París” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 17, 606).

eran de renombre: París³⁰ y Salamanca;³¹ quienes por diversas circunstancias sólo habían frecuentado las aulas universitarias durante algún tiempo;³² hombres que por vestir el hábito franciscano habían renunciado a los privilegios de la nobleza, como fray Jacobo de Testera³³ y fray Cristóbal de Zamora;³⁴ sacerdotes del clero secular quienes, rechazando un buen porvenir, se habían hecho frailes;³⁵ antiguos conquistadores que habían cambiado las armas por el pobre sayal, como fray Jacinto de San Francisco;³⁶ personas hábiles para todo tipo de artes y oficios,³⁷ hombres acostumbrados al rudo trabajo del campo,³⁸ pueblerinos de vida simple y transparente;³⁹ y gente más que madura, como fray Francisco Pedroso.⁴⁰

En esta variedad de linajes, cultura y caracteres es natural que algunos elementos de la forma de vida franciscana brillasen más que otros; no obstante, se van a mantener siempre algunas constantes (vida fraterna, mortificación, oración y pobreza), que son los pilares de la construcción a las que se fueron añadiendo otros que el clima benévolo de México fue despertando y haciendo florecer de nuevo en el añoso tronco del árbol franciscano. Fueron éstos el diálogo directo con los evangelizados, la preocupación por darles “cristiana policía”, defenderlos de la explotación y atropellos de los conquistadores, aprovechar para la liturgia cristiana algunos de sus usos religiosos, la cercanía humana que los vencidos necesitaban, encauzar la religiosidad de los indios hacia las devociones cristianas y otros.

30. Fray Juan Foher “era en París doctor en leyes antes que tomase el hábito” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 46, 677).

31. Fray Alonso de Herrero “estudió leyes, siendo mancebo, en la Universidad de Salamanca... saliendo docto en aquella facultad” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte.1, cap. 32, 641).

32. Fray Rodrigo de Bienvenida “no estudió más que latinidad en la Universidad de Salamanca” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 52, 700).

33. “Era natural de la ciudad de Bayona de Francia y de gente noble” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte.1, cap. 42).

34. “Hombre de claro linaje... llamábase en el hábito seglar D. Cristóbal Romero, y era mayorazgo y copero de la reina Doña Leonor, hermana del Emperador Carlos V” (Mendieta, *Historia Eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 32, 642).

35. Fray Antonio de San Juan “fue primero clérigo y arcipreste en tierra de Campos” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 49, 688).

36. Los indios lo llamaban cariñosamente fray Cintos; “éste fue conquistador de esta Nueva España en compañía del Marques del Valle” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 45, 675).

37. De fray Pedro de Gante, dice Mendieta: “Muy ingenioso para todas las buenas artes y oficios provechoso á la humana y cristiana policía” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 18, 608).

38. Fray Juan de Salvatierra era “labrador y hombre del campo” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 57, 719).

39. De fray Domingo de Areizaga, dice que Mendieta ingresó “siendo mozo de mucha simplicidad, como los hay y se crían en aquella tierra” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 55, 712).

40. “Vino de la provincia de los Ángeles –dice Mendieta– a esta de México ya viejo” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 32, 643).

1.3 La idoneidad de los evangelizadores

Ahora bien, para llevar a cabo la tarea que la Iglesia había encomendado a la orden se requerían hombres de probada virtud que, al mismo tiempo que anunciaran el Evangelio, pusieran de manifiesto, con su proceder, su forma de vida. Es decir, que se debía autorizar la salida hacia las nuevas tierras sólo de aquellos que se encontraran idóneos para ser enviados, como dice la segunda Regla.⁴¹ Pero resulta que en el caso de México, y también de toda la América española, el envío de misioneros no era asunto sólo de la orden, sino también de la Corona Española,⁴² la cual, a decir verdad, también se preocupó de que al Nuevo Mundo pasasen religiosos de vida ejemplar, pues el traslado de los mismos corría a cargo de la Real Hacienda.

El primero en señalar algunos requisitos a los evangelizadores del Nuevo Mundo fue el papa Alejandro VI en su llamada *Bula de donación*, en la que ordena, “mandamus, que los destinados a España sean hombres preparados y temerosos de Dios”.⁴³ De los que pasaron a México, con sus excepciones, se puede decir que todos cumplían con esos dos requisitos. Sin embargo, no era sólo el papa quien exigía estas cualidades en los misioneros, sino eran los mismos conquistadores, al menos en el caso de México, que pedían al rey “personas religiosas de buena vida y ejemplo”,⁴⁴ e incluso “religiosos franciscos de buena y santa vida”.⁴⁵

Los mismos franciscanos estaban convencidos de que la empresa que se les confiaba requería de personal calificado. Así lo entendió el Ministro General fray Francisco de los Ángeles Quiñones cuando en 1524 seleccionó a Los Doce primeros que debían pasar a México. Ocho años después, Nicolás Herborn, comisario general ultramontano, señalaba las cualidades de los misioneros y el método que debían usar en la conversión de los gentiles,⁴⁶ insistiendo en que el fraile que desease trasladarse al Nuevo Mundo como evangelizador debería estar adornado con los frutos del Espíritu

41. Cf. RB 12, 1-2.

42. En el envío de misioneros al Nuevo Mundo, el rey y su Consejo debían aprobar tanto la calidad como el número de los enviados; de tal modo que el que era enviado con autoridad regia, tenían ya por ese hecho la misión apostólica en sentido pleno (Cf. Aspurz, *Despertar misionero*, 246).

43. *Viros probos* –dice el papa– *et Deum timentes, doctos, peritos et expertos*. El texto de esta bula, la *Inter cetera*, dada por Alejandro VI el 3 de mayo de 1493, puede verse en: *América Pontificia*, I, 72-75.

44. En su cuarta *Carta de Relación al emperador Carlos V* (Tenustitlan, 15 de octubre de 1524), dice así el conquistador: “Todas las veces que a vuestra sacra majestad he escrito, he dicho a nuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para convertirse a nuestra santa fe católica y ser cristianos y he enviado a suplicar a vuestra majestad, proveer de personas religiosas de buena vida y el ejemplo” (Cortés, *Cartas*, 203).

45. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 171, 449.

46. *Scriptis* –dice el analista– *ad universas provincias suo regimine subjectas, sequentes litteras, in quibus qualitates in mittendis requirendas expresit, et methodum quandam in gentilium conversione observandam praescripsit* (AM, XVI, an. 1532, n. 309, 359).

y las cualidades humanas requeridas para una tal empresa.⁴⁷

Hacia mediados del siglo que nos ocupa, y ya en el mismo terreno de trabajo, Juan Focher, llegado dieciséis años después de Los Doce, basado fundamentalmente en el Evangelio y la doctrina de Juan Duns Escoto, volverá a tratar el tema de la idoneidad de los evangelizadores. Con base en Mt 5,13-16 y Lc 15,11- 32, dice que los predicadores del Evangelio deben ser “semejantes a la sal, por la santidad de vida; a la luz por la verdad de su doctrina, a la ciudad, por la piedad y protección paternas”.⁴⁸ Estos elementos ciertamente los reunía él en su persona,⁴⁹ pues no era sólo el intelectual el que hablaba, sino también el evangelizador quien se manifestaba:

“Quien como la sal –dice Focher– resplandeciere por su pureza de vida y estuviere adornado de hermosas virtudes habrá obtenido la primera condición de idoneidad evangélica”.⁵⁰ En cuanto a la segunda dice que el “que fuere luz por la claridad de su competencia científica, tendrá el segundo requisito de dicha idoneidad”.⁵¹ La santidad de vida y la verdad de la doctrina son el preámbulo del tercer requisito, pues estas “terminarán por atraer a la fe al gentil, a quien como a hijo pródigo que vuelve a su padre y verdadero Dios, lo recibirá el predicador, en nombre de Dios, con un abrazo paternal y lo tomará bajo su protección como una ciudad segura de refugio”.⁵² Focher concluye su reflexión diciendo: “Estas tres cualidades de vida, veracidad de doctrina, y

47. *Hunc spiritum esse modestum, humanum, suavem, certum, stabilem, securum, omnes prospicere, benefacere, ac bene mereri de omnibus. Si quem jam videritis iis dotibus insignem, eum bono animo, ac conscientia ad Indos convertendos mittite* (N. Herborn, “Epitome convertendi gentes ad fidem catholicam adeoque ad ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam”, AM, XVI, an. 1532, n. 313, 362).

48. Focher, *Itinerario*, Pte. 1, cap. 3, 25-26.

49. “Cuando vino a esta tierra –dice Mendieta– aprendió la Lengua mexicana en muy pocos días y compuso un arte en ella, y la ejerció confesando y predicando” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Trat. 1, cap. 46, 678).

50. Focher, *Itinerario*, Pte. 1, cap. 3, 27.

51. A modo de explicación, Focher asienta este principio: “Quienquiera que sea, está obligado a tener aquellos conocimientos, sin los cuales no puede ejercer debidamente su oficio; de donde deduce que tampoco asume sin grave culpa en ministerio de convertir infieles o la tarea fieles quien espiritual de los carece de la ciencia necesaria debidamente dichos oficios”; y añade que “es culpable para ejercer no sólo él sino también interesado dicho cargo” (Focher, *Itinerario*, Pte. 1. Cap. 3, 38-29). Doctrina que está en total consonancia con lo que San Francisco pide a los que van “entre sarracenos y otros infieles”. Al respecto debe tenerse en cuenta que ya desde 1231, sobre todo en Bolonia, Oxford y París, se creaban en la orden los primeros *Studia*, que posteriormente fueron organizados en “preparatorios” o “particulares”, “solemnes” y “generales”. Cada Provincia debía contar con un estudio preparatorio y un solemne; el primero servía de preparación (de ahí su nombre) al estudio de la teología. Los estudios generales estaban reservados a los frailes de todas las provincias que desearan ampliar su formación teológica. Varios de estos estudios generales estuvieron incorporados a las universidades (Cf. Iriarte, *Historia Franciscana*, 187-193). Al tiempo que nos ocupa, en Congregación general de 1226 se había dispuesto: *Ordinatur etiam, quod in omni natione tam de Cismontanis, quam de Ultramontanis Studium Generale Fratrum habeantur*; insistiendo además en este importante aspecto de la espiritualidad franciscana: *Et invigilent Commissarii Generales, & Ministri Provinciales, in quorum Provinciis studia ipsa sunt assignata, ut taliter profectui studentium insistant, quod Religiosorum spiritum non permittant studiis litteris extingui*. (De Gubernatis, *Orbis Seraphicus*, III (1684) 267).

52. Focher, *Itinerario*, Pte. 1, cap. 3, 29-30.

piEDAD paterna, constituyen, pues idóneo ministro del evangelio, con tal que posea también la fe, la esperanza y la caridad”.⁵³ He aquí resumida la posición franciscana con respecto a la idoneidad de los evangelizadores.

2. Los iniciadores de la evangelización

Había pasado ya más de veinte años de la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, cuando en 1519 Hernán Cortés, al frente de un grupo de naves, desembarcó en la isla de Cozumel; costeando la Península de Yucatán, llegó a Veracruz. De allí comenzó su ascenso hacia el altiplano mexicano. Dos años después, el 13 de agosto de 1531, el conquistador y sus hombres lograron vencer la tenaz resistencia que los mexicanos, capitaneados por el aguerrido Cuauhtémoc, le presentaron, y la capital del imperio mexicana estaba en sus manos.

En los años previos a la toma de Tenochtitlan y en el primero posterior a la misma, no se puede hablar de una actividad propiamente evangelizadora por parte de los franciscanos,⁵⁴ ya que como capellanes de los conquistadores,⁵⁵ era bien poco lo que podían hacer. Los dos hermanos menores⁵⁶ que desempeñaron ese papel se unieron después a los flamencos y a Los Doce⁵⁷ cuando

53. Focher, *Itinerario*, Pte. 1, cap. 3, 30.

54. Refiriéndose a los primeros frailes franciscanos que pisaron tierras mexicanas y al poco o nulo trabajo evangelizador entre los indígenas, dice Motolinía: “Y aunque en el principio entre los españoles vinieron frailes de San Francisco, o por venir de dos en dos, o por el embarazo que con las guerras tenían, no hicieron caso de ellos” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 3, cap. 1, 115).

55. Es Mendieta quien nos da noticia de la actividad de estos frailes: “Los otros dos frailes de las islas andaban en compañía de los españoles, sirviéndoles de capellanes” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib.3, cap. 14, 215).

56. De los dos franciscanos que estaban en México antes de la llegada de los tres flamencos, uno era fray Diego Altamirano, familiar del conquistador, quien en su quinta carta de relación (3 de septiembre de 1526), dice: “Llegó al puerto de aquella villa de Trujillo el navío que yo había enviado a esta Nueva España, y en él un primo mío, fraile de la orden de San Francisco, que se dice Fray Diego Altamirano” (Cortés, *Cartas*, 272). A este mismo se refiere el soldado cronista, al relatar los disturbios que se dieron en la Ciudad de México durante la ausencia de Cortés, subrayando el papel que aquel fraile desempeñó: “Acordaron de ir a rogar a los frailes franciscos que diesen licencia a fray Diego Altamirano que en un navío que le tenían presto y abastecido y con buena compañía fuese a Trujillo y que hiciese venir a Cortés, porque este religioso era su pariente y hombre que antes que se metiese a fraile había sido soldado, hombre de guerra, y sabía de negocios, y los frailes lo habían por bien, y fray Diego Altamirano, que lo tenía en voluntad” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 189, 500).

El otro, Fray Pedro Melgarejo, observó una conducta poco edificante, como lo dice el cronista: “Y vino un fraile de San Francisco que se decía fray Pedro Melgarejo de Urrea, natural de Sevilla, que trajo unas bulas de Señor San Pedro, y con ellas nos componía si algo éramos en cargo en las guerras en que andábamos; por manera que en pocos meses el fraile fue rico y compuesto a Castilla” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 43, 310); pero que con su buen hablar ayudaba a la reconciliación entre los conquistadores, como cuando la desavenencia entre Pedro de Alvarado y Cristóbal de Olid en Texcoco: “Lo hicieron saber a Cortés, y luego envió en posta a fray Pedro Melgarejo y al capitán Luis Marín y escribió a los capitanes y a todos nosotros reprendiéndonos por la cuestión, y como llegaron nos hicieron amigos” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 150, 333).

57. Esto es al menos lo que se desprende de la noticia que nos da Motolinía: “Porque luego que los frailes llegaron a

comenzaron su tarea evangelizadora, pero parece ser que no permanecieron mucho tiempo en el campo de misión, porque no se vuelve a hablar de ellos.

2.1 Los tres flamencos

El 12 de mayo de 1522 el Ministro General de los hermanos menores, fray Pablo de Soncino, envió una carta circular a todas las Provincias de Orden en la que exhortaba y concedía licencia a cualesquiera de los frailes que voluntariamente quisiesen pasar a la evangelización del Nuevo Mundo.⁵⁸ El llamado comenzó a tener respuesta ese mismo año y, entre tantos otros que solicitaron ir a la Nueva España, los primeros fueron tres hermanos menores de Flandes, quienes se apresuraron a llevar a la práctica su deseo. Los nombres de esos pioneros eran: Juan de Aora (Johann van den Auwera), Juan de Tecto (Johann Dekkers) y Pedro de Gante⁵⁹ (Pierre de Gand); sacerdotes los dos primeros y no clérigo el tercero.

Este primer grupo de misioneros, pues, se formó en Flandes, la actual Bélgica,⁶⁰ de ahí se trasladaron a España, donde comenzaron a organizar su viaje. Cuando estuvo todo preparado iniciaron su camino en dirección de México. Habiendo salido de España el 10 de mayo de 1523, arribaron a Veracruz el 13 de agosto de ese mismo año.⁶¹ Después fueron recibidos en Texcoco,⁶²

México dende a en quince dias, tuvieron capitulo y se repartieron los doce frailes y otros cinco que estaban en México. Todos estos diez y siete fueron repartidos en las principales provincias de esta tierra” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 3, cap. 1, 115-116).

58. A petición del emperador Carlos V, y lamentándose de que en aquel extenso territorio hubiese tan pocos operarios, dice así en su circular: *Itaque omnes et singulos Patres et Fratres, cujus cunque conditionis, satatus dignitatis, aut officii, etiam Generalis Comisariatatus seu Ministeriatatus, qui se ad hoc ipsum voluntarios offerenet paratos... quibus et omnem meam in utroque foro conferens auctoritatem* (AM, XVI, an. 1522, n. 138, 159).

59. El analista lo registró de este modo: *Utraque hac potestate fultus Carolus, statim delegit, paratosque invenit tres sibi, Gandavi nato et educato, a virtute notissimos, Joannem de Tecto, quandam Guardianus Gandavensem Joannes de Aora, sacerdotem et Petrum de Mura, laicum, dictum de Gant (sive quod Gandavi natus, ut vult Sedulius, sive ibidem educatus aut diu commoratus esset, et quidem in villa de Yguem ortum narrat Turrecremata) qui hoc ipso anno ad novae Hispaniae littora pervenerunt* (AM, XVI, an. 1522, n. 139, 160).

60. Mendieta, quien nos da los nombres de esos pioneros y también las circunstancias en las que fueron enviados, dice: “Solo tres flamencos tuvieron dicha de pasar en aquellos principios, y de ser los primeros frailes que con espíritu de predicar la fe acá llegaron” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. 4, 187).

61. Es fray Pedro de Gante quien nos da noticias de este viaje y de su llegada a México, en carta del 27 de junio de 1529, escrita en el convento de San Francisco: “Allí (en España) nos embarcamos de nuevo o por última vez el 1 de mayo de 1523, y aportamos a Villenque (Villa Rica de la Vera Cruz) el 13 de agosto, de donde vinimos a México” (Gante, *Cartas*, 16).

62. En la misma carta fray Pedro nos informa de su estancia (junto con sus dos compañeros) en la ciudad de Texcoco: “De allí pase a otra provincia llamada Techcucu, en la cual moré tres años y medio” (Gante, *Cartas*, 16). Información ampliada por Mendieta: “Se fueron á Tezcucu donde uno de los principales indios los acogió, y les dió algunos niños hijos y parientes suyos que le pidieron para enseñarlos. Y en esto comenzaban á ocuparse, y coger algunos vocablos de la lengua mexicana, cuando llegaron Los Doce” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. 14, 215).

donde comenzaron su tarea evangelizadora.

Allí, las dos actividades principales a las que se dedicaron los tres frailes belgas fueron la instrucción de los jovencitos texcocanos, hijos de los indios principales de la ciudad, y el aprendizaje de la lengua, actividad esta última a la que se abocaron con verdadero entusiasmo y a la que dedicaron la mayor parte de su tiempo. Lo interesante es que estos pioneros de la evangelización no consideraban aquella actividad como tiempo perdido, aun cuando siguieran en pie los ídolos, pues lo importante de ese primer período no era destruir, sino acercarse a los que iban a ser cristianizados,⁶³ y qué mejor modo de hacerlo que esforzarse por dominar el medio que les permitiría entrar en contacto directo con los que pretendían adoctrinar.

En eso se ocuparon, pues, los flamencos durante los primeros meses de su estancia en tierras mexicanas; así que al año siguiente, cuando llegaron Los Doce y pasaron a Texcoco para entrevistarse con ellos, viendo los recién llegados que los templos del lugar permanecían en pie y que los indios seguían practicando sus idolatrías, “preguntaron á este padre Fr. Juan de Tecto y á sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué se entendían. A lo cual el Fr. Juan de Tecto respondió: ‘Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín’, llamando teología á la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar”.⁶⁴ No tardaron mucho Los Doce en entender la respuesta que el sabio flamenco les había dado.

Es extraordinaria la manera en la que estos tres frailes ven la evangelización, pues se sitúan exactamente en la perspectiva de la regla franciscana de no apresurar la predicación de la doctrina o la administración de los sacramentos, sino partir del contacto humano y qué mejor manera de iniciarlo que aprendiendo la lengua de aquellos a los que se pretende hacer cristianos. La observación de Mendieta de que Fr. Juan de Tecto llamó “teología” a la lengua de los indios es en sí significativa, porque deja ver claramente la sensibilidad de aquel fraile y sus compañeros; sensibilidad que les permitió apreciar adecuadamente los valores que en los indígenas veían e iniciar en aquella

63. Esta actitud de los belgas era el resultado de su preparación humanística, recibida en su natal Flandes. Allí habían recibido fuerte influencia de los Hermanos de la vida común, los cuales habían introducido nuevos métodos pedagógicos en sus escuelas, desde principios del siglo XV; introdujeron también en sus escuelas-internados la nueva pedagogía humanista del aprendizaje de una segunda lengua, el principio de la enseñanza mutua en sus clases por grados, las “collationes” o consejos exhortativos a los alumnos; pusieron gran énfasis en la mnemotecnia y en la retórica (sermones); usaron también el teatro escolar como catequesis de la fe, letras y moral; propiciaron el encuentro entre maestro y alumno. A nivel espiritual, dieron importancia al corazón mediante ejercicios de piedad; promovieron un cristocentrismo y un voluntarismo de origen franciscano, junto con la imitación de Cristo; fomentaron la lectura de la literatura devocional en la lengua del pueblo, con una adaptación del vocabulario a la lengua autóctona (Cf. P. Debongie “Devotion Moderne”, *Dictionnaire de Spiritualité*, III (París 1957) 727-747; M. Dortel-Claudot-A. Deblaere, “Fratelli della Vita Comune”, *Dizionario degli Istituti*, IV [Roma 1977] 754-762).

64. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 17, 606.

tierra lo que en nuestros días se llama “inculturación”.⁶⁵

La otra actividad de los flamencos, la instrucción a los hijos de los indios principales (enseñarles a leer, escribir y la doctrina cristiana) se iba a convertir en actividad fundamental de los evangelizadores,⁶⁶ sobre todo del único que sobrevivió a los tres, fray Pedro de Gante,⁶⁷ “quien fue el primero que en esta Nueva España enseñó á leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana, primeramente en Tezcucó á algunos hijos de los principales, antes de que viniesen Los Doce, y después en México, donde residió cuasi toda su vida”.⁶⁸ Esta tarea de Gante, claro está, no era nueva para los franciscanos, pero sí es de notar que él le había dedicado toda su vida.

Estos tres pioneros del Evangelio en México trabajaron con verdadero ardor seráfico en la conversión de los naturales; desafortunadamente dos de ellos, los sacerdotes, murieron pronto. De acuerdo a la información que nos proporciona su paisano fray Pedro, acompañaron a Cortés en su expedición a Honduras y allá murieron.⁶⁹ Mendieta en cambio dice que sólo el de Tecto acompañó a Cortés,⁷⁰ mientras que el de Aora habría muerto en Texcoco.⁷¹ En todo caso, el espíritu que dis-

65. En fray Pedro de Gante esta “inculturación” fue tal que seis años más tarde, cuando escribió a los frailes de su Provincia y a sus parientes, les decía (en la que tenemos como su primera carta): “Mucho había deseado escribiros desde esta tierra en que ahora vivimos; pero tiempo y memoria me faltan. 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” (Gante, *Cartas*, 11 - 12).

66. Es sumamente ilustrativo a este propósito el interesante estudio de G. Van Acker, “El humanismo cristiano en México: los tres flamencos”, *Historia de la evangelización*, 795-819. La autora hace ver cómo la actividad de fray Pedro de Gante abordó casi todos los tópicos de la educación: catecismos, ayudas visuales, teatro, danza, música, pintura, etc., que sirvieron no sólo para la formación humanística de los indígenas, sino también, y sobre todo, para su formación religiosa.

67. “Mi oficio –dice fray Pedro en su primera carta– es predicar y enseñar día y noche. En el día enseñé a leer, escribir y cantar: en la noche, doctrina cristiana y sermones” (Gante, *Cartas*, 16).

68. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 18, 608.

69. Desde su primera carta fray Pedro hace saber la muerte de sus dos compañeros: “Mis compañeros se fueron con el gobernador a otra tierra, donde murieron, habiendo padecido inmensos trabajos, por amor de Dios” (Gante, *Cartas*, 16). Información que ampliará en su segunda misiva (México, 31 de octubre de 1532), dirigida al emperador: “Los dichos fray Juan de Tecto y el otro sacerdote fueron con el Marqués del Valle don Hernando Cortés a cabo de Honduras, e a la vuelta a fallecieron con tormenta y trabajos del camino” (Gante, *Cartas*, 21). Y repetirá en la cuarta, escrita el 15 de febrero de 1552, dirigida también al emperador: “E fué Nuestro Señor servido de llevar al padre fray Joan de Teta y a el otro compañero, quasi luego como llegamos, porque murieron en el descubrimiento Honduras yendo con el marqués” (Gante, *Cartas*, 27).

70. “Y el fin de sus días fue que saliendo de México D. Hernando Cortés (que despues fué marques del Valle) á conquistar las Hibueras, cerca de Honduras, en el año de mil quinientos y veinte y cinco, llevó consigo á este siervo de Dios, porque no se hallaba sin su santa compañía, y él gustó mucho de ello, porque no menos deseo tenía de convertir almas á Dios. Y sucedió que yendo el marques contra el capitán Narváez (no era Narvaez, sir.o Cristóbal de Olid), que se le había alzado, faltaron los bastimentos de tal suerte, que mucha gente murió de hambre, y entre ellos el bendito Fr. Juan de Tecto; arrimándose á un árbol de pura flaqueza, dió allí el alma a Dios, que no fué pequeño género de martirio” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 7, 606-607).

71. “Estúvose con Fr. Pedro de Gante siempre en Tezcucó entendiendo en la doctrina y conversión de los naturales,

tinguió su trabajo evangelizador siguió vivo en fray Pedro de Gante, a quien con justicia se ha llamado el “primer educador de América”, no sólo por su preocupación de enseñar tantas cosas a los indígenas, sino también por el cariño con que lo hacía y el grande amor que a todos ellos les tuvo.⁷²

De Gante nos han quedado bastantes noticias, sobre todo las que nos da Mendieta. De acuerdo a los datos por él proporcionados sabemos que...

fray Pedro de Gante fue natural flamenco de la ciudad o villa de Iguen, de la provincia de Budarda. Fue también muy ingenioso para las buenas artes y oficios provechosos a la humana y cristiana policía. Compuso una doctrina bien copiosa y larga en lengua mexicana. Por humildad desechó y no hizo caso de tres licencias que le enviaron, para que fuese ordenado sacerdote, prefiriendo permanecer y quedar en su humilde vocación.

Murió en 1562 y los indígenas, a los que siempre se mantuvo muy cercano y tanto quiso, hicieron por el gran duelo.⁷³ Sin embargo, también quedó grabada en sus mentes y en sus corazones la figura del verdadero fraile menor.

2.2 *Los doce apóstoles de México*

En el envío de estos frailes a tierras mexicanas tuvo un papel de primer orden fray Francisco de los Ángeles Quiñones, a quien su nombramiento como sucesor de San Francisco le había impedido pasar al nuevo continente para trabajar en la evangelización,⁷⁴ así que después de asumir el

hasta que fué servido el Señor de llevarlo para sí dentro de pocos días. Su cuerpo fue depositado en la misma casa del señor que los había acogido, en una capilla adonde por entonces decían misa” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 17, 607).

72. “Que fué un verdadero educador el fundador de la primera escuela de América debe corroborarse diciéndolo de otro modo, para hacer todavía más visible su trascendental labor: No solamente lo fué porque entendió que ser educador es ser libertador de la ignorancia y de los apetitos y las pasiones... sino porque se hizo cargo de ello, mejor que por la inteligencia, por el amor y porque entendió... que nadie puede ser maestro si no es primero discípulo de sus educandos” (E. Chávez, *Pedro de Gante. El primero de los grandes educadores de América* [México 1943] 52-53).

73. Según Mendieta, fray Pedro también habría rechazado el arzobispado de México: “Mas todo esto tuvo el verdadero siervo de Cristo por estiércol y vanidad, solo por ganar á Cristo, humilde, queriendo antes permanecer y quedar en su humilde y primera vocación con que fue llamado al estado monástico” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 18, 607-611). Lo hago resaltar porque está en íntima conexión con lo que San Francisco quería de sus hermanos: que se mantuviesen en el primitivo estado de su vocación, en lo llano, es decir no aspirar a cargos en la Iglesia (Cf. 2 Cel 148: 315); y aún en los cargos que dentro de la Orden se tuviesen que desempeñar, no quería que se usasen títulos que denotasen supremacía: “Y nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores. Y lávense los pies el uno al otro” (RNB 6, 3: 96).

74. Fray Francisco de los Ángeles Quiñones fue elegido Ministro General de los hermanos menores en el Capítulo general de Zaragoza, el 23 de mayo de 1523. Ya antes, en 1521, junto con Juan Glapión, un fraile flamenco, confesor del emperador Carlos V, había intentado pasar a las Indias para anunciar el Evangelio, pero su elección como Comisario

generalato comenzó a organizar el grupo que debía partir a México. Los elegidos, de acuerdo a la lista que aparece en la Obediencia, fueron, aparte de fray Martín de Valencia: *Frati Francisco de Soto, frati Martino de la Coruña, frati Josepho de la Coruña, frati Johanni Xuarez, frati Antonio de Cibdad Rodrigo et frati Toribio de Benauente predicatoribus necnon et confesoribus eruditis et frati Garssie de Cisneros et frati Ludouico de Fuensalida predicatoribus atque frati Johanni de Ribas et frati Francisco Ximenez sacerdotibus fratribusque Andree de Cordoua et Bernardino de la Torre religiosi laycis devotis*.⁷⁵

Según el documento, de la Península salieron doce, aparte de fray Martín; sin embargo, se embarcaron sólo doce, incluido fray Martín. Fray José de la Coruña fue enviado a la corte por “ciertos despachos que habían de traer a las Indias”, no volvió a tiempo para el embarque y se quedó; y a última hora fray Juan de Palos sustituyó a fray Bernardino de la Torre.⁷⁶ Estos frailes son conocidos como “los doce apóstoles de México”, y con toda razón se les puede considerar los fundadores de la Iglesia en el continente y también como los plantadores de la orden en aquellas nuevas tierras. Ellos lo sabían y estaban conscientes de esa tarea que tanto la Iglesia⁷⁷ como su orden les encomendaba.

Los Doce se embarcaron en Sanlúcar de Barrameda el 25 de enero de 1524; a principios del mes siguiente llegaron a las Canarias y en una de las islas, la Gomera, se detuvieron unos días; de allí continuaron su travesía por espacio de veintisiete días hasta alcanzar Puerto Rico, de donde se hicieron nuevamente a la mar el 13 de marzo. Llegados a Santo Domingo, permanecieron en la isla por espacio de seis semanas. Continuando después su viaje llegaron a Cuba y desde allí, después de tomarse unos días de descanso, prosiguieron su viaje, hasta que el 13 de mayo de 1524 entraron al puerto de San Juan de Ulúa, en la Nueva España,⁷⁸ punto final de su destino.

General Ultramontano, el 18 de mayo de 1521, le había impedido llevar a cabo su propósito; lo que no disminuyó en absoluto su interés por la organización de la evangelización de México. La información puede ampliarse en: Meseguer, *Quiñones solicita facultades*, 311-338.

75. Quiñones, *Obediencia*, 491.

76. “Y el uno de los dos legos, por nombre Fr. Bernardino, parece que no fué digno de este apostolado, eligieron en su lugar, á semejanza de otro S. Matías, á otro hermano lego de aquella provincia del Andalucía, llamado Fr. Juan de Palos” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. III, cap. 11, 207). Sería este el único que no pertenecía a la Provincia de San Gabriel.

77. Al llegar a México y comenzar su trabajo, Los Doce hicieron saber a los principales a qué venían y quién los enviaba: “El modo de proceder que tuvieron da a entender estos apostólicos predicadores ser regidos por el Espíritu Santo; porque el primer fundamento que echaron de su doctrina fué darlos a entender que ellos venían embiados a los convertir a Dios, y que no se avían ellos entremetido en este negocio; y juntamente con esto los dieron a entender, qué persona era aquella que los avía embiado: conviene a saber: de suprema authoridad, sabiduría y sanctidad, y que era inmediato al Todopoderoso Dios y su Vicario” (Sahagún, *Colloquios*, 298).

78. “Vueltos á embarcar por quinta vez –dice Mendieta–, dieron consigo en el deseado puerto de San Juan de Ulúa, que es de la tierra firme de la Nueva España” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. 11, 208). Lógicamente, el espacio geográfico que actualmente ocupa México (Estados Unidos Mexicanos) no corresponde a la extensión de lo

Es indudable que los recién llegados a la Nueva España contaban con los talentos necesarios para poder realizar el trabajo que se les había encomendado. En lo que podríamos llamar el aspecto académico, el de su preparación intelectual, referida sobre todo a los clérigos, la *Obediencia* da a seis de ellos el título de “predicadores y también confesores doctos”, a otros dos el de “predicadores”, y a dos más sólo el de “sacerdotes”; a los dos no clérigos les llama “legos devotos”, lo cual quiere decir que tenían los conocimientos adecuados y contaban con la capacidad suficiente⁷⁹ para llevar a cabo el trabajo que la Iglesia y la orden les había encomendado.

Cabe señalar a este propósito que tres años antes de que Los Doce dejaran el Viejo Mundo, el *Capítulo general* de 1521, celebrado en Bolonia, se había pronunciado una vez más por la preparación de los frailes;⁸⁰ por lo que los “Estudios” en la orden no sólo eran centros de formación académica, sino que se daba especial importancia a la formación de predicadores; de ahí que a varios de Los Doce se les llame “predicadores y confesores”, sólo “predicadores” o, en palabras de Sahagún: “competentemente letrado”,⁸¹ que es el calificativo que él da a los componentes del grupo, reduciéndolo, como es lógico, a los sacerdotes; lo cual habla de la preparación que a nivel

que en aquel tiempo se llamaba Nueva España: “Llamo Nueva España –dice Motolinía– desde México a la tierra del Perú, y todo lo descubierto de aquella parte de la Nueva Galicia hacia el norte” (Motolinía, *Historia de los indios*, Trat. 1, cap. 3, 23).

79. Con excepción de fray Martín de Valencia y de fray Francisco de Soto, quienes a causa de su edad no supieron mucho de la lengua mexicana (Cf. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 7, 584; Lib. 5, Pte. 1, cap. 19, 611), los restantes componentes de este grupo la aprendieron muy bien, al punto de poder predicar en ella y escribir algunos tratados útiles para como Motolinía, fray Juan Ribas y fray Francisco Jiménez (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5 Pte. 1, cap. 23, 621; Lib. 5, Pte. 1, cap. 24, 625; Lib. 5, Pte. 1, cap. 25, 626).

80. Dice así esta disposición del Capítulo: *Item quod nullus studeant, promoveatur ad studium Logicae, vel Philosophiae, nisi steterit per triennium in Religione, & in illo triennio studeant, & addiscant Regulam, & eius declarationes, praesertim Nicolai Tertii, & Clementis Quinti, ut intelligant quantum importat professio sua* (*De Gubernatis, Orbis Seraphicus*, III (Roma 1684), 249). Con lo cual se pretendía, lógicamente, no sólo frailes el campo académico, sino también, y sobre todo, en el campo espiritual.

81. Fray Bernardino de Sahagún, llegado a México cinco años después de Los Doce, conoció a diez del grupo y nos ha dejado este precioso testimonio de ellos: “El que vino por principal y prelado de todos ellos se llamava fray Martín de Valencia, varón de aprovada santidad y competentemente letrado. El segundo se llamava fray Francisco de Soto, varón de gran talento y muy exercitado y docto así en las cosas espirituales como en la sancta theología y las demas ciencias. El tercero se llamaba fray Martín de la Coruña, varón de marauillosa y santa simplicidad y de grande oración. El quarto se llamaba fray Thoribio Motolinia, varón muy amigo de la sancta pobreza, muy humilde y muy devoto y competentemente letrado. El quinto se llamava fray Francisco Ximenez, varón de gran sinceridad y humildad y muy docto en el derecho canónico. El sexto se llamava fray Antonio de Ciudad Rodrigo, varón de muy ferviente zelo en la conuersion de las ánimas y muy benigno, competentemente letrado. El séptimo fray García de Cisneros, varón de gran quietud y reposo y competentemente letrado. El octavo se llamava fray Luis de Fuensalida, varón muy espiritual y muy ábil y competentemente letrado. El nono se llamava fray Juan de Ribas, varón de gran caridad y humildad, notablemente zeloso de las estado y competentemente letrado. El décimo se llamava fray Juan Suárez; a este no conocí por que estuvo poco en esta tierra: fué a la Florida y allá murió. El onzeno se llamava fray Andrés de Córdoba, lego, hombre muy religioso y ábil y gran trabaxador. El dozeno se llamava fray Juan de Palos, lego; a este no conocí porque fue con fray Juan Juárez a la Florida; allá murió” (Sahagún, *Colloquios*, 303-304).

académico recibían los frailes antes de embarcarse en dirección del Nuevo Mundo.

En el aspecto espiritual, su preparación también estaba al nivel del trabajo evangelizador que debían realizar. Sahagún subraya la talla espiritual de estos frailes diciendo que todos ellos eran “varones de gran perfección, muy zelosos de la guarda de su profesión”.⁸² Mendieta nos da más información sobre ellos diciendo que eran especialmente observantes de la pobreza,⁸³ cuya vivencia era básica en aquellas tierras; de la humildad, por la que varios de ellos, rechazaron la mitra episcopal;⁸⁴ de la oración, en la que todos eran constantes;⁸⁵ de la mortificación,⁸⁶ en la que destacaron varios de ellos, a comenzar por su Custodio. En fin, se trataba de un grupo de hermanos menores que estaban bien cimentados en los principios de su regla.

Fue, pues, con este grupo de apóstoles que comenzó de modo organizado la actividad evangelizadora de la orden en tierra firme. Aquellos frailes sabían que llegaban a un terreno en el que miles de almas esperaban ser conquistadas para Jesucristo⁸⁷ y, por eso, sin pérdida de tiempo, se dieron al trabajo para el que habían sido enviados, distribuyéndose en pequeños grupos que tendrían como centros de operación cuatro ciudades estratégicas del altiplano: México-Tenochtitlan, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo; desde donde paulatinamente fueron ensanchando su radio de

82. Sahagún, *Colloquios*, 303.

83. De fray Francisco de Soto, dice Mendieta: “Celaba como otro Finés la honra de Dios, y muy en particular la observancia de la pobreza, de la cual era amicísimo” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 19, 611-612); “fray Antonio de Ciudad Rodrigo celaba de modo especial la perla preciosa de la pobreza” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 22, 618); “Motolinía era amicísimo de la pobreza evangélica” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 22, 621); y fray Juan Ribas “no sólo la celaba en los otros, mas en sí propio la amaba, viviendo paupérrimo y andando siempre descalzo” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 24, 624).

84. Según Mendieta, estando en España fray Francisco de Soto llegó a la Península la noticia de la muerte de fray Juan de Zumárraga. “Y queriendo proveer aquella Iglesia de otro semejante prelado, el Emperador y su consejo enviaron á convidar al siervo de Dios Fr. Francisco de Soto con el arzobispado. Lo cual el humilde y apostólico varón rehusó con mucha instancia, teniendo todas las honras del mundo por estiércol, solo para ganar á Jesucristo, verdadera riqueza y honra de las ánimas” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 19, 613). De fray Antonio de Ciudad Rodrigo, dice: “Fué este siervo de Dios electo en obispo de la Nueva Galicia; mas él por su mucha humildad no lo quiso aceptar” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 21, 618). A fray Luis de Fuensalida “diéronle el obispado de Michoacan, y para ello le enviaron cédula del Emperador Carlos V, mas por su grande humildad no lo quiso aceptar” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 23, 622).

85. “Fray Martín de la Coruña o de Jesús era en la oración muy continuo, y andando por los caminos y sentado á la mesa, no se apartaba de ella” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap., 20, 615). Motolinía era “varon muy espiritual, de mucha y continua, oración” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 21, 619). A fray Francisco Jiménez “muchas veces le preguntaban si habia comido y no se acordaba de ello. Y esto no por falta de memoria y buen entendimiento (que tal lo tenia), mas por andar siempre en continua oracion mental tratando con Dios, extático y fuera de sí, como enajenado de sus potencias y sentidos” (Lib. 5 Pte 1, cap. 25, 625).

86. Fray Francisco de Soto era “templadísimo en el comer, y no bebía vino” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, Pte. 1, cap. 19, 612). Fray Martín de Jesús también “fué muy austero para su cuerpo, y hombre de gran penitencia” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 20, 616). Fray Antonio de Ciudad Rodrigo era “varon de mucha penitencia, y muy austero en el comer y beber” (Lib. 5, Pte. 1, cap. 21, 617).

87. *Ad gentes* –les dice el Ministro General–, *que Jhesum Christum Dominum nostrum non cognoscunt, et ydolotrie cecitate detinentur su satanice captivitatis yugo in Indiis que vulgo de Yugatan sive nova Hispania aut Terra Firma dicitur* (Quiñones, *Obediencia*, 493).

acción, entrando en contacto con otros grupos indígenas.

La actuación evangelizadora de este primer grupo fue de tal importancia que de alguna manera la Nueva España se convirtió en modelo para otras partes del continente, y la influencia de su actuación se dejará sentir hasta bien entrada la segunda mitad del siglo que nos ocupa; lo cual resulta normal si se tiene en cuenta que de los diez Custodios y Provinciales que tuvieron los franciscanos que trabajaban en México de 1524 a 1551, ocho pertenecían al grupo de Los Doce, lo que propició que no se perdiera la línea de acción que ellos habían trazado.⁸⁸ A esto se debe también el que en la segunda mitad del siglo, cuando ya son otras las circunstancias de la evangelización, se sigan volviendo los ojos a ellos como punto de referencia.⁸⁹

Resulta claro, pues, que la talla académico-espiritual de estos frailes estuvo acorde con lo que su regla exigía y con la tarea que se les había encomendado,⁹⁰ y aunque ya desde los primeros años de la evangelización de México hubo excelentes figuras en el campo intelectual (Olmos, Sahagún, Foher), no va a ser esa la imagen que va a distinguir al franciscano, sino más bien la del fraile austero y sencillo, de impulsos místicos, tenaz en sus empresas, firme en sus convicciones, riguroso, en primer lugar con él mismo y después con los demás (como fray Martín de Valencia), pero también tierno como una madre, compasivo como un padre y asequible como un hermano, sobre todo a los desvalidos; todo lo cual hizo que la figura del hermano menor resultara atractiva a los habitantes de México.⁹¹

Así pues, lejos ya de su querida España, y en un terreno bien diferente, el tenor de vida que ahora iniciaban aquellos frailes estaba también, a decir de los mismos, muy distante de lo que en

88. Cf. F. Morales, “La Nueva España. Centro de expansión y ensayos misioneros”, *Franciscanos en América*, 223-227.

89. Mendieta llega a decir, refiriéndose a ese período de la actuación de Los Doce, que fue “el tiempo dorado y flor de la Nueva España” (Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 4, cap. 46, 55 9).

90. “Pour fonder l’Eglise –dice R. Ricard, hablando de estos frailes– en pays infidèle, pour constituer une chrétienté nouvelle il ne suffit pas d’apprendre les langues indigènes, de baptiser les habitants, de leur enseigner le catéchisme, de leur prêcher la doctrine chrétienne, de leur administrer les sacrements. Tout ce travail difficile et complexe risque d’être bien fragile et de n’aboutir qu’à des résultats illusoire s’il ne repose pas avant toutes choses sur l’autorité du missionnaire, et si celui-ci ne joint pas à la prédication en paroles la prédication par les actes. On se conçoit pas du reste que le travail apostolique puisse être bien fait par un missionnaire sans zèle, sans amour des âmes, sans vie intérieure, sans esprit de renoncement et de sacrifice. Mais on conçoit moins encore que des païens reconnaissent la supériorité d’une religion nouvelle, si les missionnaires de cette religion, par leur exemple de tous les jours, ne leur montrent point cette supériorité de façon vivante et concrète. Les religieux du Mexique comprirent, comme les autres, qu’il leur était nécessaire de s’imposer par le désintéressement, par la pauvreté et l’austérité” (Ricard, *La conquête spirituelle*, Lib. 1, cap. 7, 154).

91. “Désintéressement, pauvreté, ascétisme n’étaient pas seulement, en effet, des exemples salutaires, et nécessaires; ils étaient, pour le missionnaire, l’unique moyen possible de s’identifier à son troupeau, de se faire Indien avec ses Indiens, qui ne connaissaient pas la cupidité et dont la plupart menaient une existence si dure et si misérable. Les Indigènes comprenaient vraiment que, par le coeur et par la vie, les religieux étaient devenus des leurs” (Ricard, *La conquête spirituelle*, Lib. 1, cap. 7, 159).

la Península solían hacer. Su vida en el Viejo Mundo tenía un tinte más bien conventual, con las ocupaciones propias de quienes llevaban una vida “regular”, como las predicaciones en las ciudades y poblados, las obras asistenciales a los necesitados en los hospitales o la atención de algunas capellanías de gente de la nobleza. El Nuevo Mundo, en cambio, les ofrecía un campo muy extenso y variado de acción, en el que no iban a ser meros espectadores, sino actores con un papel relevante que jugar en el destino de aquellos pueblos que la Providencia ponía en sus manos.

2.3 Las directrices para la evangelización

Los Doce encargados de llevar la buena nueva del Evangelio a “las tierras de Yugatan, dichas Nueva España”, iban provistos de interesantes documentos que expresan claramente la doctrina sobre la manera franciscana de evangelizar, al mismo tiempo que su sustento espiritual. Me refiero a la *Instrucción* y a la *Obediencia* dadas por fray Francisco de los Ángeles Quiñones, Ministro General de los franciscanos en su rama de los observantes,⁹² a fray Martín de Valencia y sus compañeros. Desde luego que no eran los únicos documentos que aquellos frailes portaban; también llevaban con ellos, entre otros, el Breve pontificio conocido comúnmente como la *Omnimoda*,⁹³ que contiene asimismo algunas cosas interesantes en relación a las motivaciones que tenían Los Doce para la evangelización de México.⁹⁴

Por ahora me interesa sobre todo examinar la *Instrucción* y la *Obediencia*, así como lo que se podrían llamar sus antecedentes: Las *Constituciones* de 1523 para las casas de recolección y las *Admonitiones* o *Avisos* para las provincias españolas, dadas ese mismo año. Los cuatro documentos son obra del Ministro General, fray Francisco de los Ángeles Quiñones, y su importancia radica en que la doctrina en ellos expresada está la base de las motivaciones espirituales que impulsaron la tarea evangelizadora de Los Doce y de las generaciones posteriores de frailes que siguieron, llegando a México para ocuparse en aquel delicado trabajo. La perspectiva desde la cual los abordaré, la

92. Hasta el año de 1517 la orden franciscana conservó su unidad, si bien esta era más ficticia que real. Después del *Capítulo general* de ese año fueron reconocidas oficialmente dos ramas: conventuales y observantes (Cf. Meseguer, La bula ‘Ite vos’, 290 -310).

93. El Breve *Exponi nobis fecisti* de Adriano VI, dado el 9 de mayo de 1522 en la ciudad de Zaragoza, concedía a los evangelizadores de México *omnimodam auctoritatem nostram in utroque forum* (*América Pontificia*, I, 169).

94. Cuatro son los puntos importantes que se desprenden del Breve del papa Adriano VI con respecto a la acción evangelizadora de los franciscanos. Los dos primeros tocan directamente a la espiritualidad franciscana; los otros dos, en cambio, habrá que verlos como fruto de las circunstancias históricas. Los puntos son: 1) Espontaneidad y libertad misionera. El *Spiritu ducti* del Breve pontificio empalma muy bien con el *divina inspiratione* de RB 12, 2: 116. 2) Derecho del religioso a ser enviado, una vez averiguada su idoneidad. El Breve dice: *Qui eos nominare et licentiarum debent*; y en RB 12, 2, 116 se lee: *Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eos quos viderint esse jdo eos ad mittendum*. 3) El rey y su Consejo deben aprobar tanto la calidad como el número de los enviados. 4) Todo fraile enviado con autoridad regia tiene la misión apostólica en sentido pleno (Cf. Aspurz, *Despertar misionero*, 246).

de la forma de vida franciscana, implica una constante comparación entre lo que dice el Ministro General y la doctrina franciscana, sobre todo la expresada en los escritos del santo.

2.3.1 *Las Constituciones para las casas de recolección*

Si las primeras *Constituciones* dadas para estas casas a principios del siglo XVI⁹⁵ carecían de algunos elementos importantes de la forma de vida franciscana, o al menos no estaban señalados explícitamente, las dadas por Quiñones, en cambio (firmadas por él el 27 de julio de 1523), dejan ver claramente cuál era el espíritu que el Ministro General pretendía se inculcara en los frailes que se retiraban a esos lugares; espíritu que él mismo vivía en su provincia de nuestra Señora de los Ángeles. Estos documentos, dice el P. Meseguer, “expresan un anhelo de superación y canalizan las tendencias nunca muertas en la orden franciscana de reencarnar –valga la expresión– en cada época, en la medida de lo humanamente posible, el espíritu del santo Fundador”.⁹⁶ Es este aspecto precisamente el que las hace importantes para nuestro estudio.

Las *Constituciones* constan de cuatro capítulos, el primero “Como los fraires profesos y novicios han de ser recibidos en estas casas” no ofrece nada que interese a nuestro tema. En el segundo “Del officio divinal, oración y silencio”, hay varios aspectos que son dignos de ser notados, como la indicación de que el rezo de los maitines no dure más de dos horas, “porque quede espacio para la oración mental, a la qual el Señor en especial nos convida, y nuestra Regla nos exhorta, y la que dice que siempre en comunidad ha de aver tiempos de oración mental, de dia y de noche”; lo que hacía que en estas casas el tiempo de oración mental fuera de casi tres horas.⁹⁷ Lo anterior deja ver también la importancia que este aspecto de la forma de vida franciscana tenía en la diaria jornada de estos frailes.

Quiñones apoya la centralidad de la oración en la cita textual que hace RB 10, 8-9, pero lo que más llama la atención es que aun tratándose de oración común, los frailes, exceptuados los que estaban en período de formación,⁹⁸ podían hacerla donde se sintiesen más a gusto. Esto nos hace ver que Quiñones estaba bien empapado de la doctrina san franciscana, ya que la Regla deja en este 95. En una reunión que se tuvo en San Francisco de Madrid, el 4 de octubre de 1502, presidida por el Vicario de la Observancia Ultramontana, Marcial Boulter, se decretó la creación de las casas de recolección; la misma junta las proveyó de *Constituciones*, en las que se daban las directrices para una observancia más estricta de la Regla, pero sin la rigidez ni las singularidades de los grupos extremeños, y, sobre todo, subrayando la subordinación a los superiores observantes. El texto de estas *Constituciones* puede verse en: Torrubia, *Chronica Seraphica*, IX, Lib. 2, cap. 12, 313-316. 96. Meseguer, *Programa de gobierno*, 28.

97. Dicen así las *Constituciones*: “Una hora después de Completas; media después de Tercia... otra hora después de Maytines y después de Nona ternán un quarto de oración” (Quiñones, *Institución*, 267).

98. “En estos tiempos de oración, todos los religiosos que no están so la mano del maestro, se pueden yr a orar donde más devoción y libertad de su espíritu sintieren” (Quiñones, *Institución*, 267).

campo un margen grande a la creatividad personal al no señalar ni tiempo ni lugar precisos;⁹⁹ y es que, como el mismo Quiñones lo dice: “Complido con el offiçio diuino Y con la obediencia, todo el exerçio del religioso ha de ser liçon, oraçión, meditaçión y contemplaçión”.¹⁰⁰

El silencio es considerado “llave de toda religión y virtud”, por lo que “muy más estrechamente se deve guardar en estas casas de recogimiento, para ser ajenos de distracciones, y vacar más enteramente a la oración y vida espiritual”. En esta perspectiva, el silencio es visto no como una práctica ascética de perfección individual, sino como un medio que permite una mayor intimidad con Dios y unas relaciones fraternas más maduras; es por eso que aun cuando en esas casas se ordenaba la guarda del silencio, éste se podía quebrantar, con licencia del “Perlado”, siempre que fuera necesario, “con tal que el espacio no pase de un Ave María”.

El tercer capítulo “De la pobreza”, juntamente con el anterior, forma el esqueleto de estas *Constituciones*. La pobreza, dice Quiñones, “debe de todos ser amada, asi como heredad que nos dexó nuestro bienaventurado padre San Francisco”. Las prescripciones en este renglón comprenden tres aspectos: el atuendo personal y del dormitorio,¹⁰¹ la celebración de las Misas¹⁰² y la mendicación.¹⁰³

El último capítulo “De la conversación interior y exterior de los frayres” es una recopilación de “ciertas cerimonias y costumbres rreligiosas y santas, que los padres antiguos, de buena memoria lo dejaron”. Con la práctica de esas ceremonias y costumbres de los antiguos se pretendía que los “frayres destas casas singularmente resplandezcan en pobreza, penitencia, aspereza y oración, con todo recogimiento y mortificación”. Entre las costumbres a guardar se encontraban la absti-

99. El pasaje citado por Quiñones (RB 10, 8-9: 115) y este otro: “De forma tal que, evitando la ociosidad, que es enemiga del alma, no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, a cuyo servicio deben estar las demás cosas temporales” (RB 5, 2: 113), son los dos únicos de la Regla definitiva que hablan de la oración, y en ellos, como se puede ver, no se menciona en absoluto ni el tiempo que deba durar la oración, ni el lugar en el que se deba hacer.

100. Quiñones, *Institución*, 266.

101. “Quanto al vestir, los habitas, túnicas y mantos sean de sayal... el calzado sea alpargates abiertos, o esparteñas o choclos, y de las suelas usen lo menos que pudieren. En el dormitorio no debía haber colchones, ni cabeçales, salvo algun viejo o neçessitado, y las almohadas tengan cubiertas de paño áspero o pobre” (Quiñones, *Institución*, 266).

102. Se ordena en las *Constituciones*: “No tengan Treyntenarios ni otras Missas, mas decirlas han por la intención que Cristo tuvo en la Cruz. Se prohibía también decir alguna Missa o Missas por personas deuotas o benéficas de la Orden”. En definitiva, “quando se ouieren de dezir, sea gratis, sin precio alguno, así de pecunia como de otra qualquiera cosa”. Con todo, se permitía alguna vez “por cumplir con la charidad y devoción de los devotos, pero en tal manera se haga que no tomen más de aquellas que sin escandalo, no se podrán euitar” (Quiñones, *Institución*, 268-269).

103. En lo referente a la limosna, se dice que “no ha de aver persona que tome dineros o pecunia para los frayres, en manera alguna... Y al que ofrece limosna podrán dezir cómo no se le puede recibir ni dinero ni pecunia; pero sí podían recibir lo que graciosamente les dieren, y no rechazar las cosas que ouieren menester; y, como era frecuente en esas casas, quando les faltare, recorran a la mesa del Señor pidiendo limosna, según la Regla” (La *expresión no es de la Regla*, sino de Test 22:123): Para el culto, nunca se debían recibir “ornamentos de brocado, ni de terciopelo, ni rrazo rrico” (Quiñones, *Institución*, 269).

nencia y el ayuno, que eran rigurosos, y los llamados “ejercicios de humildad y menosprecio de sí”, como lo eran el comer en tierra, besar los pies de los frailes, llevar palos en la boca a modo de freno y tenderse a la puerta del refectorio para que pasasen sobre ellos.

Los enfermos debían ser atendidos, “como la Regla manda, con muy gran charidad, y para ellos, no aya ley”. Con todo, “los enfermos recuerden que son pobres”.¹⁰⁴ En cuanto a la proclamación de la palabra, se manda que “las predicaciones se ejerciten, pues son según nuestra Regla, aviendo predicadores”. Estos, por su parte, “deven predicar, como manda la Regla, y quiere al Testamento”.¹⁰⁵ Finalmente, se previene a los frailes de estas casas para que no caigan en la tentación de pensar que por vivir ellos de esa manera son mejores que los otros: “Guárdense los frayres que moran en estas casas de decir palabras no examinadas, en que parezca amenguar a las otras casas o frayres desta Provincia y de las otras, manifiesta o paliadamente”.¹⁰⁶

2.3.2 Las Admoniciones o Avisos a las provincias españolas

Las *Admoniciones* o *Avisos* fueron firmadas por el Ministro General el 28 de agosto de 1523. El hecho de estar dirigidas in *universis Hispaniae provinciis* es razón suficiente para ocuparse de ellas,¹⁰⁷ ya que los frailes que pasaron a la evangelización de México eran todos, con algunas excepciones, españoles y la manera en que habían concretizado la *forma vitae* en la Península se iba a ver reflejado, de algún modo, en la actividad que iban a realizar en México. Por otra parte, estos *Avisos* tenían como finalidad “desterrar los abusos, manteniendo al cuerpo de la orden, alejado de la relajación, en la pureza que la Regla con las declaraciones pontificias impone”;¹⁰⁸ lo cual, lógicamente, llevaría a una mejor observancia de la forma de vida franciscana, la que aquellos frailes habían prometido guardar.

104. Para este apartado de los enfermos, Quiñones se sirve de las dos Reglas. La segunda dice: “Y si alguno de los hermanos cae enfermo, los otros hermanos le deben servir como quisieran ellos ser servidos” (RB 6, 9: 113); las palabras de la primera son: “Y si alguno se turba o se irrita contra Dios o contra los hermanos, o si quizá pide con ansia medicinas, preocupado en demasía por la salud de la carne, que no tardará en morir y es enemiga del alma, esto le viene del maligno, y es carnal, y no parece ser de los hermanos, porque ama más el cuerpo que el alma” (RNB 104:115).

105. Hemos visto cómo cada una de las Reglas dedica un capítulo al tema de la predicación; en cuanto al Testamento, el único pasaje que habla de la predicación es este: “Y si tuviese tanta sabiduría como la que tuvo Salomón y me encontrase con algunos pobrecillos sacerdotes de este mundo, en las parroquias en que habitan no quiero predicar contra su voluntad” (Test 7: 122).

106. Quiñones, *Institución*, 271.

107. “Las *Admoniciones* o *Avisos* –dice Meseguer– tienen un valor extraordinario para conocer la opinión de Francisco de los Ángeles sobre la disciplina y observancia de la Regla, a la vez que ofrece un paradigma del estado de la Observancia regular a la mitad del tercer decenio del siglo XVI, debido aun fraile celoso de su profesión y poco amigo de eufemismos” (Meseguer, *Programa de gobierno*, 8).

108. Meseguer, *Programa de gobierno*, 28.

Las *Admonitiones* comprenden un total de seis capítulos, el primero de los cuales *De novitiorum receptione*, deja ver la preocupación del Ministro general porque en las provincias españolas haya frailes que tengan un mínimo de preparación, capaces de poder predicar al pueblo. Esto implicaba el cuidado en la selección de los candidatos, ya que la indiferenciada aceptación de *idiotis atque ad litteras inhabilibus* había propiciado *no quidem virtutum sed relaxationis*. En adelante se exigirá que puedan leer bien el latín y *valere gramatice facultatis studium, saltem annum*. Los maestros, por su parte, se esforzarán *in regula ipsa eiusque declarationibus eosdem novitios erudiant sufficienter*.¹⁰⁹ Se requería, pues, frailes preparados intelectual y espiritualmente.

El capítulo segundo *De fratrum discursibus* regula los viajes y salidas de los hermanos. Podían visitar sólo *patres vel matres vel fratres*. Los frailes no podían *e conventibus nullatenus soli egrediantur*; se manda, por tanto, a los provinciales y guardianes: *Fratrem extra conventum solum mittere non audeant*, pues deben tener en cuenta que *animarum fratrum petius perspecta salute quam acquirenda elemosine copia pensitata*.¹¹⁰ Tales disposiciones no pretenden hacer de los frailes monjes cartujos, sino más bien preservar en ellos el espíritu de recogimiento.

El capítulo tercero *De non equitando*, haciendo referencia a RNB 15 y RB 3, 12, ordena que los frailes *quos autem ad equitandum constrinxerit vera necessitas* lo manifiesten a sus provinciales, los cuales deberán otorgar el permiso por escrito. Esto se hacía para una mejor observancia de la Regla y para dar un verdadero testimonio de pobreza a las gentes de los lugares en donde vivían.

El capítulo cuarto *De pauperate* es el más extenso. En él se determina, en primer lugar, lo que cada fraile deberá portar consigo cuando sea cambiado de un convento: *Habitum, duas tunicas, palliolum, quem dicunt mantellum, ac soleas*.¹¹¹ La tela de los hábitos debía ser *pannus ille villis est reputandus*. A los guardianes se le ordena *fratribus in omnibus faciant provideri*¹¹² y que en manera alguna permitan *ut in suas necessitates frater pecuniarum elemosinam depositam habeat singulariter*.

Con lo que respecta a la cantidad y calidad de las limosnas, se ordena a los ministros que velen diligentemente *ut tritici, hordei ac vini aliarumque rerum medicationes* sean conforme a la

109. Quiñones, *Admonitiones*, 37.

110. Quiñones, *Admonitiones*, 38-39. San Francisco por su parte dice: “Y recuerden los ministros y siervos... que les ha sido confiado el cuidado de las almas de los hermanos, de las cuales tendrán que rendir cuenta en el día del juicio ante el Señor Jesucristo si alguno se pierde por su culpa y mal ejemplo” (RNB 4, 6: 94).

111. Quiñones, *Admonitiones*, 40. Se ve la preocupación de Quiñones por resucitar la costumbre primitiva de la orden: “Los que venían a tomar esta vida, daban a los pobres todo lo que podían tener, y nos contentábamos con una túnica remendada por dentro y por fuera; con la cuerda y la ropa interior. Y no queríamos tener más” (Test 16-17: 122-123).

112. Quiñones, *Admonitiones*, 41. La Regla definitiva dice a este respecto: “Los ministros y custodios provean con cuidado solícito, por medio de amigos espirituales, a las necesidades de los enfermos y al vestido de los frailes, teniendo en cuenta los lugares, las épocas y las regiones frías, como vean que aconseja la necesidad” (RB 4, 2: 112).

pobreza. Manda también que se quiten los vivos *truncos* y que *pecuniario questu abolito per omnem modum*; lo mismo debía hacerse con *las confraternitatum interventu elemosine congeruntur*, ya que más que mendicación son verdaderas rentas. También *vasa omnia vitrea e conventibus exterminantis*, lo mismo que *vasa omnia aurea atque argentea, que in conventuum sacrariis nostra considerata paupertate, superflua estimari possunt*.¹¹³

Quantum autem ad misarum legata, quas vulgo capellanías dicunt, ordena Quiñones que queden suprimidas y *legata eiusmodi neque alia, omnia sive perpetua quacumque via vel quesito colore admitant*. Y dado que los libros son para prepararse a la predicación y no para lucirse en los estantes, ordena *ut libris, quibus utuntur fratres, diligenter perspectis ipsorumque fratrum ingeniis atque exercitiis pensatis, iis necessariis dumtaxat retentis, ceteros omnes in bibliotheca conventus ad comune utilitatem repositi faciant*.¹¹⁴

El capítulo quinto *De fratrum conversatione* brinda algunas normas respecto al comportamiento de los religiosos y a la educación de los jóvenes. Basándose en los *antiquorum patrum sectus vestigia*, manda que ningún *frater in religione nostra magistri, doctoris sive licentiati titulus nominetur, etiam si gradum talem in saeculo sit assensus*; y dando muestras de buen formador, dispone: *Neque iuvenes neque novicii capillorum laceratione vel alapis corripiantur, sed et publice et privatim, in comunitate et extra, modis honestis, quos ab initio sancta patrum tradidit disciplina, corrigantur; contrarium etenim ordinis corruptionem aperte demonstrat*.¹¹⁵

Deseoso de que los frailes conserven la paz con el clero secular, manda que en cada convento haya un libro en el que se firmen los acuerdos *inter conventum et clerum* de los ministerios que las dos partes deberán realizar, tales como funerales, procesiones, predicaciones y confesiones; en tales acuerdos los frailes *omnis simonie odor diligentissime abigatur*. También con los religiosos de otras órdenes quiere que se conserve la concordia, por lo que dispone que se les trate *summo charitatis affectu* y que se impongan penitencias severas a los que *zizania discordie in populi scandalum disseminare non metunt; quos neque a me ab ipsa veritate beati Francisci filios dixerim reputandos*.¹¹⁶ Palabras fuertes del Ministro General.

En la conclusión del capítulo sexto *De ingressu ad monalium Cenobia*, Quiñones dibuja con tonos grises el panorama que comenzaba a adquirir la vida de los frailes en la Península: *Monstrousa quorundam ociositas, visiorum omnium notissima ianua, in quibus videlicet, cum neque Martha sit labor utilis ministrandi neque Marie ad pedes Domine contemplatio quieta*. Establece, por tanto,

113. Quiñones, *Admonitiones*, 43.

114. Quiñones, *Admonitiones*, 44.

115. Quiñones, *Admonitiones*, 45.

116. Quiñones, *Admonitiones*, 45-46.

a los superiores: *Invigilare oportebit ut lectione, oratione, manualique labore subditi vestri utiliter occupentur*. Sólo de ese modo se podrá lograr la reforma de la orden que *mundum expectat, clamat noster beatissimus pater atque, ut id tantem fiat, Christi sanguis sibi locupletissime vindicat*.¹¹⁷

2.3.3 La Instrucción

La *Instrucción* dada por Quiñones a los doce frailes que partían a la evangelización de México fue firmada por él el 4 de octubre de 1523 en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles. El documento manifiesta la sólida formación del Ministro General y muestra también la manera en la que un franciscano debe entender la tarea evangelizadora. Las directrices del documento, por tanto, no tienen primeramente una tonalidad jurídica, sino más bien resaltan algunos aspectos de la *forma vitae*.

Los primeros renglones de la *Instrucción* tienen un gran parecido con la bula de canonización de San Francisco. Ambos documentos comienzan haciendo la comparación de la Iglesia con un campo, con una viña,¹¹⁸ cuyo propietario es el “Padre de las campañas, el cual ni hasta el fin cesará embiando nuevos obreros su Yglesia”. Parte de esa viña es esta tierra de la Nueva España, y dado que a “Christo allí nole faltan injurias”, él, como Ministro General y apremiado por su celo misionero, ha decidido enviar frailes (“acordé enviaros”) a esas tierras para la conversión de sus habitantes. Una cosa queda clara al inicio de este documento: la tarea evangelizadora de los franciscanos se sitúa en el campo de la Iglesia y es el “Padre de las campañas el que llama a los que quiere a trabajar en su viña”; los “por mi señalados que dice el Ministro General”.

Será, pues, siguiendo las pisadas de San Francisco, *vir catholicus et totus apostolicus*,¹¹⁹ el cual “enviaba frailes a las partes de los infieles”, que fray Martín de Valencia “con doze compañeros son enviados a la evangelización de México”. El modelo a seguir en esta tarea ha sido, es y será siempre Jesucristo y sus apóstoles. Así lo dice expresamente Quiñones: “Y ansi como Sant Francisco aprendió esto de Cristo y de los apóstoles, ansi nos lo mostró yendo él a predicar por una parte y embiando a sus frailes por otra, porque nos vezase cómo avíamos de guardar la regla 117. Dice concretamente Quiñones a los superiores: *Quoniam igitur ad superiorum effectum vos, prelati, Dei zelo ferventes, me non solum fauorem sed et cooperatorem fidelem estis semper habituri, super illis omnibus vigilare; ociosos ad laborem compellite; vagandi amicos constringite ad quietatem; edificiorum curiositatem atque sumptuositatem campescite; quibus confessionum, predictionum aliaque ordinis officia atque negocia gerenda committitis, animadvertite* (Quiñones, *Admonitiones*, 50).

118. En la bula de canonización de San Francisco, la *Mira circa nos*, del 19 de julio de 1228, el papa Gregorio IX, el antiguo cardenal Hugolino, dice que el Señor *exitavit servum suum beatum Franciscum... in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas et vepres evelleret* (BE, 1, 42).

119. Es el conocido verso con que comienza la antifona de las primeras vísperas de la solemnidad de San Francisco de Asís (J. de Espira, *Vita et Officium Rytmicum S. Francisci* (AF. X. [Quaracchi 1926-1941] 375).

apostólica y evangélica que prometimos”.

Cristo, en efecto, fue enviado “del cielo a la tierra y anduvo y conversó entre los hombres... buscando la honrra de Dios su Padre y la salud de las ánimas perdidas y por estas dos cosas bivió en muchos trabajos y pobreza”. Este modo de actuar de Jesús lo dejó como ejemplo para que sus seguidores hicieran lo mismo: “Como me he avido con vosotros, asi vosotros os ayays unos con otros”. Los primeros en seguir ese ejemplo fueron los apóstoles, los cuales “por obra y palabra nos mostraron andando por el mundo predicando la fe con mucha pobreza y trabajos... en cuya demanda perdieron la vida con mucha alegría, y por amor de Dios y del prójimo, sabiendo que en estos dos mandamientos se encierra toda la fe y los profetas. Y los santos que después vibieron siempre procuraron guardar este estilo... inflamados con estos dos amores de Dios y del prójimo”.¹²⁰

En el anterior comprimido de historia de la evangelización, Quiñones pone de manifiesto que San Francisco y sus frailes se situaron en la genuina tradición que la Iglesia había recibido de Jesús: el amor de Dios y del prójimo, cúlmen de la fe (no de “la ley”) y los profetas. “Estos dos amores de Dios y del prójimo”, el hermano menor los debe manifestar, a ejemplo de Cristo y los apóstoles, “andando y conversando entre los hombres y aceptando los muchos trabajos y pobreza que implica la tarea de ir por el mundo predicando la fe... por obra y palabra”. Ni qué decir de la espiritualidad evangélica que traslucen estos primeros párrafos del documento. Este deberá ser el espíritu que anime la tarea de los evangelizadores de México.

El deseo de mostrar a sus súbditos por “obra más que por palabra la guarda del Evangelio”, en el sentido de irlo a predicar a los infieles, no era en Quiñones un protocolo, pues hay documentos que prueban su deseo e intentos de “yr a biviir y morir en aquellas partes”.¹²¹ En esto quiso también seguir las pisadas de San Francisco, sólo que murió sin lograrlo. En todo caso, lo importante es esta recomendación dada a Los Doce: “Vays andando con estos dos pies que tengo dichos, que son el amor de Dios y del prójimo”. Es de notar su insistencia (tres veces en este breve espacio) en señalar que el móvil fundamental de la evangelización deberá ser el amor de Dios y del prójimo.

No es casual que la insistencia de Quiñones en señalar por tercera vez el amor de Dios y del prójimo como motivo fundamental de la evangelización ocurra precisamente antes de decir a Los Doce que su “cuydado no ha de ser en guardar cirimonias ny ordenaciones, sino en la guarda del Evangelio y regla que prometisteis”; recomendación que tiene sus raíces en la misma libertad

120. En las *Constituciones* de 1443, dadas por San Juan de Capistrano para los observantes cismontanos, cuando en el capítulo 12 habla de los que van entre infieles, también subraya que lo que ha de impulsar a los evangelizadores debe ser el amor de Dios y del prójimo: *Totaliter inflamati in Dei, et in proximi dilectione* (CHL, I, 109).

121. La vocación misionera de Quiñones no se extinguió con el envío de Los Doce “a la Nueva España y tierra de Yugatan”, ya que en 1526 estuvo a punto de lograr su propósito, como claramente lo dejan ver los documentos editados (Meseguer, *Quiñones sollicita facultades*, 311-338).

evangélica que San Francisco tanto apreció y que en la persona de fray León inculcó a todos sus seguidores.¹²² No se debe olvidar tampoco que el “seguir la doctrina y las huellas de Jesucristo y guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo”,¹²³ constituyen el centro neurálgico, la médula, de la regla franciscana.¹²⁴

Es tan fácil para el que proclama la palabra de Dios caer en la tentación de pensar que las conversiones que siguen a su predicación se deben a su gran celo apostólico, que “para prevenirlos de que en tan espiritual y alto edificio [el de la evangelización] no os falte el fundamento de la humildad”, Quiñones recuerda a Los Doce las palabras –un poco acomodadas por él– de San Pablo a este propósito: “No somos suficientes de nosotros, más nuestra suficiencia y habilidad es de Dios”.¹²⁵ San Francisco, por su parte, dice a los predicadores: “procuren humillarse en todo, no gloriarse ni gozarse en sí mismos, ni exaltarse interiormente de las palabras y obras buenas; más aún, de ningún bien que Dios hace o dice y obra alguna vez en ellos y por ellos”.¹²⁶ Doctrina que sin duda conocía muy bien el Ministro General.

El deseo de todo evangelizador es poder proclamar a los infieles la buena nueva del Evangelio, pero cuando este deseo, por causas ajenas a su voluntad no se llega a realizar, no por eso su vocación quedará frustrada. Así lo entendió Quiñones, y, por eso, dice: “Aunque no convertays infiel alguno, sino que os ahogeys en el mar o os maten los hombres o os coman las bestias fieras, avéis hecho vuestro officio y Dios hará el suyo”. Es esta expresión pura de la doctrina franciscana sobre la evangelización de los infieles, ya que desde el momento en que por divina inspiración un fraile desea ir entre infieles y le es otorgada la “licencia para ir”.¹²⁷ Desde ese momento, comienza su misión y precisa que se dio por completo al Señor Jesucristo y que, por su amor se expone a todo tipo de peligros, y aún estará dispuesto a ofrecer su vida por esa causa.¹²⁸

Desde su origen, la normativa franciscana se fue haciendo sobre la marcha. En cada reunión de los frailes se iban revisando las decisiones tomadas anteriormente; de ahí que en la Regla franciscana aprobada por la Iglesia no se diga simplemente Regla, “sino vida y Regla”, porque es la vida la que va mostrando el camino a seguir, indicando lo que hay que mantener, modificar o

122. En la pequeña carta de San Francisco a fray León, le dice lo siguiente: “Compórtate, con la bendición de Dios y mi obediencia, como mejor te parezca que agradas al Señor Dios y sigues sus huellas y pobreza” (CtaL 3:73).

123. RNB 1, 1: 91; RB 1, 1: 110.

124. Relata Celano que San Francisco solía decir a sus hermanos que la “Regla es el libro de la vida, esperanza de salvación, médula del Evangelio, camino de perfección, llave del paraíso, pacto de alianza eterna” (2Cel 208: 349).

125. El texto de 2Cor 3, 5-6 dice así: “No es por nosotros mismos que somos capaces de realizar algo; nuestra capacidad nos viene de Dios, el cual nos ha hecho capaces de convertirnos en ministros de una nueva alianza”.

126. RNB 17, 6: 102.

127. RB 12, 1-2: 116.

128. Cf. RNB 16, 10-11: 102.

suprimir. Quiñones lo sabía muy bien y por eso en la breve normativa que da a Los Doce, les dice: “Y notad bien los puntos siguientes para los principios hasta que la experiencia otra cosa os de a sentir”; y es que al Espíritu Santo, que actúa en las circunstancias concretas de la vida, no se le puede mantener cautivo en unas leyes, por más santas que estas sean, ya que es él quien inicia, guía y lleva a término la acción evangelizadora y cualquier otra actividad de los hermanos menores. Así lo entendió el Ministro General, quien al término de sus recomendaciones, dice: “Y entre tanto, remítome a vuestra discreción confiándome en la gracias que os comunicará el Señor”.

Los siete puntos de la normativa no se reducen a lo estrictamente jurídico, sino que están también empapados de doctrina franciscana. El primero insiste en que el evangelizador franciscano realiza su trabajo en nombre de la Iglesia. Ciertamente que lo hace como miembro de una orden determinada, lo que dará una tonalidad especial a su quehacer, pero es la autoridad suprema de la Iglesia la que envía al anuncio del Evangelio: “Su Santidad, por un breve a my dirigido dize que los que yo señalare él mismo los enbía *auctoritate apostolica* como vicario de Cristo”. Es esto en el fondo la actitud de San Francisco que “promete obediencia y reverencia al señor Papa... y a la iglesia romana”;¹²⁹ actitud que inculca a sus seguidores cuando les manda que se mantengan siempre “sumisos y sujetos a los pies de la misma santa iglesia”.¹³⁰ Quiñones lo subraya diciendo: “Soys enbiados a esta santa obra por el merito de la santa obediencia. Y no solamente mya”, mencionando seguidamente el breve pontificio.

Se pueden hacer bellos discursos sobre el amor, la justicia, la pobreza, etc., sin tener la mínima experiencia de aquello que se está diciendo; el discurso entonces sonará hueco. Pero cuando lo que se predica se vive antes, o al menos se ha hecho un intento serio por hacerlo vida, la cosa es diferente porque el discurso tendrá un mayor y más duradero impacto en los oyentes. Es esto lo que Quiñones recuerda a Los Doce: “Pues vays a plantar el Evangelio en los corazones de aquellos infieles, mirad que vuestra vida y conversación no se aparte de él”. Esta recomendación toca uno de los puntos neurálgicos de la manera franciscana de evangelizar, en la que lo primero no es la predicación, el discurso, sino el testimonio de vida, el buen ejemplo, la cercanía humana con los que se va a evangelizar.

Dado que Quiñones desconocía el terreno al que los enviaba, es extraordinaria su visión cuando indica a Los Doce que la mejor manera en que podrán mantenerse siempre apegados al Evangelio es guardando estrictamente la Regla: “Y esto hareys si velardes studiosamente en la guarda de vuestra Regla, la qual está fundada en el santo Evangelio, guardándola pura y simplemente, sin glosa ni dispensación”; así se guardaba en las provincias que remontaban a Juan de la

129. RB 1, 2: 110.

130. RB 12, 4: 116.

Puebla (Nuestra Señora de los Ángeles, San Gabriel y la Piedad), pero había una razón de mayor peso: “Nuestro glorioso padre Sant Francisco con sus compañeros la guardaron”.

En el punto tercero hay una cosa que es importante subrayar: “Y no es mi voluntad que algún fraile en aquellas partes more si no quisiere conformarse con vosotros y guardar la forma de vivir que tengo dicha”. El párrafo pone de manifiesto el deseo de Quiñones de que en la tierra a la que van puedan también mantener pura la observancia de la Regla, que puedan revitalizar en México la forma de vida franciscana, que puedan recomenzar en aquellas lejanas tierras la aventura evangélica que habían hecho realidad Sant Francisco con sus compañeros. Para humanamente asegurar el éxito de aquella empresa era preciso que se trasladaran a la Nueva España sólo los que verdaderamente tenían el deseo de revivir la primavera franciscana.

Los puntos cuarto, quinto y sexto son más bien de índole jurídico. El último, en cambio, es interesante porque viene a reforzar con sus observaciones el hilo conductor de la manera franciscana de evangelizar. Dice primero el Ministro General: “Lo séptimo es que tengays aviso que por el provecho de los otros no os descuideis del vuestro”. Quiñones, buen conocedor de las flaquezas humanas, sabía que el ímpetu evangelizador del hermano menor debe ser continuamente alimentado con la oración y la vida fraterna; de no hacerlo acabará por transformarse en un mero “activismo” que lo absorberá por completo, haciéndole creer que no hay trabajo que pueda compararse con el que está realizando.

Consciente de que Los Doce no estaban exentos de tal peligro, les dice: “Y para esto sy juntos pudieredes estar en una cibdad tenían lo por mejor, porque el concierto y buen exemplo que vieren en vuestra vida y conversación sería tanta parte para ayudar a la conversión como las palabras y predicaciones”. Una vez más hago notar que Quiñones estaba enteramente compenetrado de la doctrina franciscana; así lo dejan ver las anteriores palabras de su *Instrucción*, con su insistencia en el “buen exemplo y en el testimonio de la vida y conversación”, que valen tanto, o más que “las palabras y predicaciones”.

Efectivamente, la novedad de la forma de vida franciscana desde sus inicios fue que los frailes pasaban la jornada en medio de la gente, conviviendo con ella.¹³¹ Esto fue precisamente lo que más impactó a quienes los veían, al punto que en muchos casos el encuentro con ellos era motivo de un cambio de vida.¹³² San Francisco quiso que sus frailes fueran “heraldos” que con su vida y

131. En la primitiva fraternidad franciscana, los frailes iban durante el día a las ciudades o poblados a trabajar según el oficio que cada uno sabía desempeñar, contratándose incluso como jornaleros; de ahí la insistencia de San Francisco en el buen ejemplo de debían dar: “Donde quiera que estén o en cualquier lugar en que se encuentren los unos con los otros, los frailes deben tratarse espiritual y amorosamente y honrarse mutuamente sin murmuración” (RNB 7, 15: 97).

132. Del primer grupo de frailes, narra el biógrafo: “Los que los veían se admiraban y exclamaban: ‘jamás hemos visto religiosos así vestidos’. Al ser distintos de todos los demás en el hábito y en la vida, les parecían salvajes. Cuando

su palabra hicieran saber a todos los hombres que Dios es el único omnipotente;¹³³ sin embargo, quiso también que antes de dar testimonio al exterior, lo dieran al interior de la propia fraternidad: “Muestren con obras el amor que se tienen mutuamente”.¹³⁴ Aquellos hermanos menores, pues, debían poner de manifiesto con su vida que “estos dos amores de Dios y del próximo no son una utopía”, sino que pueden hacerse realidad.

En una tarea como la de anunciar a los demás la buena nueva, la cercanía humana de los evangelizadores entre sí es fundamental, sobre todo cuando se ha profesado una forma de vida en fraternidad. La soledad suele causar estragos en los portadores de la buena nueva. Así lo entendió Quiñones, y por eso les aconseja vivir en la misma ciudad; pero “si esto no oviere lugar”, debían procurar entonces quedar a tal distancia unos de otros que en “quinze días poco más o menos os podays juntar una vez con Nuestros Perlados a conferir unos con otros las cosas necesarias”. “El conferir unos con otros las cosas necesarias” era algo que se hacía desde los inicios de la orden en las reuniones a las que, al menos durante la primera década, podían asistir todos los frailes;¹³⁵ en esas reuniones se convivía fraternalmente y se trataban diversos asuntos.¹³⁶ Esto debían hacer Los Doce.

Apoyándose en el ejemplo de San Francisco, quien “de su compañero hacía perlado por estar siempre debaxo de obediencia”,¹³⁷ Quiñones insiste en este aspecto de la forma de vida franciscana, indicando al Custodio que siempre señale a uno por prelado “aunque no sean más de dos”. Pero lo más importante de este párrafo, ya casi al final del documento, es la recomendación de que “en todo lo que las constituciones y loables costumbres de la religión no estorvaren de hazer a lo que vays que es la conversión de los ynfieles, es bien de vosotros guardadas”. Vuelve a manifestarse

entraban en alguna ciudad, castillo o casa, proclamaban la paz. Dondequiera que encontraban a hombres y mujeres, en las calles o en las plazas, los animaban a temer y amar al creador del cielo y de la tierra, a recordar sus mandamientos, que habían echado al olvido, y a esforzarse en adelante por ponerlos en práctica” (AP 19: 580).

133. Cf. CtaO 9: 64.

134. RNB 11, 6: 100.

135. En los primeros años de la orden, todos los frailes se reunían en la Porciúncula dos veces al año: en las fiestas de Pentecostés y San Miguel; más tarde, sólo una vez al año, como lo constató J. de Vitry. Después de 1217, cuando los frailes ya eran muchos, se siguieron reuniendo cada año, pero en sus respectivas provincias, en la fiesta de San Miguel, como se lee en RNB 18, l. Posteriormente, se hizo como quedó establecido en RB 8: sólo los ministros provinciales irían a la Porciúncula para celebrar el *Capítulo general* en la fiesta de Pentecostés (Cf. LTC 57: 561-562).

136. En una carta escrita en Génova a principios de octubre de 1216, J. de Vitry, nos ha dejado este bello testimonio: “Los nombres de esta Religión, una vez al año, y por cierto para gran provecho suyo, se reúnen en un lugar determinado, para alegrarse en el Señor y comer juntos, y con el consejo de santos varones redactan y promulgan algunas santas constituciones, que son confirmadas por el señor papa. Después de esto durante todo el año se dispersan por Lombardia, Toscana, la Puglia y Sicilia” (San Francisco, 964).

137. Según San Buenaventura, San Francisco acostumbraba prometer “siempre obediencia al fraile que solía acompañarlo y la observaba fielmente” (LM 6, 4: 415). Es este, sin duda, el pasaje en el que se inspira el Ministro General para su recomendación.

la libertad evangélica y franciscana que no quiere aprisionar al Espíritu en planes hechos desde el escritorio, puesto que teniendo las directrices básicas, se deja a la experiencia y la creatividad de los frailes la tarea de ir realizando lo que en cada caso les pareciese más adecuado.¹³⁸

2.3.4 La Obediencia

El 30 de octubre de 1523 fray Francisco de los Ángeles Quiñones firmó, en el mismo convento de Nuestra Señora de los Ángeles, la Obediencia que entregó a fray Martín de Valencia y sus compañeros. Al inicio del documento, después de dar la lista de Los Doce, Quiñones recuerda su celo misionero diciendo que, “a imitación del Varón apostólico, y seráfico Padre nuestro San Francisco”, hizo todo lo que estuvo a su alcance para ir a la Nueva España a “librar dela cabeça del Dragon infernal las Animas redimidas con la preciosisima sangre de Nuestro Señor Jesucristo”;¹³⁹ sin embargo, continúa Quiñones, “no lo merecí alcançar de mis superiores (asi Padre Celestial, porque así te plugo, y asi lo quisiste)”.

Pero el no haber visto realizado su propósito misionero no fue para el Ministro General motivo de queja o amargura, sino que aceptó el hecho como voluntad de Dios que se le manifiesta por medio de las decisiones de los superiores. Sin embargo, eso no quería decir que ya todas las posibilidades estuviesen agotadas; quedaba todavía una carta por jugar: alguien en quien ver realizado su deseo. Así pues, ya que a él no se le había concedido el privilegio de trasladarse al Nuevo Mundo para trabajar en la conversión de aquellas gentes que recién habían sido encontradas, dice a Los Doce: “En vuestras personas tengo firme esperanza de lo conseguir”.

Las frases y la actitud del Ministro General vienen a confirmar los requisitos que la Regla franciscana impone a quienes desean ir entre infieles: que estén movidos por divina inspiración y que obtengan el permiso de su respectivo superior; sólo cumplidos estos dos requisitos el fraile podrá ver realizado su deseo de llevar la buena nueva a los no cristianos. Ahora bien, no se puede dudar que Quiñones estuviese movido por divina inspiración en su deseo de ir a anunciar el Evangelio a los “moradores de las Indias, que vulgarmente se llaman de Yugatan o Nueva España, o Tierra Firme”, pero faltó el otro elemento, la licencia de sus superiores. Así, cuando en 1523 pudo ver realizado su sueño, quedó pendiente la autorización del emperador, puesto que tenía ya la licencia del papa. Como quiera que sea, la Regla no deja al arbitrio del interesado una decisión de

138. Quiñones, *Instrucción*, 499-500.

139. El texto original de la *Obediencia* está en latín, pero Mendieta hizo la traducción al castellano (*Historia eclesiástica*, 203-206), y teniendo a la vista el original entregado a Los Doce por el Ministro General Quiñones. En el presente estudio me serviré de la traducción de Mendieta y cuando sea necesario aclarar algún punto con mayor precisión, pondré a pie de página el texto latino.

tal importancia.

A continuación hace Quiñones una recapitulación de la actividad evangelizadora de la orden, comenzando por San Francisco y llegando hasta Los Doce. Al presentar tal panorama, quiere el Ministro General subrayar la idea de que si Dios siempre ha suscitado, y seguirá suscitando, por medio de su Espíritu, evangelizadores en su Iglesia, es para “ensalçar la gloria de su nombre... para procurar la salud de los fieles... para impedir la caída, que amenazaba la Iglesia”. Nos encontramos aquí ante algunos de los elementos clave de la forma de vida franciscana que es preciso clarificar.

“Ensalçar la gloria de su nombre”. Cualquiera que sea la actividad que un cristiano, en nuestro caso, que un franciscano realice, deberá siempre estar movido por el amor de Dios y se esforzará por buscar en todo su gloria.¹⁴⁰ Ciertamente que en la perspectiva de San Francisco ningún hombre es digno ni siquiera de hacer mención del nombre de Dios,¹⁴¹ pero dado que Él es “todo bien, sumo bien, bien total”,¹⁴² a Él se deben tributar y Él debe recibir “todas las alabanzas y bendiciones, todas las acciones de gracias y la gloria”.¹⁴³ De modo que a Dios también se le da gloria y se le rinde alabanza cuando se proclama a los demás (fieles o infieles) la buena nueva.

“La salud de los fieles”. Ya en la *Instrucción* Quiñones había dicho de “Christo, hijo de Dios que anduvo y vivió en este mundo buscando la honrra de Dios su Padre y la salud de las ánimas perdidas”; vuelve ahora a insistir en esta idea para que los frailes no pierdan de vista “el celo del sediento Francisco, de la salud de las ánimas”, pues no ignora el preparado Ministro General que el pasar la vida los primeros frailes entre los marginados de la sociedad,¹⁴⁴ sobre todo los leprosos,¹⁴⁵ no era simple solidaridad humana, sino un modo de decirles que eran hijos de Dios, que Él los amaba y deseaba su salvación.

“Impedir la caída, que amenazaba la Iglesia”. En la perspectiva de la doctrina franciscana lo

140. Se expresa así San Francisco, parafraseando el Padre nuestro: “Para que te amemos con todo el corazón, pensando siempre en ti; con toda el alma, deseándote siempre a ti; buscando en todo tu honor; y con todas nuestras fuerzas, empleando todas nuestras energías y los sentidos del alma y del cuerpo en servicio, no de otra cosa, sino del amor a ti; y para que amemos a nuestros prójimos, como a nosotros mismos, atrayendo a todos, según podamos, a tu amor” (ParPN 5: 28).

141. “Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. A ti solo, Altísimo, corresponden y ningún hombre es digno de hacer de ti mención” (Cant 1-2: 49).

142. AIHor 11: 30.

143. RNB 17, 18: 103.

144. Dice así San Francisco a sus seguidores: “Y deben gozarse cuando conviven con gente de baja condición y despreciada, con los pobres y débiles, y con los enfermos y leprosos, y con los mendigos de los caminos” (RNB 9, 2: 98).

145. El inicio de la conversión de San Francisco está en estrecha relación con su experiencia entre los leprosos, en medio a los cuales lo condujo el mismo Señor, practicando con ellos la misericordia (Cf. Test 2); fue esa una experiencia que durante los primeros años se convirtió en común para todos sus seguidores, ya que él mismo quiso que “sus frailes vivieran en leproserías al servicio de los enfermos, y allí se afianzaran en la santa humildad. Por eso, a cuantos venían a la orden, ya fueran nobles, ya plebeyos, entre otras cosas, se les hacía la advertencia de que habían de “servir humildemente a los leprosos y vivir en sus casas” (EP 44: 726. Cf. 1Cel 17: 151-152).

que aquí se quiere afirmar es que los hermanos menores están siempre al servicio y disposición de la Iglesia; y así como, según los relatos biográficos, San Francisco impidió en su tiempo, con su vida y predicación, que la Iglesia, simbolizada en la basílica de San Juan de Letrán, se desplomase,¹⁴⁶ ahora correspondía a sus seguidores contrarrestar la fuerza que estaba adquiriendo el protestantismo. Una manera de hacerlo era precisamente ganar las almas del Nuevo Mundo, “engañadas por la astucia de Satanás, para que militasen debaxo de lavandera de la Cruz y abajasen y metiesen el cuello so el suave yugo de Cristo”; con lo cual se compensaría a la Iglesia las almas que por culpa del apóstata Lutero¹⁴⁷ estaba perdiendo en el Viejo Mundo.

Hay en el mismo párrafo una idea importante que Mendieta, seguramente por descuido, omite en su traducción. Mendieta sólo traduce hasta que “amenazaba la Iglesia”, pero en el texto latino dice seguidamente: *et ipsam ad primevum estatum erigendam*. Digo que seguramente la omisión de Mendieta fue involuntaria, porque esta frase está en total consonancia con su idea de una iglesia indiana: “erigir esa misma iglesia en su primitivo estado”, entre los habitantes de la Nueva España,¹⁴⁸ naturalmente.

Continuando con la idea de que la evangelización es un servicio que se realiza en la Iglesia y para la Iglesia, Quiñones hace ver a los frailes que ellos son sólo una parte de todos los que Dios ha llamado desde los inicios de la Iglesia a trabajar por la extensión del reino: “Entre otras muy muchas personas que para este divinal servicio estaban diputadas, en su santa Iglesia, señaló al susodicho Seráfico Alférez de Christo, con sus hijos; conviene a saber, los varones esclarecidos de su Orden”. De modo que así como San Francisco, por dar ejemplo a los suyos, “procurava reducir al Gremio de la Iglesia militante, así los fieles como los infieles, por su propia persona”; esto mismo debían hacer sus seguidores, publicando “la virtud del nombre de Dios, por la redondez de las tierras y ensanchando el culto de la religión Christiana”.¹⁴⁹

Como lo dice la Regla y lo relatan los biógrafos y cronistas,¹⁵⁰ San Francisco y sus frailes aún a sabiendas, y tal vez por ello, de que anunciar el Evangelio a los infieles implicaba el martirio, quisieron ir a proclamarlo: “Y deseando derramar su propia sangre, inflamados con el fuego del amor de Christo, el sobredicho Padre, con algunos de sus hijos, sedientos de la palma del martyrio fueron por diversas partes del mundo a tierras de infieles”. La consecuencia doctrinal de este párrafo es

146. Cf. 2Cel 17: 240; LM 3, 10: 398; LTC 51: 559.

147. Mendieta, *Historia eclesiástica*, (Lib. 3, cap. 46, 298). Mendieta también lo califica de “perversísimo” (Lib. 3, cap. 6, 191) y “maldito” (Lib. 3, cap. 1, 174).

148. El texto de la *Obediencia* dice: *ruinanque quam minabatur Ecclesia impediendam et ipsam ad primevum statum erigendam...* (Quiñones, *Obediencia*, 491).

149. Esta doctrina está expresada por el mismo San Francisco en: CtaO 9: 64; y por sus biógrafos en: 1Cel 75: 186-187; LP 108: 676; EP 65: 741.

150. Cf. RNB 16, 10: 102; LM 9, 8: 440; 1Cel 57: 176; Giano, *Chronica*, 10: 241.

obvia para Quiñones: también los ahora enviados debían tener ese mismo espíritu que animaba a las primeras generaciones de hermanos menores, y estar preparados para el martirio.

Viene después un pasaje que ha servido a algunos historiadores¹⁵¹ para afirmar el supuesto milenarismo del Ministro General Quiñones y de algunos del grupo de Los Doce. El pasaje en cuestión dice así: “Mas aora, quando ya el día del mundo va declinando a la hora undecima, sois llamados vosotros del Padre de las campañas para que vais en su viña”. Lo primero que hay que decir es que Mendieta en su traducción añade: “del mundo”, puesto que en el texto latino sólo se lee: *cum inclinata est jam dies*; por lo que, en todo caso, se podría pensar sólo en el milenarismo de Mendieta (si es que realmente se trata de milenarismo) y no de Quiñones. Pero resulta que este modo de expresarse de Quiñones nada tiene que ver con el milenarismo, puesto que es algo comúnmente usado en los documentos oficiales de la Iglesia desde tiempos de San Francisco,¹⁵² cuando los frailes eran enviados a proclamar el Evangelio a tierras lejanas.

Ciñéndonos al campo franciscano, se puede constatar cómo, desde la bula de canonización de San Francisco, la imagen de la viña es usada para indicar el campo al que son enviados los trabajadores, es decir, los predicadores del Evangelio. Esta imagen de los trabajadores enviados en diversas horas a trabajar en la viña, tornada de Mt 20, 1-16, siguió siendo muy socorrida por los pontífices cuando enviaban a los frailes (no sólo franciscanos) a anunciar el Evangelio a los infieles o a predicar a los cismáticos y herejes.¹⁵³ Quiñones no hace, pues, otra cosa que adaptarse a lo que

151. Phelan se refiere a la fascinación que, según él, ejercía el Apocalipsis en muchos de los conquistadores del Nuevo Mundo, dice: “When Friar Francisco de los Angeles, minister general of the Franciscan order, bade farewell to the twelve friars who were leaving to undertake the conversion of the recently conquered Aztecs, he referred to their mission as the beginning of the last preaching of the gospel on the eve of the end of the world” (Phelan, *The Millennial Kingdom*, 23).

152. Sólo a modo de ejemplo, cito algunos pasajes. Hablando de la aparición de las órdenes mendicantes, dice B. de Ursperg (+1230): “en aquel mismo tiempo, cuando ya ‘el mundo languidecía de viejo’, surgieron en el seno de la Iglesia –que tiene la virtud de rejuvenecerse, como lo hace el águila– dos nuevas órdenes religiosas” (San Francisco, 962). Sobre el mismo tema, dice J. de Vitry (+1240): “El Señor no ha añadido propiamente una Regla nueva, sino que ha restaurado la antigua, la ha sacado de su postración, y ha hecho revivir una forma de Religión que casi había fenecido: y esto ha acontecido ‘en el atardecer de este mundo’ que camina hacia su ocaso, ante la inminencia del tiempo del hijo de la perdición” (San Francisco, 965). Gregorio IX, en la bula *Mira circa nos*, con la que canonizó a San Francisco, dice que el Señor lo envió a su viña in hora undécima (BF, I, 42). El mismo papa, en la bula *Cum messis multa sit*, emplea esta expresión: *Et in hanc quasi hora undecima vineae suae novos depucat vineatores* (BF, I, 103).

153. En la bula *Cumm messis multa sit*, dada por Gregorio IX el 8 de abril de 1233, se lee: *Evangelicus ille Paterfamilias adhuc mittit operarios in vineam suam, et in hac quasi hora undecima vineae suae novos deputat vineatores* (BFI, 100). En bula del mismo nombre, con fecha del 17 de mayo de ese mismo año, el papa repite exactamente las mismas frases (Cf. BF, I, 103). En la bula *Hora undecima*, del 11 de mayo de 1239, Gregorio IX dice: *Cum hora undecima sit diei hominibus, ut exeant ad opus usque ad mundum vesperam deputati* (BF, I, 269). Pueden encontrarse también en la documentación de este mismo pontífice y de los sucesivos varias bulas cuyo inicio será: *Hora undécima* (Cf. BF, I, 360; BF, V, 35. 211).

era propio del tiempo.¹⁵⁴

Quiñones continúa su discurso diciendo a Los Doce que van a “à labor de la viña... buscando no vuestras propias cosas, sino las que son de IesuChristo, puesto que van a trabajar sine mercede promissione, sino poseiendo la alteça de la muí alta pobreza”. Son estas palabras del Ministro General un eco de las recomendaciones de Jesús a sus apóstoles,¹⁵⁵ y de las que San Francisco dio a sus seguidores.¹⁵⁶ Serán también estas las actitudes que Los Doce tomarán en la tierra a la que van a llegar, manifestando abiertamente un desprecio por las cosas que los conquistadores tanto anhelaban, como el oro, la plata y las joyas. Ese desapego a las cosas terrenas los presentará como “locos al mundo”, pero esa su locura podrá convertir “à ese mismo mundo, con la locura de la predicación”.

Moviéndose siempre dentro de la dinámica del Evangelio, y citando la conclusión de la parábola de los viñadores (Mt 20,16) que ha usado, Quiñones señala a continuación la consecuencia de haber sido llamados a la hora undécima: “Porque el Varon de Dios (San Francisco) alumbrado de el Padre de las lumbres, con interior inspiración, vio entonces, con ojos claros, que por haceros de los postreros, con firme certidumbre de alteça, aviades de ser los primeros”. Hacerse los últimos, los servidores de todos, es lo que está en la base del nombre que San Francisco escogió para sus seguidores, hermanos menores;¹⁵⁷ nombre que en la mente del fundador no era un simple título, sino que respondía a un sincero deseo de ser servidores de todo el mundo, y de ser considerados como los insignificantes, los últimos.

Otro párrafo que también se ha prestado a interpretaciones milenaristas, pero que en realidad nada tiene en tal, es este: “A vosotros, pues (ò hijos míos) doi voces, Yo indigno padre, acercándose ya el último fin del siglo, que va envejeciendo”. Considero que, tomado en su contexto, no se le puede considerar como un texto de corte milenarista, ni siquiera situándolo en el llamado *cicle*

154. En el siglo XVI son también usadas estas expresiones en los documentos pontificios. En la bula que dividió a la orden franciscana en Conventuales y Observantes, por ejemplo, la *Ite vos in vineam meam* (29 de mayo de 1517), se lee: *Novissime vero diebus istis, quasi hora ultima* (CHL, I, 221). Zumárraga, en una carta al Consejo de Indias (México, 8 de febrero de 1537), hablando de la llegada de los agustinos a la Nueva España, dice: “También suplico a vuestra señoría y mercedes y pido limosna para estos padres de San Agustín, que como vinieron a la viña ‘a la hora undécima’, no tienen iglesia ni morada congrua ni socorro de otra parte” (Zumárraga, IV, 151).

155. Cf. Lc 9, 1-6.

156. Cf. RNB 14: 101.

157. Según el primer biógrafo de San Francisco, cuando en cierta ocasión se encontró con Santo Domingo en Casa del cardenal Hugolino, éste les habría propuesto tomar de entre sus seguidores a algunos hermanos para nombrarlos prelados de la santa Iglesia. Después de haber expuesto sus razones el santo español para no aceptar la propuesta, San Francisco tomó la palabra y dijo: “Mis hermanos se llaman menores precisamente para que no aspiren a hacerse mayores. La vocación les enseña a estar en el llano y a seguir las huellas de la humildad de Cristo para tener al fin lugar más elevado que otros en el premio de los santos. Si queréis –añadió– que den fruto en la Iglesia de Dios, tenedlos y conservadlos en el estado de su vocación y traed al llano aun a los que no lo quieren” (2Cel 148 : 315).

missiologique catholique.¹⁵⁸ Que se trata de un texto de tinte apocalíptico, es evidente; pero en el sentido de quien espera con serenidad la segunda venida del Señor, luchando y defendiendo el “esquadron del Alto Rey, que va, como de vencida, y ya casi huyendo de los enemigos”. Por otra parte, habrá que tener en cuenta que ya desde los primeros años de la orden se consideraba a los hermanos menores como los soldados que combaten, con su predicación y su vida, a favor de Cristo, antes de que venga por segunda vez.¹⁵⁹

En este contexto de quien emprende la “victoriosa pelea del Soberano triunfador”, predicando a los enemigos “con palabras y obras”, se sitúa uno de los pasajes más interesantes del documento: El llamado que el Ministro General hace a Los Doce para que recuperen la forma de vida propia del franciscano. Esa forma de vida aun cuando periódicamente tiene momentos fuertes de retiro a la soledad (razón por la cual San Francisco instituyó los eremitorios y les dio unas normas), no puede convertirse en una manera habitual de vida para el hermano menor; no se puede vivir en continuo aislamiento del mundo, pues de este modo no se podrían seguir (en la perspectiva franciscana) las huellas de Jesucristo que “anduvo y vivió” en este mundo predicando el reino y curando a los enfermos.

De hecho, cuando San Francisco se vio rodeado de compañeros y, sobre todo, cuando su movimiento fue reconocido como una orden religiosa más en la Iglesia, la configuró como una Orden eminentemente apostólica que se ponía al servicio de la Iglesia por el anuncio de la palabra y el testimonio de la propia vida. Sabedor de esto el Ministro General y también de que los frailes de la provincia de San Gabriel (de la que procedían Los Doce) eran muy dados a retirarse del mundanal ruido para darse a la contemplación en sus eremitorios, les exhorta a encontrar el equilibrio querido por San Francisco, enviándolos a la evangelización de México.

158. Según Desroche, el mesianismo contenido en la tradición patristica de la segunda venida, instaurador del milenarismo, fue vencido por el agustinismo en su pretensión ortodoxa. Pero fue a partir del tiempo en que el cristianismo pasó a ser la religión dominante del imperio, que los mesianismos cristianos encontraron su fuente y su patria sobre todo en las disidencias más o menos heterodoxas. Es en esta tradición posterior precisamente que se dan los diversos ciclos mesiánico-milenaristas, de los que forma parte un “cycle missiologique catholique escomptant des chrétiens du Nouveau Monde (Latinoamericain) soit la rechristianisation de l’Ancien Monde, soit le coup d’arrêt à une perversion du christianisme impliquée et véhiculée par la colonisation (Cf. Jérôme Mendieta). Ce messianisme catholique d’inspiration joaquimiste ou iniguiste a même pu, en certains cas, rencontrer des formes de messianisme autochtone” (H. Desroche, *Dieux d hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l’Ere chrétienne* [Paris-La Haye 1969] 14).

159. Es interesante a este propósito un texto que habla de los hermanos menores, tomado del capítulo 32 de la *Historia de Oriente*, escrita por J. de Vitry entre 1219 y 1221. Dice así el que fue nombrado obispo de Acre: “Es esta la santa orden de hermanos menores y la religión digna de admiración de los varones apostólicos, que, a nuestro juicio, el Señor ha suscitado en estos últimos tiempos contra el hijo de la perdición, el anticristo, y contra sus impíos seguidores. Son los que, habiendo sido constituidos centinelas de los muros de Jerusalén, como valerosos soldados de Cristo rodean el lecho de Salomón y con sus espadas rondan de puerta en puerta; no cesan día y noche en las alabanzas divinas y en las santas exhortaciones” (San Francisco, 967-968).

El llamado es extraordinario, pues no se trata de una consideración piadosa de Quiñones, sino de una reflexión con base en un pasaje del Evangelio (Lc 19,1-10). Estas son sus palabras:

Y si hasta aquí buscastes con Zacheo, en el Sicomoro, ò Higuera Moral, y quisistes ver quien fuese Jesus, chupando el jugo de la Cruz, bajad agora aprieta à la vida activa y si por daros solamente à la contemplación, de los misterios de la Cruz, defraudastes a alguno, bolved a los proximos el quatro tanto por la vida activa, juntamente con la contemplativa: derramando (si necesario fuere) vuestra propia sangre por el nombre de Christo, y por la salvación de las almas lo qual pesa el quatro tanto, de sola contemplación, y entonces vereis mucho mejor quien sea Jesus.

Quiñones no pone en tela de juicio el valor de la vida contemplativa, ni que sea malo apartarse del barullo del siglo para vivir en la soledad de los montes, o que la vida activa sea mejor que la contemplativa; nada de esto, pues él sabe muy bien que el propio Jesús, después de haber anunciado durante la jornada la buena nueva del reino, también se retiraba con frecuencia a la soledad del monte, quitándole buena parte de tiempo a su descanso nocturno.¹⁶⁰ Pero tampoco se puede negar que en ocasiones escoger este género de vida esconde otras motivaciones que nada tienen que ver con la búsqueda de Dios y el crecimiento en el amor. En la misma orden franciscana, de acuerdo con las noticias de los biógrafos,¹⁶¹ a menos de veinte años de la muerte del fundador, ya se daban este tipo de abusos entre los hermanos.

Es preciso subrayar que en la perspectiva de la forma de vida franciscana se defrauda al prójimo no sólo cuando ese retirarse a la soledad se desvía de su finalidad originaria: intensificar la vida de oración y la convivencia fraterna; sino también cuando se pretende hacer de ese retiro temporáneo un modo estable de vida. De esta manera, creo, se entiende mejor la exhortación de Quiñones a restituir el “quatro tanto” al Señor. No se dice que se deje del todo la vida contemplativa, sino que se busque la manera de encontrar un equilibrio, de modo que la contemplación no encierre en sí mismo al fraile, sino que lo impulse a la actividad y que, a su vez, la actividad le haga sentir la necesidad de la contemplación.

Pero habrá que tener en cuenta que equilibrio no quiere decir, ni en este caso ni en ningún otro, encontrar la manera de vivir cómodamente en un convento y emplear uno o dos días de la semana para llevar a cabo alguna actividad apostólica, sino más bien trabajar continuamente por la

160. Cf. Mt 14, 23, Me 1, 35, Le 6, 12.

161. “Pues son muchos los que convierten el lugar de contemplación en lugar de ocio, y del plan de vida eremítica –instaurada para llevar las almas a la perfección– hacen una sentina de placeres. Los anacoretas de hoy tienen como norma vivir cada uno a su antojo” (2Cel 179: 333).

dilatación del reino, repartiendo la entera jornada, a ejemplo de Jesús, entre el anuncio y la oración; más aún, estar dispuesto a derramar la “propia sangre (si necesario fuere) por el nombre de Christo y por la salvación de almas”. Es esto cien por cierto doctrina evangélica, porque no hay amor más grande en este mundo que dar la vida por la persona o personas a las que se quiere.¹⁶²

Así pues, para poder ver mucho mejor quien “sea Jesus se hace indispensable volver a la vida evangélica, a la vida que vivieron aquellos que siguieron las pisadas de Christo, y por su amor derramaron su sangre”. El reto lanzado por el Ministro General no era fácil, pero aquellos frailes habituados a los ayunos y asperezas de la “estrictísima observancia” de la *Regla* franciscana y curtidos en toda clase de mortificaciones y abstinencias, estaban dispuestos a revivir la aventura evangélica de San Francisco en “las Indias, que vulgarmente se llaman de Yugatan o Nueva España. Es este el mejor de los caminos para ganar a JesuChristo las animas de vuestros próximos”.

Referencias bibliográficas

(RB = Regla bulada) en San Francisco de Asís...

(RNB = Regla no bulada) en San Francisco de Asís. Escritos. Documentos...

2Cel = *Segunda biografía de San Francisco de Asís*, escrita por Fray Tomás de Celano, en San Francisco de Asís. Escritos. Biografías...

AM = *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*. Auctore Luca Vaddingo Hiserno. Joseph Maria Fonseca a Eborá (ed.), Florentiam, 1931ss. Se citará: *A M*.

America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta Pontificia ex Registris et Minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus 1-2. J. Metzler (ed.), Citta del Vaticano, 1991. Se citará: *América Pontificia*.

Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia. Florentiam: Patribus Colegii S. Bonaventurae, Iss, 1885. Se citará: *BF*.

AP = *Anónimo de Perusa, otra de las primitivas biografías de S. Fransisco*. En San Francisco. Escritos... Dígase lo mismo para CtaO= Carta a toda la Orden; LTC = Leyenda de los Tres Compañeros; LM = Leyenda Mayor (Biografía de San Francisco, escrita por San Buenaventura; ParPN =Paráfrasis del Padre nuestro; Cánt =Cántico de las criaturas; AlHor = Alabanzas que se han de decir a todas las horas.

162. Cf. Jn 15, 13.

Aspurz, L. de, “Despertar misionero en la 1a Orden franciscana en la época de los descubrimientos (1493-1530)”. En *Estudios Franciscanos*, 50, [1949]. Se citará: *Despertar misionero*.

Bullarium Franciscanum Romanum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Francisco institutis concessa, I-VIII. Roma 1759-1908. Se citará: *BF*.

“Cartas de religiosos de Nueva España (1539-1594)”. En J. García Icazbalceta (ed.). *NCDHM* [Nueva Colección de Documentos para la Historia de México], I (México 1886). México: S. Chávez, 1941. Se citará: *Cartas de religiosos*.

Chávez, E. A. *Fray Pedro de Gante. El primero de los grandes educadores de América*. México: Imprenta Mundial, 1943.

Chronologia Historico-Legalís Seraphicæ Ordinis Fratrum Minorum Sancti nostri Francisci, capitulorum omnium, et congregatorum generalium ab ordinis exordio, usque ad an. 1633. Cura et studio Michaelis Angelis a Neapoli, 1650. Se citará: *CHL*.

Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglo XVI-XVII. Ed. J. García Icazbalceta (1892). México: E. Aviña Levy, 1971. Se citará: *Códice Mendieta*.

Cortés, H., *Cartas de relación*. México: M. Alcalá, 1980. Se citará: Cortés, *Cartas*.

Desroche, H. *Dieux d’hommes: Dictionnaire des messianismes et millenarismes de L’Ere Chretienne*. Paris-La Haye: Mouton, 1969.

Díaz del Castillo B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. J. Ramírez Cabañas. México: Pedro Robredo, 1989. Se citará: *Historia verdadera*.

Dizionario degli Intituti di Perfezione. Dir. G. Rocca. Roma: Paoline, 1974. Se citará: *Dizionario degli Instituti*.

EP (Espejo de Perfección, es una de las primitivas biografías de San Francisco). En San Francisco de Asís. *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Ed. dirigida por A. Guerra. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos, 1980.

Focher, J., *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infieles convertendos*. Texto latino y versión castellana de A. Eguiluz. Madrid: Biblioteca Nacional 1960. Se citará: Focher, *Itinerario*.

-
-
- Gante, P. de, *Cartas*. Ed. F. de Jesús Chauvet. México: Fr. Junípero Serra, 1951. Se citará: Gante, *Cartas*.
- García Icazbalceta, J. *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México (México 1881)*. Ed. de R. Aguayo Spencer y A. Castro Leal, I-IV, México 1947. Se citará: Zúmmarraga.
- Giano, J. de. *Crónica*. Introducción, traducción y notas de J. V. Ciurana. Selecciones de Franciscanismo 9 (1980). Se citará: Giano, *Crónica*.
- Gómez Canedo, L. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa, 1977. Se citará: *Evangelización y conquista*.
- Gubernatis a Sospitello, D. de, Orbis Seraphicus Historia de tribus ordinibus a Seraphico patriarcha S. Francisco institutis deque eorum progresibus, et honoribus per quatuor MUndi partes*. I (IV). Roma, 1682ss. Se citará: *Orbis Seraphicus*.
- Mendieta G. de. *Historia eclesiástica indiana*. Ed. J. García Icazbalceta (1870). 2a ed. facsimilar. México: Antigua librería, 1980. Se citará: Mendieta, *Historia eclesiástica*.
- Meseguer, J. *La bula Ite vos (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana*, AIA 18 (1958). Se citará: Meseguer, *La bula Ite vos*.
- Meseguer, J. “Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General OFM, AIA, 21 (1961). Se citará: Meseguer, *Programa de gobierno*.
- Meseguer, J. “Quiñones solicita facultades de Nuncio y Virrey para ir a Nueva España”. AIA, 14 (1954). Se citará: Meseguer, *Quiñones solicita facultades*.
- Morales, F. (dir). *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993. Se citará: *Franciscanos en América*.
- Motolinía, T. *Epistolario: 1526-1555*. México: J. O. Aragón, 1986. Se citará: Motolinía, *Epistolario*.
- Motolinía, T. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: E. O’Gorman, 1990. Se citará: Motolinía, *Historia de los indios*.

Phelan, J. L. *The millennial Kingdom of the franciscans in the New World. A study of the writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604)*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1956. Se citará: Phelan, *The Millennial Kingdom*.

Quiñones, F. de. *Admonitiones, que vulgo Avisamente dicuntur*. Ed. por J. Meseguer. En *AIA*. 21 (1961). Se citará: Quiñones, *Admonitiones*.

Quiñones, F. de. *Institución de las Casas Recoletas desta Provincia de Nuestra Señora de la Concepción*, *AIA* 9 (1918). Se citará: Quiñones, *Institución*.

Quiñones, F. de. *Instrucción para Fray Martín de Valencia y sus compañeros* (4 de octubre de 1523). J. Meseguer (ed.), *The Americas* 11 (1954) 496-500. Se citará: Quiñones, *Instrucción*.

Quiñones, F. de. *Obediencia para Fr. Martín de Valencia y sus compañeros* (30 de octubre de 1523). J. Meseguer (ed.). Se citará: Quiñones, *Obediencia*.

Ricard, R. *La conquête spirituelle du Mexique*. Paris: 1933. Se citará: Ricard, *La conquête spirituelle*.

Sahagún de, B. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. A. María Garibay, México 1989. Se citará: *Historia general*.

Sahagún, B. de. *Colloquios y doctrina christiana con que Los Doce frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adrinao sexto y por el Emperador Carlo quinto convertieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Ed. J. Ma. Pou y Martí. “El libro perdido de las pláticas o coloquios de Los Doce primeros misioneros de México”, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, III (Roma 1924) 281-333. Se citará: Sahagún, *Colloquios*. De esta obra existe una edición reciente hecha en México por M. León-Portilla (México 1986).

Torrubia, J. *Chronica de la Seráfica Religión del Glorioso Patriarcha San Francisco de Asís IX.*, Madrid 1756. Se citará: Torrubia, *Chronica*.

1524: FRANCISCANOS E INDÍGENAS EN UN DIÁLOGO PROBLEMÁTICO

Verónica Murillo Gallegos¹
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Recepción: 30/07/2024

Aceptación: 08/08/2024

Resumen: En este trabajo se expondrán los problemas epistemológicos comenzados en 1524, cuando llegaron los primeros Doce apóstoles franciscanos a Nueva España quienes mantuvieron un coloquio con los principales indígenas, según se dice, por órdenes de Hernán Cortés. No interesa discutir la historicidad del evento, sino exponer lo que implicó que indígenas y misioneros pudieran comunicarse en tales circunstancias, lo que ambos debieron pasar para aprender el idioma del otro, sin vocabularios ni artes de las lenguas indígenas, sin un intérprete competente en los temas tratados y las lenguas implicadas, antes de poder realizar traducciones de la doctrina cristiana a la lengua mexicana o de ser capaces de componer los escritos misionales que se usaron en su labor con los indígenas. El objetivo es mostrar la complejidad de los procesos y obstáculos que anteceden y subyacen a la evangelización de los indígenas en Nueva España teniendo en cuenta que ambos, el emisor (el misionero) y el receptor (el indígena) en este evento, fueron agentes en la realización de este proceso.

Palabras clave: Comunicación intercultural, Franciscanos, Evangelización en Nueva España

Abstract: This article explains the epistemological problems involved in the early years, since 1524, when the Twelve Franciscans Friars (called the *Doce*) meet with the indigenous people for the first time, before there were vocabularies or grammars or even a competent interpreter of indigenous languages and on Christian topics. This is not about an historical event, but about the complexity of achieving mutual communication. Our aim is to show the complexity of the processes and obstacles that underlie the evangelization in New Spain, considering that both, the sender (the missionary) and the receiver (the indigenous) in this event were agents in carrying out this process of mutual understanding.

Keywords: Intercultural communication, Franciscans, evangelization in New Spain

1. Doctora en Filosofía. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2). Su investigación en curso se intitula "Pensamiento misional novohispano: la tradición franciscana de ley natural". Es autora del libro misional novohispano: *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su presencia en Nueva España*; así como de la obra *Cultura, lenguaje y evangelización. Nueva España, siglo XVI*, publicado por Porrúa en 2012, entre otros numerosos artículos y capítulos de libros sobre el tema.

Introducción

Uno de los testimonios más fascinantes sobre la labor evangelizadora es, sin duda, el texto conocido como *Diálogos de 1524*, el cual consigna las pláticas que sostuvieron los Doce frailes franciscanos con los principales indígenas sobre la doctrina cristiana, buscando que éstos adoptaran el cristianismo y abandonaran sus devociones. El acontecimiento histórico es aludido por fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604)² y por fray Bernardino de Sahagún (†1590) quien, a partir de algunos apuntes y con el apoyo de indígenas que fueron educados desde niños en las escuelas franciscanas, le dio la forma escrita en que lo conocemos³, si bien este escrito no ha llegado completo hasta nuestros días. No es el objetivo de este trabajo discutir sobre la historicidad de tal evento. Lo que pretendemos, más bien, es un análisis de las implicaciones de un encuentro intercultural como éste. Nuestro punto de partida es la dificultad que supuso efectuar tales pláticas en 1524, apenas llegados los Doce apóstoles franciscanos y aunque se hubieran realizado por un anónimo intérprete (que pudiera haber aprendido los idiomas implicados desde los meros inicios del contacto cultural, con la llegada de Hernán Cortés en 1519), pues las dificultades para comunicar la doctrina cristiana a los indígenas, para que éstos las asimilaran, trascendieron con mucho los primeros años: cuarenta debieron pasar solamente para que Sahagún dispusiera de los conocimientos y el apoyo suficientes para recrear por escrito las pláticas de tal tema y en tales idiomas.

Desde la llegada de Cortés se tomó consciencia, inmediatamente, de la variedad lingüística americana; solamente entrar en contacto con los habitantes de estas tierras, los conquistadores debieron tratar con hablantes del náhuatl y del maya y, como sabemos, el número de idiomas indígenas con los cuales habían de tratar se incrementó en la medida en que se fue expandiendo el interés y el poderío hispano por estas tierras. Conviene recordar, además, que entre los misioneros de una iglesia universal vinieron hablantes del castellano y, pese a que el latín era el idioma de la cultura de entonces, también del catalán, vasco, flamenco, francés e incluso danés. Mucho se ha dicho de los innumerables trabajos que debieron enfrentar los misioneros en un extenso territorio incógnito, lleno de pueblos con costumbres nada cristianas, hostiles algunos y, lo que interesa aquí, sin conocer las lenguas del lugar, sin tener manera de comunicar el mensaje evangélico, por lo menos inicialmente; pero poco se ha explicado sobre lo que debió hacerse antes de que se compusiera la primera gramática o el primer vocabulario de lengua indígena, sobre los distintos procesos que debieron acontecer para que pudiera haber acercamientos entre culturas con idiomas tan diferentes.

2. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (México: CONACULTA, 1997), Lib. 3, cap. XIII, 356-358.

3. Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986).

El objetivo de este artículo es analizar la complejidad que debieron sortear misioneros e indígenas en los primeros años de la labor misional para hacerse de los medios necesarios para comunicarse, para poder construir un lenguaje común, el que actualmente constatamos en los innumerables textos misionales en lenguas indígenas. Por sernos más familiar, nos remitiremos a los escritos en mexicano o náhuatl, y a los primeros años de actividad misional, la que emprendieron los franciscanos desde 1523 y 1524, cuando llegaron los tres misioneros flamencos y los llamados Doce respectivamente, por ser la época más temprana, la que mejor ilustra los obstáculos de la comunicación intercultural. Comenzaremos por presentar las circunstancias en las que se dieron los primeros encuentros entre religiosos e indígenas, después analizaremos algunas de las dificultades en el aprendizaje de la lengua mexicana por los franciscanos y de las enseñanzas de los frailes por los indígenas, como ejemplo, nos centraremos particularmente en el concepto de “representación”; aunque apuntaremos otras formas de acercamiento lingüístico-cultural. Problematizaremos sobre el asunto de la interpretación y los intérpretes para terminar ofreciendo ejemplos de superposición semántica en el náhuatl empleado para evangelizar. Con esto se busca exponer la complejidad de procesos y obstáculos que subyacen a la evangelización como diálogo intercultural; para ello nos ayudaremos de los conceptos de “constructivismo cultural” y “traducción radical”, como explicaremos en su momento.

1. El contexto: un poco de historia

Hernán Cortés llegó a las costas de Veracruz en 1519 y pudo entablar comunicación con los indígenas gracias a dos intérpretes: Gerónimo de Aguilar, el náufrago castellano que habiendo vivido algunos años entre indígenas había aprendido la lengua maya, y doña Marina, la indígena que hablaba maya y náhuatl cuando pasó al servicio del conquistador. La labor de estos intérpretes contribuyó a la consecución de alianzas y victorias, la empresa de Cortés terminó favorablemente en 1521 con la caída de Tenochtitlan. En agosto de 1523, llegaron a Nueva España los tres franciscanos flamencos: Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante (1491-1572), quienes se establecieron en Texcoco y comenzaron a trabajar con los indígenas. Sin embargo, se considera que la labor misional inició formalmente con la llegada de los Doce franciscanos el 13 de mayo de 1524, quienes en junio fueron recibidos por Hernán Cortés y se distribuyeron para fundar cuatro monasterios: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Para proyectar lo que implicaron estos comienzos, es necesario consignar aquí por lo menos algunos datos que el primer cronista, fray Gerónimo de Mendieta, nos dice sobre estos personajes:

De los tres franciscanos flamencos, el más célebre y quien mayor tiempo vivió entregado a la evangelización fue fray Pedro de Gante, el primero en enseñar a los indígenas a leer, escribir, doctrina cristiana, música y distintos oficios. Fue fundador de colegios para niños indígenas, autor de un catecismo testeriano y de una doctrina cristiana en lengua mexicana.⁴

El capitán de los Doce, *Martín de Valencia* (†1534), se ocupó principalmente en enseñar a los niños indígenas desde el *a, b, c* hasta leer en romance castellano y latín. Les instruyó doctrina cristiana mediante intérpretes.⁵ De él Mendieta ofrece una biografía muy completa en varios capítulos.

Francisco de Soto (†1551), “llegó anciano a estas tierras, no supo mucha lengua mexicana.”⁶ *Juan Suárez* acompañó a Pánfilo de Narváez en su conquista de la Florida, junto con *Juan de Palos*, otro de los Doce, donde ambos murieron de hambre”.⁷

Martín de Jesús o de la Coruña, “viajó con Hernán Cortés hasta la California y después fue el primer evangelizador de Michoacán.”⁸ *Antonio de Ciudad Rodrigo* (†1553), segundo provincial de la Provincia del Santo Evangelio, volvió a España en 1529 para defender a los indígenas ante el monarca y reclutó a veinte misioneros más para sumarlos a la labor en Nueva España”.⁹

Toribio de Benavente Motolinía (†1569) escribió *De moribus Indorum* (que conocemos actualmente en dos versiones, los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España* y la *Historia de los indios de la Nueva España*) donde ofrece innumerables noticias sobre los primeros años de labor misional, las costumbres de los indígenas y amplias descripciones sobre el territorio, la naturaleza y la historia prehispánica. Según Mendieta, Motolinía escribió, además, una doctrina cristiana en lengua mexicana y otros tratados de materias espirituales y devotas.¹⁰

El primer provincial del Santo Evangelio, *García de Cisneros* (†1537), escribió muchos sermones en lengua de indígenas que dejaba, nos dice el cronista, “en los pueblos por donde pasaba para que los más hábiles de ellos los leyesen y predicasen a los otros en los domingos y fiestas cuando se juntaban en la iglesia. Los cuales hoy en día se tienen en mucho y guardan muchos de los indios”. Instituyó el colegio de Santiago Tlatelolco a instancias del virrey Don Antonio de Mendoza y del arzobispo fray Juan de Zumárraga (1468-1548), donde se formaron nuevos misioneros

4. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XVIII, 310-313. Destacamos sobre este personaje, el número 1, enero-junio de 2024, que la *Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos* le ha dedicado. <https://sites.google.com/view/rmefranciscanos/inicio>.

5. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. I-XVI.

6. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XIX.

7. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XX.

8. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XX.

9. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXI.

10. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXII.

franciscanos.¹¹

Luis de Fuensalida (†1545) “aprendió la lengua mexicana siendo el primero de los Doce que predicó en ella, entre ellos fue el que mejor la supo”.¹²

Juan de Ribas (†1562) “fue un gran predicador en lengua mexicana, escribió una doctrina cristiana o catecismo y sermones dominicales de todo el año, tradujo el *Flos sanctorum* al náhuatl y en éste también compuso preguntas y respuestas acerca de la vida cristiana para apoyo de la evangelización”.¹³

Francisco Jiménez “fue uno de los primeros que aprendió la lengua mexicana, el primero que hizo de ella arte y vocabulario, además de escribir obras misionales en ella. Esto le valió ser uno de los primeros comisionados para examinar todo lo que se escribía en este idioma”.¹⁴

Andrés de Córdoba “aprendió lengua mexicana y en ella predicó muchas veces a los naturales”.¹⁵

A partir de estos pocos datos, podemos afirmar que la empresa era enorme, lo que comenzaba por un viaje complicado y frecuentemente derivaba en exploraciones peligrosas entre gente extraña, y a menudo hostil, exigía de los recién llegados enormes esfuerzos: los misioneros necesitaban construir edificios y congregar indígenas para ejercer su labor, lo cual implicaba derribar la idolatría y educar cristianamente, ejercer de sacerdotes, impartir sacramentos, componer textos misionales y, por supuesto, ofrecer todo esto a más misioneros, reclutados en Europa o formados en Nueva España, para continuar y ampliar la empresa, todo lo cual no pocas veces los puso en conflicto con los demás sectores sociales; por esta razón, también narrar sus experiencias y escribir toda clase de informes y peticiones a las autoridades era parte esencial de su labor. Esto debieron iniciarlo a partir de su formación y experiencia europea, la cual incluía desde sus conocimientos sobre aquello relacionado con la religión cristiana hasta la que pudieran tener en artes y oficios, pues todo ello, y más, requirieron para construir una nueva Iglesia en un contexto inédito como el americano.

Con apenas unos meses de diferencia, los tres frailes flamencos habían arribado a las costas mexicanas antes que los Doce; con dificultad habían comenzado a estudiar “la teología que del todo ignoró san Agustín”,¹⁶ como dijo fray Juan de Tecto para referirse al estudio de las lenguas indígenas ya que, sin conocerlas, y sin que los indígenas supieran los idiomas de los europeos, los religiosos no podían enseñar el mensaje evangélico. Los Doce también vivieron esta situación. La

11. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIII, 326.

12. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIII.

13. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIV.

14. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXV.

15. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXVI.

16. *Historia eclesiástica indiana*, Lib. 5, cap. XVII, 308.

labor era ardua, como se puede observar por los pocos datos antes aludidos, y no todos los misioneros aprendieron alguna lengua indígena. Quienes más aventajaron en esto debieron ocupar años de trabajo, por lo menos tres para poder hablar la lengua mexicana, según la opinión de Motolinía,¹⁷ bastante tiempo más quienes fueron capaces de escribir una gramática o un vocabulario y quienes compusieron textos misionales debieron empeñarse todavía más, si bien algunos contaron ya con la guía de quienes los habían antecedido. Los religiosos que llegaron después de 1524 aprendieron de la experiencia de estos primeros misioneros para poder continuar con la labor evangélica, fue entonces cuando pudieron ser compuestas obras más completas y pulidas como los vocabularios de fray Alonso de Molina (1513-1579), artes de la lengua mexicana como la de fray Andrés de Olmos (1485-1571) y otras obras misionales indispensables como catecismos, sermonarios o confesionarios que no pudieron ver la luz sino hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVI y frecuentemente sin llegar a la imprenta sino en copias manuscritas.

Pero antes de la hechura de estas obras fundamentales, antes del primer arte de la lengua mexicana de fray Francisco Jiménez, antes de las traducciones al náhuatl de fray Juan de Ribas, de los sermones que fray García de Cisneros dejaba en manos indígenas para su instrucción o de los discursos del primer predicador en lengua mexicana, fray Luis de Fuensalida, debemos contar con las experiencias que los hicieron posible, con el choque entre dos pueblos que no tenían una historia ni una lengua en común y que se vieron forzados a idear formas de aprendizaje y entendimiento mutuo. Conocidos son los inicios de la interacción mediante señas y con dibujos, los preliminares intentos de acercamiento cuando los misioneros jugaban con niños indígenas para aprender de ellos su lengua. Con la ayuda de las crónicas, nos toca conjeturar cómo fueron esos iniciales encuentros, esas tentativas iniciales de entablar comunicación entre indígenas y misioneros, de equiparar idiomas tan diferentes como el latín, el castellano y el flamenco de los primeros franciscanos con el náhuatl, maya y tarasco de los indígenas con quienes tuvieron contacto. Idiomas tan diferentes tanto en sus estructuras sintácticas como en las maneras de expresión que remitían cada uno a una cosmovisión propia, diferente de la del otro, manifiesta en el contraste que se observa entre los libros de los frailes y los códices prehispánicos, los cuales luego parecen unirse, no sin problemas, en los catecismos testerianos donde, sin embargo, hubo siempre resquicios para la interpretación y el malentendido, precisamente por la complejidad de procesos epistemológicos que debían realizarse en una situación como esta.

17. Motolinía, *Memoriales*, 124-125.

2. Aprender una lengua, comprender una realidad

El filósofo estadounidense Wilard Orman Quine¹⁸ imaginó (a propósito de asuntos muy distintos a los nuestros) una situación muy parecida a lo que seguramente experimentaron los primeros misioneros. Este autor conjeturó una situación en la que un lingüista-investigador llegaba a un lugar alejado, donde vivía un pueblo que hasta entonces no había tenido comunicación alguna con su exterior, por eso no había intérpretes ni diccionarios ni nadie que antes se hubiera ocupado de aprender la lengua de los nativos de ese lugar, por lo que ninguno de ellos tampoco podía servir de intérprete o de maestro para el lingüista-investigador. Éste comienza sus indagaciones para aprender el idioma del lugar, registra cuidadosamente cualquier palabra o frase que dicen los nativos y el propósito por el cual la profieren. Al ver un conejo corriendo, el investigador lo señala y un nativo dice *gavagai*; el lingüista toma nota de que *gavagai* significa “conejo”. El lingüista pone a prueba sus anotaciones, en otros momentos dice una y otra vez *gavagai* y se percata de que esa frase podría admitir diferentes traducciones: “conejo”, “partes constitutivas de conejo”, “cualidad de conejo”, además de que hubo situaciones que le hicieron pensar en la posibilidad de que tal palabra o frase se refiriera a algo distinto, pues quizá el investigador observaba al conejo mientras que el nativo se refería a otra cosa que en el momento hubiera escapado a su percepción, como la hierba que se movió cuando apareció el animalito o bien, que tal palabra no refiriera al conejo sino a su color o alguna otra característica o acción que pudiera serle atribuida o que hubiera acontecido en el momento de la experiencia. El pensador estadounidense califica esto como una situación de traducción radical, por la dificultad para establecer equivalentes exactos entre los dos idiomas implicados y para empatar la conceptualización que cada uno hace del mundo. Su conclusión es que, en una situación como la descrita, y aunque el investigador podría entenderse convenientemente con los nativos en ciertas situaciones, difícilmente estaría seguro de la referencia y el significado exactos de cada palabra o frase del idioma del otro; a lo más puede suponer que una palabra indígena es equivalente a otra de su propio idioma y lograr, en algunos casos, los objetivos de la comunicación en una situación determinada.

Y es que, como explica Zimmermann¹⁹ sobre el constructivismo, los conceptos se forman no porque las representaciones mentales sean copia de las cosas reales a las que se refieren: las palabras y los conceptos que les corresponden son producto de una experiencia subjetiva, que puede

18. W.V. Orman Quine, *Palabra y objeto* (Barcelona: Labor, 1968), 39 y ss.
19. Klaus Zimmermann, “Las gramáticas y vocabularios: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua al otro”, en *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, ed. Pilar Máynez y María Rosario Dosal G. (México: Universidad Nacional Autónoma de México/FES-Acatlán, 2006), 319–356. Es lo que el autor denomina “constructivismo social”.

surgir en un tiempo y lugar determinado, a partir de una experiencia individual, la cual después se consolida en la medida en que tales palabras y experiencias son puestas a prueba en la interacción con los demás, en las relaciones intersubjetivas, mediante las cuales puede lograrse un consenso general sobre el significado de la palabra, sobre la manera en que ella conceptualiza el mundo o una parte de él, todo lo cual permite la comunicación. La imagen de un árbol que corresponde a la palabra “árbol” puede variar de persona a persona, pero el uso de esta palabra en la interacción con los demás es lo que conforma un consenso sobre el concepto que le corresponde, a partir del cual se puede decir que todos *hablan de lo mismo* cuando dicen “árbol”. Así sucede con los nombres de las cosas sensibles, visibles y tangibles, pero así también sucede, aunque con mayores complejidades, con conceptos como “bello”, “bueno”, “justo”, etc. Todos ellos surgen en cada uno de nosotros con la experiencia personal y se consolidan, definen, precisan o amplían en la convivencia y comunicación con quienes son parte de nuestro entorno; es en las relaciones intersubjetivas donde el concepto adquiere su pleno significado, donde el uso adecuado de la palabra va conformando el concepto que le corresponde a la vez que una conceptualización de aquello a lo que se refiere: con la palabra y la frase se comparte una experiencia intersubjetiva, se comparte una conceptualización del mundo, la de la sociedad en la que se vive.

Esto suma mayores complejidades cuando acontece una situación que obliga a aprender nuevas realidades y nuevos conceptos diferentes de, y quizá hasta contrarios a, los que ya se tienen, como sucedió en la llamada conquista espiritual del siglo XVI. En este caso, se efectúan varios procesos epistemológicos: uno para comprender una nueva realidad lingüística, por ejemplo, un objeto desconocido que tiene un nombre o una connotación que no existía para nosotros antes; por otro proceso se comprende la cosmovisión de otros pueblos como diferente a la nuestra, como teniendo sus propios elementos que establecen, a su vez, relaciones particulares entre ellos. Por otro proceso se realiza una descripción-teorización de ello, de cómo es y por qué es así, de qué es para nosotros eso que nos es ajeno. Finalmente, hay otro proceso cognitivo por el cual pretendemos comunicar lo propio ante ese otro tan diferente y, aún más, con los recursos del otro.

En otras palabras, al encontrarse dos pueblos por primera vez en las condiciones que hemos descrito, se realiza una variedad de procesos por los cuales se busca salvar la inconmensurabilidad lingüística y cultural, procesos cuya complejidad rebasa el solo hecho de señalar una cosa y pronunciar una palabra que la refiera casi mecánicamente. Todo esto acontece en una situación en la que difícilmente se encontrarán equivalentes exactos entre idiomas que tienen, a su vez, una conceptualización propia cada uno, donde la descripción de lo extraño deberá remitirse a lo conocido en un intento de asimilación y de ensayo por comprender lo ajeno, así como de entendimiento con

el otro. Todo esto será puesto a prueba en distintos escenarios donde se establecerán equivalencias, pero donde solo su uso podrá confirmar su eficacia, su exactitud o bien su incompatibilidad para lograr la comunicación de lo propio y los objetivos de la interacción. Esta situación, debemos recordar para nuestro caso, es un tanto más delicada porque se refiere a la religión cristiana del siglo XVI, la única verdadera y que entonces tenía importantes conflictos con la heterodoxia y la herejía en una Europa que comenzaba a ser invadida por los sismas religiosos, la misma religión verdadera que en América se debía enfrentar con el error llamado idolatría.

3. Primeros acercamientos: señalar y representar

Y es que antes de que pudieran comunicarse por palabras, según cuentan las crónicas, los primeros intentos de enseñar la doctrina cristiana a los indígenas consistieron en el uso de señas, dibujos y en hacer que los indígenas imitaran algunos rituales de la misa o bien que repitieran, mecánicamente y sin comprender, algunas oraciones y cantos en latín. Puesto que el objetivo principal de los misioneros era dar a conocer el mensaje evangélico, comencemos por analizar algunas situaciones que surgieron al querer éstos darse a entender con los indígenas. Sucedió, entonces, lo que antes mencionamos: los frailes decían ciertas palabras a la vez que mostraban a los indígenas aquello a lo que se referían. Cuenta Mendieta que los indígenas “para decir allá en la capilla, dicen allá en San José, aunque sea dedicada a otro santo o misterios”.²⁰ Algo parecido sucedió, como cuenta Motolinía, cuando los indígenas “solamente nombraban María, o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y todas las imágenes que veían llamaban Santa María”.²¹ En el primer caso, los indígenas entendieron que el nombre de los templos cristianos era “San José”, mientras que los misioneros llamaban a una capilla por el nombre de su advocación, los indígenas identificaron la frase “san José” con el edificio de culto, con la iglesia que seguramente era señalada por los frailes cuando decían “san José”, e hicieron extensivo ese nombre a todas las capillas.

Más problemático parece el segundo caso, pues o bien los indígenas establecieron una equivalencia entre “Dios” y “Santa María” o bien creyeron que la imagen (¿la imagen cristiana?) se nombraba “Santa María”. Aquí se hace patente el equívoco que se origina con sólo pronunciar un nombre y señalar aquello a propósito de lo cual se dice, sobre todo cuando lo nombrado es algo abstracto, error que se hizo notorio en el trato constante entre indígenas y misioneros. No obstante, este caso dista mucho de ser un malentendido que se reduzca a una percepción diversa de la cosa designada dentro de la situación en la que se aprendió tal vocablo. Recordemos que la idolatría con-

20. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 4, cap. XX, 102.

21. Motolinía, *Memoriales*, 37.

siste en adorar cosas, entre ellas imágenes y que, además, los misioneros decidieron que la religiosidad indígena era idolátrica. Por eso se dieron a la tarea de enseñar a los indígenas que los “ídolos” que ellos adoraban en su gentilidad eran meras cosas; mientras que en el caso de las imágenes para evangelizar, se vieron obligados a explicarles que una cosa era la representación, otra la imagen, y algo muy distinto aquello que era personificado por ella: explicarles que una imagen cristiana es una representación de Dios y no Dios mismo, que se adoraba a dios a través de su personificación pero que no se rendía culto a la imagen por sí misma.²² Exploremos la diferencia en una cultura y otra con respecto a este concepto.

Según el testimonio de dos de los personajes que nos dejaron amplios registros sobre la lengua mexicana y el mundo prehispánico, el vocablo náhuatl *ixiptla* significa “representación”, “imagen”, “delegado o representante” y “sustituto”,²³ como consigna Molina en su *Vocabulario*, y del cual Sahagún explica que se refiere al ‘retrato e imagen de alguno’ y, metafóricamente, se entiende también como “sucesor”, pues se aplica a quien hace algo en nombre de otro, como un embajador, o bien se dice de un hijo que sucede a su padre en un oficio.²⁴ Esto hace que, posteriormente, los misioneros lo tuvieran como equivalente de “imagen” y lo retomaran para traducir “imagen”, “representante” y “representación” en los escritos misionales.

Sobre este concepto, López Austin²⁵ señala que tiene implicaciones religiosas en tanto que la concepción nahua de divinidad consiste en que ciertos hombres eran *ixiptla* de los dioses, porque el dios penetra en el hombre y lo hace participar de su naturaleza. Gruzinski²⁶ advierte que había entre los nahuas la concepción de que una divinidad *se manifestaba* o *se hacía presente* a través de distintos medios, por ejemplo, el sacerdote era *ixiptla* de una divinidad cuando se situaba junto a la estatua del dios, portaba sus insignias y, especialmente, cuando y porque gesticulaba y hacía las cosas propias del dios. Así como se ofrecía el sacrificio a la estatua del dios, se untaba la sangre del sacrificado al ídolo, así también el sacerdote comía de la carne del sacrificado; por otro lado, sacerdote y víctima del sacrificio eran vestidos con los atuendos de la divinidad, por lo que el hombre destinado al sacrificio, el sacerdote y la estatua eran todos *ixiptla* del dios. Un dios que se hacía

22. Así lo expresa Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XV, quien cuenta que por señas daban a entender todo esto a los indígenas.

23. Cfr. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana* (México: Porrúa, 1992): *Ixiptlayotia*: ncn. hacer algo a su imagen y semejanza; *Ixiptlatia*: nin. delegar, p. *onixiptlayoti* o sustituir a otro en su lugar; *Ixiptlati*: asistir en lugar de otro, o representar a una persona en una farsa; *Teixiptla*: imagen de alguno, sustituto o delegado; *Teixiptlatini*: representador de persona en farsa y *Teixiptlatiliztli*: representación de aqieste.

24. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2006), Lib. 6, cap. XLIII.

25. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 118-119.

26. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 61.

presente en ellos, pero que también podía ser visto en los sueños y ser percibido en las visiones de las personas o en algún conjunto de objetos particular. La estatua era adorada como dios porque es el dios y no algo que esté en lugar de él o porque sea una mera imagen suya; la presencia del dios se hace patente en atuendos, grabados, distintos objetos y acciones que delatan la presencia de una divinidad. Es *ixiptla* para los indígenas, es ídolo para los cristianos. Como estos estudiosos, Berenice Alcántara²⁷ señala que con el vocablo *ixiptla*, en el mundo prehispánico, se designaba a una variedad de entidades y fenómenos que eran réplicas de otros, “como ocurría en el caso de los gobernantes, sacerdotes y cautivos de guerra que dentro del ritual encarnaban o servían de vasos a las divinidades”.²⁸

¿Cómo aprendieron este vocablo los misioneros? Quizá, al principio, como muchos otros: durante sus juegos con los niños indígenas, tomando nota de lo que decían y buscando los “vocablos en romance que les parecía convenir”, aun cuando más tarde, cuando los religiosos se reunían para comentar sus hallazgos, se percataban de que “lo que un día creían haber entendido, al otro día parecía no ser así”²⁹. Después, a fuerza de repetición de experiencias, de ir asimilando más vocabulario y modos de hablar, después de por lo menos tres años en que “no alcanzaban los términos de la gramática, ni les podían dar bien a entender las reglas gramaticales, ni los discípulos entenderlos”, cuando por fin lograron que algunos niños indígenas aprendieran latín,³⁰ sólo entonces indagaron más extensa y puntualmente sobre el significado de las palabras para entender mejor la cultura nahua tanto como para elegir con mayor corrección los términos nahuas por los cuales conseguían expresar, de mejor manera, los temas cristianos y, una vez más, en la medida que se perfeccionaban los discursos de evangelización, en que las equivalencias establecidas eran puestas a prueba en la predicación y el catecismo, en que se testimoniaba su eficacia durante el ejercicio de la confesión o los distintos cuestionamientos por los que examinaban a los indígenas para comprobar su grado de conversión cristiana; sólo entonces podían ir puliendo sus textos misionales y mejorando su conocimiento de la lengua y de la cosmovisión nahua, sólo entonces podían enseñar su verdad, la doctrina cristiana, con mejores resultados, evitando el error y reprimiendo cualquier otro tipo de religiosidad.

Hemos visto que *ixiptla* tenía fuertes implicaciones religiosas en la cosmovisión nahua o, mejor dicho, que en el análisis de los usos originales de este vocablo se hace patente una concep-

27. Berenice Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción. La vida de San Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 46 (2015): 126-127. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77725/6877>.

28. Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción...”, 127.

29. Mendieta, *Historia eclesiástica*, 365-366.

30. Motolinía, *Memoriales*, 238.

ción de divinidad muy diferente de la cristiana. Dos concepciones que se confunden cuando los misioneros usan este vocablo para enseñar temas cristianos. En su *Confesionario Mayor*, Alonso de Molina emplea *ixiptla* para referirse al sacerdote como “lugarteniente de dios” y para designar a las imágenes de Jesucristo y de los santos;³¹ en las *Advertencias para los confesores de los naturales*, fray Juan Bautista³² enseña sobre la reverencia que se debe a *ixiptlatzin in Totecuiyo*, “la imagen del Señor nuestro”. Podríamos sospechar que cuando el ícono cristiano fue nombrado *ixiptla*, y cuando se inculcaba la veneración a las imágenes cristianas, ello podría haber sido entendido en su acepción prehispánica: la representación del dios que es ídolo, “Santa María” el *ixiptla* del dios cristiano al que se debía rendir culto. Por supuesto que la adopción del vocablo *ixiptla* por los misioneros tiene razón de ser y que para ello contaron con la asesoría de los indígenas que los auxiliaron desde niños en las distintas tareas misionales. Pero no es lo mismo un indígena educado desde niño con los misioneros que los indígenas que tuvieron menos contacto con los evangelizadores. En estos últimos casos, la denominación “Santa María” bien pudo haber sido entendida, y adoptada, en su acepción de *ixiptla* prehispánico.

Para cerrar esta parte, conviene recordar uno de los relatos referentes a los “niños de Tlaxcala”, aquel en cuyo testimonio Motolinía consigna consternado cómo un grupo de niños que iban hacia el convento para recibir instrucción por parte de los frailes, se topó en el mercado con un *ixiptla* del dios *Ometochtli*; es decir, con un hombre vestido con las insignias de una divinidad indígena, quien se hacía llamar el dios del vino *Ometochtli* y alentaba a los indígenas para que se levantaran en contra del dominio español. Los niños mataron a este personaje a pedradas y cuando llegaron al convento decían que habían muerto al diablo que se hacía pasar por dios, mientras los frailes no podían convencerlos de que habían muerto a un hombre disfrazado de divinidad³³. ¿Se trataba de un sacerdote indígena o de un *ixiptla* de *Ometochtli* para los niños que se educaban con los misioneros?

Sin embargo, no es casualidad que los misioneros decidieran privilegiar la evangelización de los niños, con el propósito de inculcarles desde pequeños las nociones cristianas, para aprender de ellos su idioma y sus creencias, y así construir con su apoyo el significado cristiano de sus palabras nahuas. Los adultos indígenas habrían de aprender la doctrina poco a poco y en la medida

31. Alonso de Molina, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972), f. 5 y f. 21 respectivamente.

32. Usamos la edición de Verónica Murillo Gallegos, *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales* (México: Porrúa Print, 2014), 52-53: “Yhuan in canin ixpan tiquizaz in *ixiptlatzin in Totecuiyo*, ahnozo itlazohuan, ahnozo Cruz huel ticmahuiztiliz: ixpan timopachoz ahnozo timotlancuacoloz. / Y por donde pases, frente a la *imagen del Señor Nuestro*, o de sus amados, o de la Cruz, los honrarás mucho; te inclinarás frente a Él o doblarás la rodilla”.

33. Motolinía, *Memoriales*, 249-251.

en que entraban en contacto con la nueva religión se vieron inducidos a reconsiderar sus propias creencias. Los frailes aprendieron el idioma de los niños, cuyo desarrollo lingüístico no era el de un adulto y, a partir de eso construir un nuevo discurso para expresar, por primera vez en náhuatl, las verdades cristianas, un discurso del cual ya participaban los niños educados por ellos. Aconteció entonces una interacción compleja, cada uno de los agentes requirió de varios procesos epistemológicos que, como en las demás actividades, difícilmente resultaría en la aniquilación de uno por el otro: como sabemos, bastante de la cosmovisión prehispánica pervive en nuestros días, aunque trastocada de diversas maneras; asimismo, sabemos que se requirió mucho tiempo y esfuerzo para que los primeros resultados favorables de la empresa evangelizadora se notarán, para que pudiera hablarse de un arraigo de los indígenas en la fe.

4. Intérpretes de la doctrina cristiana y estrategias de traducción

Sin los niños indígenas, la evangelización no hubiera podido comenzar. Estos niños aprendieron los rudimentos de la fe que después enseñaban a sus padres cuando salían de las escuelas que se encontraban en los conventos, donde también aprendieron a leer y a escribir. De entre quienes asistían a las escuelas de las parroquias, los misioneros seleccionaron a los más inteligentes para que continuaran su educación con los religiosos en el Colegio de San José de los Naturales, fundado por fray Pedro de Gante, y después en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (instituido en 1536), de donde egresaron indígenas gobernadores, intérpretes y escribanos, así como quienes serían el mayor soporte para la composición de las obras misionales que escribieron los franciscanos. Bernardino de Sahagún reconoce el apoyo de Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegetano de Cuautitlán, Martín Jacobita de Tlatelolco y Andrés Leonardo de Tlatelolco en la redacción de los *Coloquios de 1524*,³⁴ mientras que fray Juan Bautista describe detalladamente la labor que realizaron con los frailes, además del mencionado Antonio Valeriano, Hernando de Ribas, Juan Berardo, Diego Adriano, Francisco Bautista de Contreras, Esteban Bravo, Pedro de Gante (homónimo del fraile flamenco) y Agustín de la Fuente³⁵ quienes no sólo enseñaron a los frailes la lengua mexicana sino que, con el tiempo, además de que llegaron a ejercer puestos de intérpretes en las audiencias o de gobernadores en sus pueblos, también proporcionaron a los misioneros el vocabulario más apropiado para expresar los temas cristianos, y sirvieron de escribanos y editores, de traductores y de correctores de todo lo que componían en náhuatl.

34. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, Al prudente lector, 75.

35. Juan Bautista, "Prólogo a su sermonario en lengua mexicana", en Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial* (México: Biblioteca Porrúa, 1982), 371-379.

De las pláticas de 1524 entre los Doce y los principales indígenas, solamente sabemos que se realizaron por medio de algún intérprete. Mendieta menciona que, por órdenes de Cortés, ambos grupos se reunieron para dialogar “y eso harían por lengua de Gerónimo de Aguilar o de otro intérprete de Cortés; porque ni ellos en aquella sazón sabían la lengua de los indios, ni traían quien se la interpretase”.³⁶ Aguilar no pudo haber sido el intermediario puesto que tales coloquios se llevaron a cabo en lengua náhuatl y no en el maya, este último era el idioma que manejaba el naufrago castellano. Era probable que se contara con el apoyo de algún intérprete indígena, por entonces quizá doña Marina ya sabía castellano; pero incluso en un caso como éste debemos señalar que la educación cristiana que cualquier indígena pudiera tener en ese momento no podía ser suficiente para expresar –ni en náhuatl ni en castellano– de manera correcta, asertiva o adecuada los temas cristianos más básicos ni los más complejos, tal como en la versión de los *Coloquios* ofrecida por Sahagún se exponen.

Así como a aquel investigador quedó la duda de si *gavagai* significaba conejo, así debemos pensar de los frailes que con trabajos iban haciéndose de las lenguas indígenas; también de los niños indígenas que aprendían doctrina cristiana y latín en esos primeros días. En esta situación, como los misioneros no tenían suficiente soltura en la lengua indígena, confiaron en los niños a su cargo para comenzar la evangelización, para que llevaran el mensaje cristiano a sus padres, pues creían que esos niños devotos:

eran muy fieles y verdaderos, y en extremo hábiles: que no solamente decían lo que los frailes les mandaban, mas aún añadían mucho más, confundiendo con vivas razones que habían deprendido, reprendiendo y reprobando errores, ritos e idolatrías de sus padres, declarándoles la fe en un solo Dios, y enseñándoles cómo habían estado engañados en grandes errores y ceguedades, teniendo por dioses a los demonios enemigos del linaje humano.³⁷

En los primeros años debió haber muchos más predicadores de estos, pues las distintas crónicas registran importantes cantidades de niños indígenas como alumnos de los franciscanos en sus conventos, primero, y después en los colegios de San José y de Santa Cruz,³⁸ quienes cada semana iban a sus comunidades a difundir el mensaje cristiano. Que estos niños intérpretes añadieran “mucho más” a lo que los misioneros les pedían predicar da lugar a muchas especulaciones sobre el mensaje transmitido, tanto por el grado de conocimiento de la doctrina cristiana que pudieran haber tenido

36. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XIII, 356.

37. *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XIX, 373.

38. Joaquín García Icazbalceta, *Códice franciscano* (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941), 64 y ss. Cfr. José María Kobayashi, *La educación como conquista* (México: El Colegio de México, 1985).

entonces aquellos infantes como por el grado de conocimiento que los frailes habrían podido tener de la lengua y cultura náhuatl como para asegurar que el mensaje cristiano fuera expuesto con toda fidelidad.

A la par de la labor evangélica de los frailes en tan extenso territorio y de los niños que viajaban a sus comunidades para transmitir el mensaje cristiano, tenemos varios testimonios de que, incluso en pueblos alejados, había manuscritos misionales en posesión de los indígenas, como los que fray García de Cisneros, como antes dijimos, dejaba para que pudieran ser leídos públicamente en ausencia del sacerdote. Hay numerosas noticias de que los indígenas tenían manuscritos con temas cristianos, de que eran capaces de leerlos, de predicarlos y de ofrecer algunos oficios religiosos en los pueblos alejados, donde no siempre había sacerdotes, hay también noticias de que escribían cartas y copiaban textos.³⁹ En 1572 se realizó una consulta acerca de si había escritos con temas cristianos entre los indios y en lenguas indígenas, de si era conveniente que los indígenas los tuvieran;⁴⁰ apenas dos años después de esto último, tenemos el *Ejercicio cotidiano* de Bernardino de Sahagún, quien al final anota que recompuso esa obra a partir unos manuscritos llenos de “muchas faltas e incongruidades” que encontró entre los indígenas.⁴¹ Si contáramos esos escritos por los indígenas podríamos obtener información precisa sobre las fallas más frecuentes que sucedían en la expresión de la doctrina cristiana en lengua mexicana en esos primeros años, sin el apoyo de la imprenta y con la facilidad de producir numerosas copias manuscritas que, muy probablemente, eran retocadas por quienes las realizaban. En esas copias se harían patentes los malentendidos, las interpretaciones y las malas traducciones iniciales que desviaban el mensaje cristiano para hacerlo inteligible a las mentes indígenas; desafortunadamente, sólo sabemos de esto cuando y porque llegaron a manos de los misioneros, para quienes, simplemente, eran manuscritos llenos de errores cuya circulación debía prohibirse... y, sin embargo, estos escritos fueron punto de partida, o quizá un pretexto, para componer una obra misional que, esa sí, llegaría a la imprenta, como es el caso de la mencionada obra de Sahagún.

Pero así como había malas interpretaciones y malas traducciones hechas por indígenas, como testimonia Sahagún, debemos pensar que también las había por parte de los misioneros, quienes podían enseñar herejías sin advertirlo o bien, como veremos, cobijar en el discurso cristiano a los dioses prehispánicos que se habían propuesto lanzar al olvido.

39. Cfr. Verónica Murillo, “El proyecto educativo franciscano en Nueva España (s. XVI)”, en *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Virginia Aspe Armella (ed.) (Navarra: EUNSA, 2018), 155-172.

40. Francisco Fernández del Castillo (comp.), *Libros y librerías en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 81 y ss.

41. Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993), 202.

Son variadas las estrategias de traducción que constatamos en los textos misionales. Entre éstas podemos señalar la introducción de préstamos del castellano y del latín en textos nahuas, como es el caso de “Lucifer”, “cielo empíreo”, “ángeles” o “paraíso”, por mencionar algunas; es frecuente también el traslape semántico, como usar frases que ya existían en náhuatl pero dándole un nuevo significado, tal es el caso de *Ipalnemohuani* “aquel por quien se vive” para designar al dios cristiano en tanto que es creador; a este sumemos la acuñación de neologismos híbridos como *ahtlacadiablos* “persona diablo”, así como la resemantización de difrasismos como *Tlohque Nahuaque* “dueño del cerca y del junto”, fórmula común en la religiosidad nahua para designar al dios que da sustento de verdad a todo cuanto existe y muy utilizada en los textos misionales para designar al dios cristiano; por último, mencionemos la creación de fórmulas nuevas con sentido exclusivamente cristiano *nelli teotl* “verdadero dios”, para diferenciar al dios cristiano de los *teteu* prehispánicos.

Con estos ejemplos podemos ver que, además de que se introducen nuevos conceptos en la lengua náhuatl, hay una resemantización completa de la lengua mexicana en tanto que se produce un lenguaje misional, esto es, se crea un significado cristiano a partir de las connotaciones prehispánicas que ya existían para construir un discurso nuevo en la lengua meta. Principalmente, los indígenas educados por los religiosos, y los religiosos mismos, hablaban, escribían y entendían esos discursos conforme al significado cristiano, porque ellos lo habían creado, habían acordado esos términos y esas formas como las mejores para expresar el mensaje evangélico. Sin embargo, es muy probable que los indígenas que no tuvieron tanto contacto con los misioneros, así como los que ya eran adultos cuando trataron con los evangelizadores, como los principales indígenas que se dice que dialogaron con los Doce en 1524, consideran los préstamos del castellano como ruidos vacíos de sentido y retuvieron el significado prehispánico de sus propias palabras por mucho tiempo pese a encontrarlas renovadas en tales discursos cristianizantes. Quizá por eso las manos indígenas que copiaban los textos misionales que los frailes dejaban en los pueblos alejados veían la necesidad de ajustarlos a un mensaje más entendible para ellos, seguramente los acomodaban a la conceptualización del mundo indígena, en un proceso epistemológico parecido a aquel por el que antes los misioneros acomodaron la lengua mexicana a la conceptualización que les proveía su cultura y, ante todo, la religión cristiana: ¿imagen o *ixiptla*? El mensaje cristiano era trastocado: se hacía más asequible a la mente indígena al llenar los discursos misionales, en su transcripción, con “numerosas faltas e incongruidades”; de la misma manera que los relatos sobre los dioses prehispánicos, según los frailes, contaban sobre demonios o dioses clásicos como puede verse, por ejemplo, en el primer libro de la *Historia general* de Sahagún.

De aquellos históricos *Coloquios de 1524* nunca sabremos qué fue lo que realmente se dijeron y qué fue lo que cada uno *entendió* que le dijo el otro. Lo que sí podemos asegurar es que muchos años debieron transcurrir desde entonces, en los cuales sucedieron numerosos tropiezos, ajustes e intentos de traducción para que pudiera haber comunicación entre indígenas y misioneros. Cuarenta años, el testimonio de “cuatro viejos muy pláticos” entendidos en sus antigüedades y cuatro colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco –Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo–⁴² fueron necesarios para componer la versión de Sahagún que hoy conocemos como *Coloquios de 1524*. Originalmente, si tales pláticas acontecieron, lo más probable es que se haya tratado de un “diálogo de sordos” en el que los misioneros usaron señas, quizá dibujos, y algún intérprete con muy pocas herramientas para expresar los temas cristianos ante los indígenas, así como para comunicar a los misioneros las respuestas de los principales. Unas pláticas donde la conceptualización del mundo de cada uno chocaba con la del otro: el indígena no comprende por qué debe abandonar sus antiguos *teteu* y sus antiguas devociones; el misionero no comprende por qué los indígenas si “tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”.

Consideraciones finales

Así como los europeos echaron mano de sus conocimientos anteriores para poder asimilar y explicar a otros lo que atestiguaban en el Nuevo Mundo, así también los indígenas debieron recurrir a su propia tradición para asimilar las enseñanzas de los frailes. Efectivamente, los indígenas batallaban mucho para entender a los misioneros, pero también es cierto que éstos forcejeaban con lo que aprendían de la lengua indígena para obligarla a decir cosas nuevas.

Si atendemos a la problemática de traducción radical que antes señalamos, así como a la disparidad de conceptualización de la realidad en las distintas culturas y a los mencionados procesos epistemológicos implicados en este choque cultural, debemos sospechar que una cosa era lo que querían decir los frailes y otra diferente lo que entendían los indígenas, y viceversa. Esto sucedió hasta que la interacción y experiencia conjunta obligó a los frailes a corregir sus obras misionales en lenguas indígenas buscando una mejor expresión para su destinatario, mientras los indígenas se iban acostumbrando a los significados cristianos del náhuatl y, sobre todo, mientras ambos iban aprendiendo a coincidir en los significados de las palabras.

Si vemos con cierto cuidado la recreación de Sahagún de los *Coloquios de 1524*, observamos que hay una amplia gama de designaciones de dioses indígenas que fueron utilizadas para referir

42. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, Al lector.

al dios cristiano, las cuales no podían ser conocidas por los misioneros en una época tan temprana como 1524. Obviando esto último, debemos apuntar la problemática que surge a partir de que los indígenas tenían un *Ipalnemohuani*, un *Tlohque nahuaque* y los Doce les hablaban del *verdadero Ipalnemohuani (nelli Ipalnemohuani)* y del *verdadero Tlohque Nahuaque*. Ante esto, los sabios indígenas responden:

Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto (*in tloque nauaque*) a aquél de quien son el cielo, la tierra. Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es esta... porque nuestros progenitores... no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses⁴³.

Estamos ante un traslape semántico, ante la resemantización de términos nahuas que puede dar cuenta, además, del sincretismo cultural. Como antes veíamos en los datos biográficos de los Doce, el proceso de acercamiento lingüístico caminó en los dos sentidos: algunos misioneros aprendieron lenguas indígenas, incluso compusieron textos para su enseñanza o bien sermones en ellas, mientras que los indígenas aprendían de los religiosos la fe católica, les enseñaban su idioma y transcribían sus enseñanzas para los demás. Pero bastantes cosas quedaban, seguramente y pese a todo, incomprensibles o inaceptables, por lo que era necesario que fueran adaptadas a la cultura receptora.

Debemos considerar que este tipo de situaciones se dio de manera progresiva y no sólo en las prédicas o en el catecismo. En el examen previo a la confesión, que comenzó apenas dos años después de llegados los Doce, nos dice Motolinía,⁴⁴ los indígenas fueron objeto de distintos cuestionamientos, los que se hacían a los mayores antes del bautismo y cuando iban a contraer nupcias ante la iglesia, por ejemplo, para averiguar si ya sabían lo esencial de la doctrina y sus deberes cristianos. Una queja constante de los frailes era que los indígenas no aprendían a confesarse correctamente, que no decían el número de veces que habían cometido algún pecado, que confesaban cosas que no eran pecados o bien confesaban cosas inverosímiles: fray Juan Focher (†1572) pide mayor empeño en la enseñanza a los misioneros, puesto que los indígenas desconocían qué era un pecado mortal, mientras que fray Alonso de Molina reprocha a los indígenas que realizaban muchas acciones malas, pecaminosas, porque no las tenían por pecados.⁴⁵ Motolinía cuenta que era más fácil confesar con dibujos o bien que quienes sabían leer traían sus pecados por escrito “y

43. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, cap. VII, 149-150.

44. Motolinía, *Memoriales*, 128.

45. Juan Focher, *Itinerario del misionero en América* (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960), 153 y Molina, *Confesionario mayor*, f. 102, respectivamente.

con mucha particularidad de circunstancias se acusan”,⁴⁶ pero esta noticia temprana contrasta con lo que fray Juan Bautista dice en el año 1600 desde las primeras páginas de sus *Advertencias*: los indígenas “otras veces, lo que no fue culpa, sino obra meritoria, la tienen por pecado mortal, y por tal lo dejan de confesar por vergüenza o por temor”.⁴⁷

Efectivamente, los indígenas no tenían la noción de pecado, como no tenían muchas otras nociones y conceptos cristianos, y es sumamente difícil hacer entender a alguien algo de lo que no tiene un equivalente. Así *tlahtlahcolli*, que fue la palabra que más se empleó para traducir “pecado”, originalmente más bien refería a acciones sucias, carnales, pero no a todas las acciones que merecieran una condenación eterna desde la perspectiva cristiana. De hecho, tampoco había propiamente una noción de infierno en el mundo náhuatl; el *mictlan* “lugar de los muertos”, originalmente tenía características muy diversas del infierno cristiano, concepto que lo sustituyó en los escritos misionales:

Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los dañados, y ellos dicen Mictlán. Bien podemos inferir que a la parte del norte (por ser lugar umbroso y oscuro que no lo baña el sol como al oriente y poniente y mediodía) ponían ellos el infierno, porque Mictlán propiamente quiere decir “lugar de muertos”, y es (como se ha dicho) lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para siempre mueren; y a la región o parte del norte llaman los indios Mictlampa, que quiere decir “hacia la banda o parte de los muertos”; de donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno...⁴⁸

Lo mismo sucede con el demonio, que en los discursos de evangelización quedó como *tlacatecolotl*, “hombre tecolote”. Es irresistible preguntarse qué pasaba por la cabeza de los indígenas cuando les predicaban que, si no veneraban al *nelli teotl Dios tlatohuani* y cometían *tlahtlahcolli*, se irían al *mictlan* donde el *tlacatecolotl* los atormentaría con el fuego eterno.

En fin, con todo esto, lo que se ha querido exponer es el esfuerzo que debieron hacer al comienzo tanto los primeros misioneros como los indígenas para poder comunicarse. Se ha querido poner de manifiesto que hubo muchos problemas de comunicación y de comprensión mutua cuya razón de ser no es, necesariamente, la capacidad racional de los distintos agentes de este acontecimiento histórico. Así podemos explicar una de las paradojas que nos dejan las crónicas misionales: debido a esos obstáculos de comunicación, los misioneros lo mismo afirmaban que los indígenas

46. Motolinía, *Memoriales*, 129.

47. Murillo, *Fray Juan Bautista*, 17.

48. Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 2, cap. XI.

eran vivos de ingenio que se quejaban constantemente de que los indígenas no entendían lo que les explicaban reiteradamente los frailes. Ambas cosas eran ciertas, pero la explicación está en los problemas de distancia cultural, de interpretación de los mensajes, de traducción entre lenguas y culturas distintas. Obstáculos que fueron enfrentados por los misioneros desde su llegada, pero también, con igual intensidad y aunque tengamos menos noticias explícitas sobre ello, por los indígenas que interactuaron con los evangelizadores. Por esta razón, no se pretende hablar aquí del éxito o del fracaso de la imposición del cristianismo a los indígenas o de la traducción del mensaje cristiano a las lenguas indígenas, sino de los procesos que necesariamente debieron acontecer para construir un lenguaje común que permitiera a ambos, indígenas y misioneros, la comunicación intercultural y sobre la diversidad de obstáculos que acontecieron en los distintos momentos y circunstancias.

Referencias bibliográficas

Alcántara Rojas, Berenice. “Evangelización y traducción. La vida de San Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 46 (2015): 126-127.

<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77725/68771>

Bautista, Juan. “Prólogo a su sermonario en lengua mexicana”. En Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Biblioteca Porrúa, 1982.

Fernández del Castillo, Francisco (comp.). *Libros y librerías en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Focher, Juan. *Itinerario del misionero en América*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

García Icazbalceta, Joaquín. *Códice franciscano*. México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista*. México: El Colegio de México, 1985.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

-
-
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: CONACULTA, 1997.
- Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 1992.
- Molina, Alonso de. *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972.
- Murillo Gallegos, Verónica. *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales*. México: Porrúa, 2014.
- Murillo Gallegos, Verónica. “El proyecto educativo franciscano en Nueva España (s. XVI)”. En *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Virginia Aspe Armella (ed.), Navarra: EUNSA, 2018. 155-172.
- Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición y traducción de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.
- Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2006.
- Sahagún, Bernardino de. *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*. Trad. Arthur J.O. Anderson. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Quine, W.V. Orman. *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, 1968.
- Zimmermann, Klaus. “Las gramáticas y vocabularios: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro”. En *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, ed. Pilar Máñez y María Rosario Dosal G. México: Universidad Nacional Autónoma de México/FES-Acatlán, 2006, 319-335.

**UNA PROPUESTA DE TRADUCCIÓN DEL CAPÍTULO 24 DEL LIBRO DOCE DEL
CÓDICE FLORENTINO: “LA NOCHE TRISTE DE CORTÉS O LA NOCHE
VICTORIOSA DE CUITLÁHUAC”**

Mauro Alberto Mendoza Posadas¹

Recibido: 16/08/2024

Aprobado: 26/08/2024

Resumen: El Libro XII del *Códice florentino*, que relata la conquista de México-Tenochtitlán, es un texto invaluable, pues nos presenta –aunque matizada– una perspectiva nahua de este evento. Sin embargo, para poder apreciar los matices con los que se elaboró el documento, es necesario aproximarse a él con sumo cuidado, sobre todo para quienes, les es oscura la lengua en que fue escrito el original. En esta contribución busco acercar al público general y especializado a la fuente a través de una nueva propuesta de traducción que hace énfasis en algunas particularidades de la lengua a la vez que reconoce la necesidad de explicar las interpretaciones que van más allá del análisis gramatical.

Palabras clave: Conquista de México, náhuatl clásico, traducción, *Códice florentino*

Abstract: Book XII of the Florentine Codex, which recounts the conquest of Mexico-Tenochtitlan, is an invaluable text, as it presents us –albeit nuanced– with a Nahua perspective of this event. However, in order to appreciate the nuances with which the document was prepared, it is necessary to approach it with great care, especially for those who are obscure about the language in which the original was written. In this contribution I seek to bring the general and specialized public closer to the source through a new translation proposal that emphasizes some particularities of the language while recognizing the need to explain interpretations that go beyond grammatical analysis

Keywords: Conquest of Mexico, Classical Nahuatl, Translation, *Florentine Codex*

1. Investigador independiente. Mauro Mendoza se ha desempeñado como profesor de las licenciaturas en Lengua y Literaturas Hispánicas, Letras Modernas, Antropología y Traducción de la UNAM. Asimismo, cuenta con varias publicaciones en revistas arbitradas y obras colectivas; participó en la obra *Documentos públicos y privados del Siglo XVI*, que mereció el premio RAE 2015. Actualmente es candidato a Doctor en Lingüística con una investigación sobre la expresión de la epistemicidad en documentación de contenido histórico escrita en náhuatl colonial.

Introducción

Brevemente sobre Sahagún y el Códice florentino

Sin duda, una de las principales obras nahuas elaboradas durante la Colonia es el llamado *Códice florentino*. Este proyecto fue compuesto a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas que recibieron durante su trabajo instrucciones del franciscano para reunir información sobre la vida de los nahuas antes del contacto con los españoles.² Este grupo de “intelectuales nahuas” participaron posteriormente en la hechura de otros documentos notariales e historiográficos y fungieron como agentes de las instituciones coloniales, ya como escribanos, ya como gobernantes.

Hay una tendencia en la historiografía mexicana a considerar a Sahagún como el primer etnógrafo moderno como consecuencia de este proceso de investigación encauzado a conocer las costumbres de los habitantes del valle de México antes de la conquista (León-Portilla, 2021). Sin embargo, parece más adecuado pensar en Sahagún como un humanista del siglo XVI interesado, ante todo, en la tradición filológica que él mismo iniciaría en náhuatl (Máynez 2002; Lockhart, 1993: 28-29; Ríos-Castaño 2014); Sahagún, en su prólogo, hace explícita esta tarea: “Es esta obra como una red barredera para sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar” (1975: 16). Pero también la obra se pretende como una investigación dispuesta a erradicar la cosmovisión prehispánica, considerada como idolátrica; esto es, en realidad, su propósito principal, tal y como el autor lo expone en el prólogo:

Pues para que los ministerios del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, fray Bernardino de Sahagún [...] por mandato del muy Reverendo Padre el P. Fray Francisco Toral [...] escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España (Sahagún, 1975: 15).

El proceso de composición del *Códice florentino* fue complejo; en su elaboración participaron ancianos pertenecientes a las antiguas élites y alumnos de El Colegio de Tlatelolco educados en la cultura humanística de la época. Se conocen las versiones preliminares del texto que han sido

2. Las pesquisas de Sahagún con el fin de componer el texto que sería el *Códice Florentino* iniciaron, formalmente, en 1558, año en el que fray Francisco del Toral, recientemente nombrado provincial de los franciscanos en Nueva España, ordenó a Sahagún reunir información en náhuatl para la enseñanza y mantenimiento de la doctrina cristiana (García Quintana, 2003: 201).

denominados *Primeros memoriales*, elaborados en Tepepulco entre 1558 y 1561 (García Quintana, 2003: 202) y que, a diferencia del *Códice florentino*, carecen de la traducción al castellano a partir del texto en náhuatl. La información recabada en este periodo se obtuvo de un cuestionario que no se conoce. Posteriormente en Tlatelolco, en donde Sahagún radicaba hacia 1561, este extendió su trabajo (que en este momento consistía en cuatro capítulos) a través de un nuevo cuestionario, trabajo que produciría los denominados “Memoriales en tres columnas”, en donde se presenta un texto náhuatl, otro en náhuatl enmendado por Sahagún y una traducción al castellano. Estos textos se resguardan ahora en la Real Academia de la Historia y la biblioteca de Real Palacio en Madrid, por lo que reciben el nombre de *Códices matritenses*.

Una última etapa en la composición del *Códice florentino* supuso el traslado al castellano de un borrador, dispuesto en doce libros, que habría estado terminado en 1569 y que ha quedado perdido. Esta última organización dio como resultado lo que hoy conocemos como *Códice florentino* –puesto que el original se resguarda en la Biblioteca Laurenciana de Florencia– de donde se ha extraído la llamada *Historia general de las cosas de la Nueva España*, que es la columna en castellano de este documento.

El texto que se convertiría en el Libro XII del *Códice florentino* es quizás uno de los más significativos y presenta una hechura, hasta cierto punto, independiente del resto de los libros. Se estima que su primer borrador fue elaborado cerca de 1555 (Lockhart, 1993: 27; Terraciano, 2010: 53), durante una estancia de Sahagún en El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, aunque la versión conocida en el manuscrito titulado *Códice florentino* data de 1585:

In 1555 Sahagún was in Tlatelolco and at this time he prepared a native account of the Conquest which subsequently became Book XII of his *Historia*. This information is contained in his revised version of the Conquest published in 1585. Therein he states that the Tlatelolcan version was written more than thirty years earlier. (Anderson y Dibble, 1982: 11).

Específicamente, el Libro XII, recopilado por Sahagún para “poner el lenguaje de las cosas de la guerra, y de las armas que en ella [el náhuatl] usan los naturales” (Sahagún 1975: 699), narra, desde la perspectiva tlatelolca, la conquista de México Tenochtitlán por parte de los españoles. El texto conocido de este libro data de la versión elaborada en 1555 por los informantes de Sahagún, que fue transcrita en 1579 para su composición final. Hubo, sin embargo, una versión posterior, de 1585, en la que Sahagún pretendió elaborar el documento desde una supuesta perspectiva castellana; en esta versión se desarrolla la imagen de Cortés como un instrumento de la voluntad divina, misma

que había aprovechado el historiador castellano Francisco López de Gómara y que impulsarían los franciscanos (Restall, 2004: 37 y ss.; Terraciano, 2010: 64 y ss.; León-Portilla 2013). Aunque esta versión debía contener dos columnas en náhuatl (la copia de 1579, una versión enmendada por Sahagún y el texto en castellano), solo se conoce la versión castellana.

A pesar de la activa participación de Sahagún en la elaboración de este documento, para Lockhart se aprecia, sobre todo, la mano de los informantes indígenas, lo cual puede observarse en las características lingüísticas del náhuatl empleado en su escritura, en el que permean, por ejemplo, las clasificaciones étnicas previas a la conquista y muy pocos préstamos del castellano: “the Nahuatl of Book Twelve gives evidences of being an authentic expresion of indigenous people, above all of Tlatelolca, containing lore and attitudes both from the time of the events and from the time of the composition” (1993: 33). La relación establecida entre el texto en náhuatl y la columna en castellano, preparada por Sahagún y sus colaboradores nahuas demuestra también la parcialidad del documento; así, mientras que en el texto en náhuatl se dedican varias líneas a la descripción de la masacre de Cholula y la masacre de la fiesta de Toxcatl (que inició los eventos que culminaron con la expulsión de los castellanos de la ciudad de Tenochtitlán en la llamada ‘noche triste’), el texto castellano hace referencias mínimas a estos acontecimientos (Terraciano, 2010: 62). De esta forma, podemos asumir que, de alguna manera, el texto en náhuatl del Libro XII conforma una visión indígena (aunque matizada) de la conquista de Tenochtitlán.

Frente a este panorama, es tal vez excepcional el capítulo 24, que narra la huida de Tenochtitlán tanto de españoles como de tlaxcaltecas en la llamada “Noche triste” o “Noche victoriosa”, según la perspectiva que se adopte. La excepcionalidad de este capítulo radica, considero, en lo cruento de la descripción de la matanza ejercida por ambos bandos. Probablemente el momento cumbre de esta narración se encuentra en el paso de quienes huían al llamado canal tolteca (*tolteca ācaloco*), cuando el narrador extradiegético comenta que “de verdad el canal se llenó con ellos [los cuerpos de los españoles y los tlaxcaltecas], se colmó con ellos, *huel ic ten in acalotli, huel ic tzoneuh* (CF, XII: 41r)”. La voz narrativa sigue a la comitiva que escapaba de la ciudad, pero gestos como este, o como la enunciación de caudillos *mexica* caídos en combate son tal vez elementos que evidencian la tensión entre los dos mundos en los que habitaban quienes elaboraron el texto. Queda al lector formar su propio juicio, para lo cual esperamos sirva esta traducción.

Algunas notas sobre la traducción

Las diferencias lingüísticas y discursivas entre el náhuatl del siglo XVI y el español contemporáneo son abismales. No sólo las obvias “incompatibilidades” gramaticales entre ambos sistemas dificultan la elaboración de una traducción, sino que las estrategias retóricas empleadas en cada comunidad son distintas. Algunas de ellas nos son más claras hoy, como el empleo de difrasismos en tanto formas de creación de conceptos específicos (Montes de Oca 2013) que pueden equivaler en español a un elemento léxico. Otras, sin embargo, resultan oscuras todavía; por ejemplo, si es verdad que el interés de Sahagún estaba, en principio, en la recopilación léxica, ¿la abundancia de verbos con similar contenido semántico en la narración constituye este ejercicio lexicográfico o es parte de una tradición retórica nahua (o mesoamericana) similar al paralelismo sintáctico? Ciertamente si uno compara con otros textos nahuas que emplean la narración no parecen ser muy abundantes en esta diversidad léxica, inclusive cuando se toca el mismo tema que aquí, tal y como sucede en los *Anales de Tlatelolco*, aunque en este último el fragmento dedicado a la huida de los invasores es mucho menos prolijo en términos generales. Ello supone también un problema en la traducción: ¿es mejor pretender la fidelidad del texto fuente a pesar de que en español, como consecuencia de la poca variación léxica, el resultado parece redundante o es mejor elaborar un texto meta más ágil aunque ello opaque los matices del original?

Considero que no existe un acuerdo al respecto. Por ejemplo, una traducción más o menos literal del Libro XII fue ensayada previamente en español por Garibay. Por lo tanto, una nueva traducción debería plantear un tratamiento innovador del texto fuente. Considero que ese es, precisamente, el interés de la traducción que aquí presento.

En este sentido, me gustaría hacer explícitas algunas decisiones traductológicas que he tomado. En principio, la lengua empleada en la traducción es el español mexicano del siglo XXI; ello, por lo tanto, contrasta con otras propuestas de traducción como la de Garibay (que emplea la conjugación del pronombre *vosotros*) o la de Dibble y Anderson al inglés, en la que se emplea una supuesta variedad de la época en que fue escrito el *Códice florentino*. Esta decisión me ha llevado también a realizar algún tipo de “reajuste sintáctico” en la medida que el orden de palabras entre ambas lenguas es muy distinto. Así, mientras que en la mayoría de las ocasiones el náhuatl presenta al sujeto de una serie de oraciones detrás del último verbo, yo lo he colocado al principio, lo que se corresponde con las pautas del español contemporáneo. Es cierto que nuestra lengua, así como el náhuatl, no presenta un orden riguroso de los constituyentes oracionales, pero el hipérbaton suele entorpecer la cohesión discursiva a la vez que genera una imagen “caótica” del texto fuente cuando

éste es traducido literalmente.

Asimismo, he procurado mantener la diversidad léxica únicamente en los casos en que es posible capturarla en español; en otros lugares, he preferido conservar un solo verbo en la traducción, como si los términos sinónimos del náhuatl formaran un difrasismo, por lo que aparecen indicados con comillas simples. En esos últimos casos, una nota al pie indica que en el náhuatl aparecen varios verbos seriados. De igual forma, para esclarecer la lectura, me he permitido hacer explícitos algunos referentes que en el texto nahua parecen perderse; esto es consecuencia del propio funcionamiento del náhuatl, pues la morfología verbal permite mantenerlos sin necesidad de que se expresen léxicamente; cuando esto sucede, los referentes se incorporan con corchetes. Cuando considero que los casos son ambiguos, he tomado la decisión de reponerlos, pero indico otras posibilidades en una nota al pie. Finalmente, cuando se requiere un análisis sintáctico o semántico más profundo para justificar la traducción, el lector encontrará las razones también en las notas al pie. En estos casos, que se apartan tanto de la traducción de Garibay como de la de Dibble y Anderson, se comparan las tres propuestas.³

3. La propuesta de Garibay se puede consultar en Sahagún, fray Bernardino de (1975a). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K. México: Porrúa. 763-764. La propuesta de Anderson y Dibble puede consultarse en Sahagún, fray Bernardino de (1975b). *Book 12. The Conquest of Mexico*. Traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Segunda edición. Santa Fe: The School of American Research-The University of Utah. 67-69.

Propuesta de paleografía, estandarización y de traducción

Paleografía del náhuatl	Estandarización	Traducción al español
[f. 41, línea 16] Injc cempoalli onnavi Capitulo/ vncan mjtva in quenjn Españoles/yoan in tlaxcalteca qujzque, cho/loque in mexico ioaltica.	[f. 41r, línea 1] Inic cempohualli onnahui capitulo oncan mitoa in quenin españoles ihuan in tlaxcalteca quizque, choloque in Mexico yohualtica.	Capítulo vigésimo cuarto. En él se cuenta cómo los españoles y los tlaxcaltecas salieron, huyeron de México durante la noche.
Auh inoaliovac inoacic/ ioalnepantla. nimã ie ic quiça/ in Españoles; ommotenque,/ yoan in ie ixquich tlaxcal/tecatl: in españoles iacattivi,/ auh in tlaxcalteca tlatoj/ litivi, tlatzinpachotivi, iuh/ [f. 41v] qujn ma in tenanoan, intza/cujlhoan muchiuhitvi, quj/ vicatiaque quauhtlapechtli/ contecatiaque in acaloco inj/pan ompanotiaque: injquac [¿?]/ in aoachqujauhtimanj,/ aoachtzetzelihitimanj, aoa/ chpixahtimanj	Auh ⁴ in ohualyohuac in oacic yohualnepantla. Niman ye ic quiza ⁵ in Españoles; ommotenque, ihuan in ye ixquich tlaxcaltecatl: in españoles yacattihui, auh in tlaxcalteca tlatoquilitihui, tlatzinpachotihui, iuh- [f. 41v] quinma intenan ^{huan} , intzacuilhuan ⁶ muchiuhitvi, quihuicatiyaque cuauhtlapechtli contecatiaque in acaloco in ipan ompanotiaque: in icuac in ah <u>u</u> achquiyauhtimani, a h u a c h t z e t z e l i u h t i m a n i , a h u a c h p i x a u h t i m a n i .	Cuando ya había anocheado, cuando había llegado la medianoche, entonces salieron los españoles; estos estaban apiñados entre sí. También [iban] todos los tlaxcaltecas. ⁷ Los españoles estaban a la cabeza; los tlaxcaltecas iban detrás de ellos, iban cubriéndoles las espaldas. Era como si [estos últimos] se hubieran convertido en la ‘muralla’ ⁸ de los españoles. [Los tlaxcaltecas] ⁹ iban cargando una plataforma de madera que colocaban en los canales cuando cruzaban sobre ellos. En ese momento cubría el ambiente una lluvia ligera. ¹⁰

4. Mientras que la traducción tradicional de la lengua asume que el ítem *auh* es equivalente a la conjunción española ‘y’, en realidad el elemento marca un cambio de tópico; su estatus es el de una partícula discursiva. Cuando puede evitarse su traducción, no será traducido.

5. Ya Launey había notado que la correlación de tiempos en la lengua obedece a una dinámica distinta que la de las lenguas europeas. Aunque en ocasiones el verbo aparece en el presente de imperfecto (la base 1 de Launey o simplemente “tema de imperfecto”), la traducción respetará la *consecutio temporum* del español y la tendencia a las formas de pretérito imperfecto y perfecto en la narración.

6. Llama la atención que, en tanto que está metaforizando a humanos, los sustantivos *tenāmitl* ‘muro’ y *tzacuilli* ‘puertas de la ciudad’ aparecen pluralizados. Ambos elementos componen un difrasismo (Montes de Oca, 2003: 643).

7. En singular en el original. Este tipo de tratamiento para los grupos étnicos es común en el náhuatl de la época.

8. *intenānhuān*, *intzacuilhuān*. Difrasismo que literalmente se puede traducir por “sus muros, sus puertas de la ciudad”.

9. No es claro si quienes cargan son los españoles o los tlaxcaltecas. Ni Sahagún ni Garibay toman partido al respecto. Anderson y Dibble asumen que quienes cargan son los españoles. Dada la accesibilidad del referente de los ‘tlaxcaltecas’ en el texto (hasta ahora presente como sujeto), podría asumirse que son ellos quienes están llevando las plataformas.

10. Tres verbos en el texto en náhuatl dan cuenta del clima durante la huida: *a’huachquiyahui*, *a’huachtzetzelihui* y *a’huachpixahui*. Los tres verbos tienen incorporado el sustantivo *a’huachtli* ‘rocío’ y un verbo que indica la lluvia: *quiyahui*, *tzetzelihui* y *pixahui*. La idea de “cubrir” la recupero del verbo *mani* que funciona como “auxiliar” en los tres casos y que en otros contextos se emplea para indicar la presencia de un “evento” que sucede en el espacio completo en el que sucede la acción.

<p>occequi/ in vel companavique aca/ lotli tecpantzinco, tzapotla/ Atenchicalco. Auh inoacito/ mjaxcoa mjaxcoatechialtitlā/ injc nauhcan acaloco: ie vn/ can ittoque, in ie qujça: ce a/ tlacujc civatl, injujmittac/ niman ie ic tzatzi: quito. Me/ xica, xioalnenemjcan, ie/ qujça, ie navalqujça ina/ moiaovan: nimān no ce tla/ catl tzatic injcpac vitzilo/ buchtli vel tepan motecac/ injtzatziliz, ixquichtlaca[tl?]/ qujçac: qujto. Tiacavane, me/ xicae, ie onqujça in amoiāh[?]/ oan, vallatotoca inacalchi/ malli, yoan in vtli ipan.</p>	<p>Oc cequi in huel companahuique acalotli Tecpantzinco, Tzapotla, Atenchicalco. Auh inoacito [repetido: mixcoa] Mixcohuatechialtitlan inic nauhcan acaloco: ye oncan ittoque, in ye quiza: ce atlacuic cihuatl, in quimittac niman ye ic tzatzi: quito. Mexica, xihualnenemican, ye quiza, ye nahualquiza in amoyaohuan: niman no ce tlatatl tzatic in icpac Huitzilopochtli huel tepan motecac in itzatziliz, ixquich tlatatl quicac: quito. Tiacahuané, mexicá,¹¹ ye onquiza in amoyaohuan, huallatotoca in acalchimalli, ihuan in otlī ipan.</p>	<p>Algunos de ellos pudieron cruzar los canales de Tecpantzinco,¹² Tzapotla¹³ y Atenchicalco,¹⁴ sin embargo,¹⁵ cuando llegaron al cuarto canal, Mixcohuatechialtitlan,¹⁶ y mientras avanzaban, fueron descubiertos.¹⁷ Fue una mujer que acarrea agua quien los vio; apenas lo hizo, gritó, dijo esto: “Mexicanos, vengan hacia mí; su enemigo está huyendo,¹⁸ huye furtivamente por donde yo estoy”.¹⁹ Luego, igualmente gritó alguien desde lo alto [del templo de]²⁰ Huitzilopochtli; su grito, en verdad, inundó el ambiente, toda la gente lo escuchó.²¹ Dijo lo siguiente: “valientes guerreros, mexicanos, sus enemigos se alejan; los persiguen los <i>ācalchīmalli</i>²² y quienes están en el camino”.²³</p>
--	---	---

11. Dadas las formas vocativas, podemos asumir que la persona que grita por segunda ocasión es un hombre. Desconozco si el uso previo de *tlācatl* calca el castellano ‘hombre’ en el sentido de “varón” o si el género de esta persona queda indeterminado en la narración.

12. “El lugar del pequeño palacio”.

13. “Lugar lleno de zapotes”.

14. “El lugar de la casa a la orilla del río”. Particularmente *ātenchi* presenta un locativo muy restringido *-chi* que no parece ser productivo en el siglo XVI.

15. Como he mencionado, *auh* es un elemento que indica cambio de tópico a nivel discursivo. Dado que parece que muchas de las relaciones intraoracionales carecen de un marcador específico, las relaciones tienen que extraerse a partir de inferencias pragmáticas. En este caso, asumimos una relación de adversación entre el periodo anterior y este iniciado por *auh*. De ahí, que aparentemente traduzca *auh* por ‘sin embargo’.

16. “El lugar del adoratorio de Mixcohuatl”.

17. *Ittoque*, literalmente ‘fueron vistos’.

18. Literalmente “su enemigo está pasando”.

19. Las especificaciones deícticas “hacia mí” y “donde estoy” las recupero de la información verbal, pues en ambos casos se encuentra presente el prefijo *hual-*.

20. En el texto nahua sólo se hace mención al nombre de la deidad. Funciona de manera metonímica para hacer referencia al templo.

21. *Huel tēpan motēcac*, literalmente “en verdad se tendió sobre la gente”. De la misma forma que *mani*, pareciera que el verbo *tēca* se emplea para indicar un evento que abarca todo el *setting* de la acción. Por su parte, el clítico *huel* tiene muchos valores, uno de los cuales se relaciona con la certeza epistémica; asumo que este es el caso.

22. “Barcas con escudos”. Parece estar aquí de manera metonímica por quienes conducen estos *ācalchīmalli*.

23. No es claro si la persona que grita quiere dar una orden, pero el texto nahua no permite inferir esto. Por el contrario, al menos en términos gramaticales, el pasaje parece describir que ya hay mexicanos persiguiendo a los huidizos

<p>Auh inocacoc: nimān ie ic tla/ [f. 42r] caoaca: nimān ie ic tlatzomonj/ in acalchimaleque, totoca, te/ qujtlaneloa, macalhujtequi/ macalhujtectivi, tlamattivi/ mjctlantongo, macujlcujtla/pilco:</p>	<p>Auh in ocacoc: niman ye ic tla- [f. 42r] <i>cahuaca</i>: niman ye ic tlatzomoni in acalchimaleque, totoca, tequitlaneloa, macalhuitequi, macalhuitectihui, tlamattihui, Mictlantongo, Macuilcuitlapilco:</p>	<p>En cuanto fue escuchado [el llamado], hubo murmullos y desorden entre quienes poseían <i>ācalchīmalli</i>, se apresuraron, remararon con prisa, iban golpeando los botes entre ellos,²⁴ avanzaban con cautela²⁵ hacia Mictlantongo Macuilcuitlapilco.²⁶</p>
<p>auh in acalchimalli, /necoc in impan valmona/ mic, in impan valmopic, in/ tenuchca imacalchimal, yoā/ in tlatilulca imacalchimal;/ yoan cequjntin icxipā ia/ que, nonoalco tlamelauhque./ tlacupampa itztiaque, qujn/ iacatzacujlizquja:</p>	<p>Auh in acalchimalli, necoc in impan hualmonamic, in impan hualmopic tenochca imacalchimal, <i>ihuan</i> in tlatelolca imacalchimal; <i>ihuan</i> cequjntin icxipan yaque, nonoalco tlamelauhque, tlacopampa itztiaque, quinyacatzacuizquia:</p>	<p>Los <i>ācalchīmalli</i> se encontraban con los españoles y tlaxcaltecas²⁷ por ambos lados [del canal]. Los <i>ācalchīmalli</i> de los tenochca y de los tlatelolca les cerraban el paso.²⁸ Además, había quienes iban a pie. Se dirigieron a Nonoalco,²⁹ se enfilaron hacia Tacuba; querían cerrarles el paso.³⁰</p>

españoles y tlaxcaltecas. Tanto Anderson y Dibble como Garibay toman diferentes decisiones de traducción de este fragmento.

24. *Mācalhuītequi*’ y *mācalhuītectihui*’, se trata del mismo verbo (*ācalhuītequi*), pero en el segundo caso tiene el verbo “auxiliar” *yauh*. Solo traduzco el segundo.

25. Asumo que la forma *tlamattihui* está compuesta sobre el verbo *i’mati* ‘portarse con cordura’. No parece haber acuerdo en las distintas traducciones sobre cómo interpretar esta forma.

26. *Mictlantongo*: “el lugar del pequeño Mictlán”, este último entendido como “la tierra de los muertos”. *Macuilcuitlapilco* puede traducirse como “el lugar de cola-cinco”, el sentido de *cuitlapilco* en específico puede ser el de “estar a la cola, hasta atrás”. Es un término muy oscuro.

27. Son los referentes de posesivo de *impan*.

28. *Impan mopīc*. Molina proporciona el siguiente ejemplo: *nopam mopiqui*: “apretar la gente a alguno”.

29. Además de brindar la ortografía contemporánea de una forma que tendría que ser Nonoalco, no ofrezco traducción por no ser clara la “raíz” *nohual*.

30. *Quinyacatzacuizquia*, literalmente “querían cerrar su avanzada”.

<p>nimã ie/ ic contlaça in acalchimalle/ que in tlatzontectli in impân/ in Españoles: necoc campa/ necoc in valhuetzi intlatzon/ tectli. Auh in iehoantin Es/ pañoles, noqujn valmjna in/ Mexica, qujvallaça intepuz/ mjtl, yoan in tlequjqjztli ne/ coc mjcoa: mjnalo in Español/ les, yoan tlaxcalteca: mjna/ lo in Mexica. Auh in Español/ les inoacique intlaltecaioa/ can in vncan intulteca acalo/ [f. 42v] co: vncan iuhqujn motepe/ xivique, motepexitenque, mo/ chintin vncã onvetzque, o[m]/ motepuhque in tlaxcalte/ catl, in Tlaliuhquj tepecatl/ yoan in Españoles, yoã in/ cavallome, cequj cioa: velic/ ten in acalotli, velictzone[uh]/ Auh in çatlazacutiaque, ç[a]/ tlacapan, çanacapan in o[n]/ qujzque, in vmpanoqie.</p>	<p>Niman ye ic contlaza in acalchimalleque in tlatzontectli in impan in Españoles: necocampa necoc in hualhuetzi in tlatzontectli. Auh in yehuantin Españoles, no quinhualmina in mexica, quihuallaza in tepozmitl, ihuan in tlequiquiztli necoc micohua: minalo in españoles, ihuan tlaxcalteca: minalo in mexica. Auh in españoles in oacique in tlaltecaoyhuacan in oncan in tolteca acalo-[f. 42v]co: oncan iuhquin motepexihuique, motepexitenque, mochintin oncan onhuetzque, ommotepeuhque in tlaxcaltecatl, in tlaliuhquitepecatl, ihuan in Españoles, ihuan in cahuallome, cequi cihua: huel ic ten in acalotli, huel ic tzoneuh. Auh in za tlazacutiyaque, za tlacapan, za nacapan in onquizque, in ompanoque.</p>	<p>Fue entonces cuando quienes llevaban los <i>ācalchīmalli</i> arrojaron las lanzas llamadas <i>tlatzontectli</i> contra los españoles; caían los <i>tlatzontectli</i> por ambos flancos. Por su parte, los españoles también flechaban a los mexicas, les disparaban flechas de metal y el arcabuz. La gente moría en ambos bandos: tanto se le disparaba a los españoles y los tlaxcaltecas, como a los mexicas. [Sin embargo], cuando los españoles llegaron a Tlaltecayohuacan,³¹ donde estaba el canal tolteca, algo sucedió³² que fue como si se precipitaran hacia él; todos fueron a caer al canal. Los tlaxcaltecas, los tlaliuhquitepecas y también los españoles y los caballos y algunas mujeres se despeñaron en él. De verdad³³ el canal se llenó con ellos, se colmó con ellos. Y no fue sino sobre la gente, sobre sus cuerpos, que se pudo atravesar el canal; sólo lo hicieron quienes venían marchando hasta atrás.</p>
<p>Au[h]/ in oacito petlactalco, inocce/ vncan icaca acalutli, çan jv[i]/ an, çan matca, çan tlam[a]/ ch, çan tlamatz in onqujz/ que, injpan quauhtlapech/ tli, vncan patito, vncan i/ mjhio qujcuque, vncã mo/qujch quetzque.</p>	<p>Auh in oacito Petlactalco, in occe oncan icaca acalotli, zan ihuiyan, zan matca, zan tlamach, zan tlamatzin onquizque, in ipan cuauhtlapechtli, oncan patito, oncan imihiyo quicuique, oncan moquichquetzque.</p>	<p>Cuando llegaron a Petlactalco³⁴ (donde estaba otro canal) tranquila, pacífica, apacible y dulcemente pasaron sobre la plataforma de madera. Allí se fueron a curar, tomaron aliento y recobraron valor.³⁵</p>

31. Wimmer proporciona el sustantivo *tlaltecaoyhua* como “el que tiene territorios”. En ese sentido, el topónimo puede significar ‘lugar de los que tienen territorios’.

32. Tal vez no es la traducción más prototípica de las estructuras “comparativas” predicativas con *ihuin*, pero me parece que puede presuponerse que hay un evento que es comparado y que debería ser el sujeto de la construcción.

33. También podría traducirse por “El canal se llenó completamente con ellos”. De nuevo, los sentidos de *huel* son muchos y su distribución en la lengua aún es poco clara.

34. “Lugar de la casa de petates”.

35. Traduzco “recobrar valor” el verbo *oquichquetza*. Literalmente puede traducirse como “estar de pie como un hombre”. Ciertamente parece que en la lengua la idea de la fuerza y el valor se asocia con la virilidad; por ejemplo, en

<p>Auh in oaci/ to popotlan, otlatic, ota/ nez, ieoquicheuhtivi, ieve/ ca motlamatilitivi. Auh nj/ mā ieic qujmjcaoztivi,/ qujmololhujtivi, intechi[ca]/ tivi in Mexica, qujma[n]/ tivi in tlaxcalteca yoā in/ Españoles mjctivi: auhno/ mjctilo in Mexica in tlati/ [f. 43r] lulca, necoc mjcoatiuh, tlacu/ pan qujnqujxtique in qujn/ tvca.</p>	<p>Auh in oacito Popotlan, otlathuic, otlanez, ye oquicheuhtihui, ye hueca motlamatilitihui. Auh niman ye ic quimicahuatztihui, quimololhuitihui, intech icatihui in mexica, quimantihui in tlaxcalteca <i>ihuan</i> in españoles mictihui: auh no mictilo in mexica in tlati-[f. 43r]lolca, necoc micohuatiuh, Tlacopan quinquixtique in quintoca.</p>	<p>Cuando llegaron a Popotla,³⁶ ya ‘había amanecido’;³⁷ para entonces habían recuperado su fuerza³⁸ y ya tenía tiempo que se habían apaciguado.³⁹ [Pero] los mexicas iban dando alaridos en su contra, los iban rodeando, iban a su encuentro con la disposición [de pelar].⁴⁰ Los mexicas iban capturando tlaxcaltecas mientras que los españoles morían.⁴¹ Sin embargo, también fueron asesinados mexicas y tlatelolcas; la gente moría en ambos bandos. [De esta forma], aquellos que eran perseguidos fueron expulsados hacia Tacuba.⁴²</p>
---	---	--

Molina se registra la forma *aoquich yollo* como “cobarde o de poco ánimo”. No está claro si la asociación contraria (la debilidad con la feminidad) sucede. Molina también traduce la forma *aoquich yollo* como “afeminado”.

36. “Lugar rodeado de humo”.

37. Difrasismo compuesto por *ōtlathuic ōtlanēz*.

38. *Oquichēhua* suele traducirse como “luchar con mucho esfuerzo” pero tengo la impresión de que pudiera interpretarse de una forma más literal como “sostener algo relacionado con lo viril”, y que en este sentido sea sinónima de *oquichquetza*. De alguna forma la construcción es más o menos paralela con dos verbos relacionados semánticamente con una posición causada e incorporan (de forma modificante, diría Launey) el sustantivo *oquichtli*. La lectura parece tener, además, sentido en las relaciones causales de la narración.

39. Traduzco *tlamatilia* como “calmarse, apaciguarse”, sentido que consigna Karttunen en su diccionario. No hay acuerdo en cómo interpretar esta oración. Anderson y Dibble traducen como “already they went recognized from afar”, que interpreta el verbo con el sentido de *mati*. Garibay traduce: “a lo lejos tenían combate”.

40. *I’catihui*, literalmente “venían preparados” o “venían estando de pie”.

41. Nótese el tratamiento empleado para la muerte de los españoles (*miqui*) en contraposición con la forma pasiva empleada para la descripción de la muerte de los mexicas (*mictilo*, pasiva de una forma transitiva).

42. Forma españolizada de Tlacopan, ‘en las varas’.

<p>Auh inoqujnqujxtito/ tiliuhcan, xocotl ijiovicán/ vncan in xoxocotla, vncanin/ iaumjc in chimalpupuca/ in jpiltzin Motecuçoma: inj/ pan qujçato mjntoc, tlatzō/ tectica, yoan vivitectoc, çã/ ieno vncan in mjc, tlaltecatzin/ tepanecatl tecutli in qujnia/ canaia, in quintlaixtlatiti/ via, qujmotlaxilitivia, quj/ motequjlitivia, qujmonoque/ chilitivia in Españoles:</p>	<p>Auh in oquinqixtito Tiliuhcan, Xocotl ihiyohuican, oncan in Xoxocotla, oncan in ya omic in Chimalpopoca in ipiltzin Motecuzoma: in ipan quizato mintoc, tlatzontectica, ihuan huihuitectoc, zan ye no oncan in mic, Tlaltecatzin, tepanecatl tecutli in quinyacanaya, in quintlaixtlatitihua, quimotlaxilitihua, quimotequilithui, quimonoquechilitihua in españoles:</p>	<p>Para ese momento los mexicas ya los habían sacado hacia Tiliuhcan⁴³, Xocotl ihiyohuican,⁴⁴ allá en Xoxocotla;⁴⁵ fue en ese lugar donde murió flechado y golpeado Chimalpopoca⁴⁶, el hijo de Moctezuma,⁴⁷ contra quien [los enemigos] se dirigieron armados con unos <i>tlatzontectli</i>. En ese mismo lugar murió Tlaltecatzin,⁴⁸ un señor tepaneca que iba dirigiendo a su contingente,⁴⁹ que lo aconsejaba; iba [también] acometiendo contra los españoles, poniéndoles trampas, haciéndoles frente.</p>
--	--	---

43. Wimmer proporciona el verbo *tilihui* con el sentido de ‘formar una cima’. Tal vez podría traducirse como ‘lugar donde se hacen cimas’.

44. ¿El lugar en el que sufren las frutas amargas?

45. “Lugar rodeado de frutas amargas”.

46. “Humea como un escudo”.

47. En náhuatl, *Motēuczoma* ‘se enoja como un señor’.

48. No conozco posible traducción para este nombre, pero sin duda se relaciona con *Tlāltecayōhua’can*.

49. *Quinyacanaya*, no es claro el referente del objeto plural.

<p>nj/ mã ie ic companavique in/ tepçolatl (ceatoiatontli) vm/ panoque, onapanoque, in/ vncan tepçolac, nimã ic ontle/ coque in acueco, ommotlali/ to otoncalpulco, quauhte/ naniotoc, quauhtenametoc/ initvalli: uncãn moceviqque,/ moceceviqque, yoãn vncan ihi/ iocujqque, imjhio qujcuqque,/ vncan patito, vncãn qujnna/ mjqujco inteucalhujacan/ in valteiac</p>	<p>Niman ye ic companahuique in Tepzolatl (ce atoyatontli) ompanoque, onapanoque, in oncan Tepzolac, niman ic ontlecoque in Acueco, ommotlalito Otoncalpolco, cuauhtenanyotoc, cuauhtenametoc in ithualli: oncan mocehuique, mocecehuique, ihuan oncan ihiyocuique, imihiyo quicuique, oncan patito, oncan quinnamiquico in Teocalhuiyacan in hualteyacan.</p>	<p>Después de esto, fueron a cruzar el Tepzolatl⁵⁰ (otro canalito); allí en Tepzolatl ‘atravesaron el canal’.⁵¹ Luego subieron por Acueco; se echaron en Otoncapolco,⁵² cuyo interior⁵³ ‘estaba fortificado con un muro de madera’.⁵⁴ Allí ‘descansaron todos’;⁵⁵ allí también tomaron aliento y recuperaron su ánimo. En ese lugar se curaron. En Teocalhuiyacan, [finalmente], los fueron a encontrar para guiarles de vuelta.⁵⁶</p>
---	--	---

Referencias bibliográficas

Fuente

“Libro 12: La conquista”. *Códice Florentino Digital/Digital Florentine Codex*. (2023). Editado por Kim N. Richter y Alicia Maria Houtrouw. fol. ir, Getty Research Institute, 2023. <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/12>

Referencias

Anderson Arthur y Charles Dible. (1982). *Florentine Codex. Introduction and Indices*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

50. No conozco traducción para este topónimo.

51. Se emplea dos verbos para indicar esta acción. *Pano*, literalmente ‘atravesar, pasar’ y etimológicamente relacionado con ‘atravesar un curso de agua’ (*pa) y *ãpano*, que ha incorporado el sustantivo *ãtl* ‘agua’.

52. “El lugar de la casita otomí”.

53. *Ithualli*. Suele traducirse como patio. Hace referencia al espacio de los complejos habitacionales que se distingue del exterior pero que no está construido.

54. *Cuauhtenãnyo'toc*, *cuauhtenãme'toc*. Nótese el empleo de *-toc* sobre bases nominales. Estos usos no son comunes, pero también se registran en variantes contemporáneas.

55. *Mocēhui'que'*, *moce'cēhui'que'*. Es el mismo verbo (*cēhuia*, enfriar, descansar) pero el segundo presenta una reduplicación que indica que la acción sucede en muchas partes a la vez. De ahí la traducción por todos.

56. Traduzco el prefijo *hual-* de *hualtēyacan* como “de vuelta” dado que se entiende que el centro deíctico del narrador puede ser Tlatelolco. No está claro quién encuentra a los españoles. Sahagún y Anderson y Dibble asumen que es la gente de Teocalhuiyacan; el primero, además, nos informa que eran otomíes. Garibay, que fue el jefe de la gente de Teocalhuiyacan. Considero que el texto en náhuatl en realidad no presenta esta información, sino que habla solo del lugar.

-
-
- García Quintana, Josefina. (2003). "Fray Bernardino de Sahagún". En *Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: UNAM. 197-228.
- León-Portilla, Miguel. (2013). "La conquista de México durante criticada por Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 45. 149-155.
- León-Portilla, Miguel. (2021). "Fray Bernardino de Sahagún". En *Historia de las literaturas en México. El primer siglo de las letras novohispanas (1519-1624)*. Tomo 1. México: UNAM. 375-400.
- Lockhart, James. (1993). *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Máynez, Pilar. (2002). *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*. México: UNAM-FCE.
- Montes de Oca, Mercedes. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM.
- Restall, Matthew. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Madrid: Taurus.
- Ríos Castaño, Vicotria. (2014). *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Sahagún, fray Bernardino de. (1975). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Terraciano, Kevin. (2010). "Three Texts in One: Book XII of the Florentine Codex", en *Ethnohistory* 57, 1. 51-72.
- Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.estvideo.net/malinal/>

ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN EN EL DRAMA *EL JUICIO FINAL*

Julián Saldierna Rangel¹
Facultad de Estudios Superiores Acatlán/UNAM

Recepción: 30/07/2024

Aceptación: 15/08/2024

Resumen: El teatro náhuatl de evangelización ha sido estudiado desde un punto de vista cultural o histórico, pero pocas veces desde lo teatral. En este trabajo se expone una aproximación a la forma en cómo se concebía la literatura del siglo XVI novohispano, con el objetivo de comprender mejor el drama conocido como *El juicio final*, pieza representativa de este género. Además, se realiza el análisis de algunos de los recursos teatrales que tuvieron la finalidad de instruir al público espectador que acudía a presenciar la obra.

Palabras clave: Teatro náhuatl, teatro de evangelización, literatura novohispana, literatura náhuatl de la colonia, literatura indocristiana

Abstract: The Nahuatl theater of evangelization has been studied from a cultural or historical point of view, but rarely from the theatrical point of view. This paper presents an approach to the way in which the literature of the sixteenth century of New Spain was conceived, with the aim of better understanding the drama known as *El juicio final*, a representative piece of this genre. In addition, the analysis of some of the theatrical resources that had the purpose of instructing the spectator public that came to witness the play is carried out.

Keywords: Nahuatl theater, evangelization theater, New Spanish literature, Nahuatl literature of the colony, Indo-Christian literature

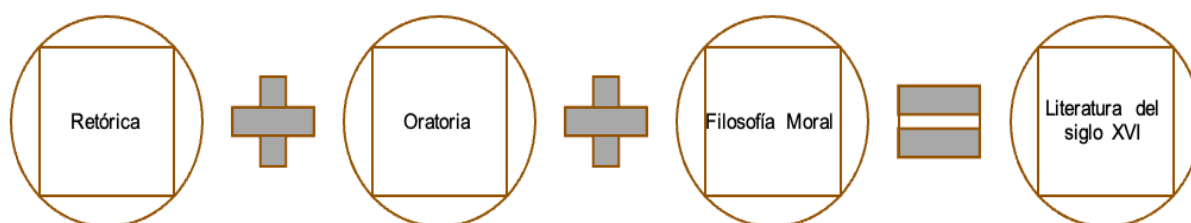
Introducción

El objetivo de este artículo es exponer el valor teatral de *El juicio final*, pieza dramática representativa del teatro náhuatl de evangelización. La idea es proponer una lectura que atienda a los recursos teatrales presentes en un texto dramático representativo de este género. Lo estudiaré desde la perspectiva estético-literaria, entendida a partir de una aproximación a los criterios de la época, según los franciscanos, es decir, según la literatura novohispana del siglo XVI. Dejaré para otra ocasión lo literario indígena también presente en dicho género.

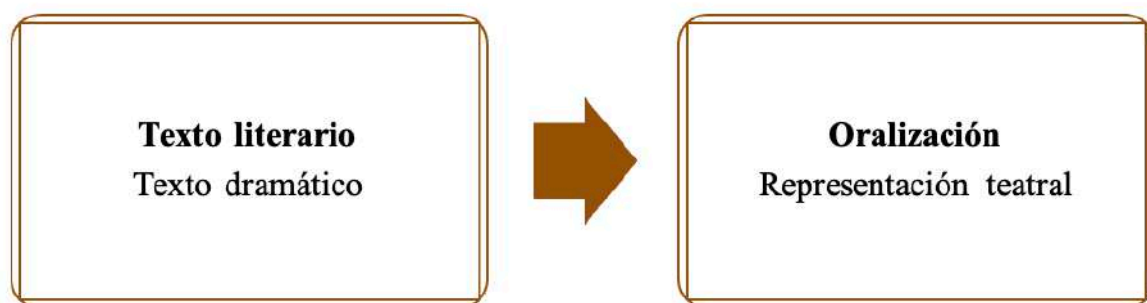
1. Maestro en Letras por la UNAM. Ha publicado prólogos, capítulos de libros y artículos en diferentes revistas. Imparte las asignaturas de “Teoría de la crítica literaria” y “Literatura Prehispánica” correspondientes a la Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas en la FES Acatlán, entre otras.

1. Aproximaciones a lo estético-literario en el contexto de la evangelización

¿Cómo se entiende la literatura en el siglo XVI novohispano? En primer lugar, no posee un carácter autónomo, sino que se integra a otras artes, como la música o la pintura; y, a otras áreas, como la retórica, la oratoria y la filosofía moral. Desde la Edad Media, la poesía formó parte del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica). No tiene un fin en sí mismo, sino que es un medio, en este caso, para la evangelización. El siguiente cuadro ejemplifica esto:



En segundo lugar, posee un carácter oralizante. Quien escribe lo hace pensando en que la letra de su obra será recitada, cantada, leída en voz alta y/o dramatizada. Los textos son un medio para su oralización.



La literatura convoca, pues se realiza en un espacio público. Como dice Margit Frenk (2015), al hablar de la literatura del Siglo de Oro español: “Cada ejemplar de un impreso o manuscrito era virtual foco de irradiación, del cual podían irradiar incontables recepciones, ya por su lectura oral, ya porque servía de base a la memorización o a la repetición libre” (67).²

2. Margit Frenk, “Lectores y oidores en el Siglo de Oro”, en Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 57.

En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, se suele desarrollar en un contexto festivo. En la Nueva España, todo era motivo de fiesta: “[...] la fundación de nuevas ciudades, el cumplimiento de viejos ritos, la llegada de los virreyes, la consagración de los obispos, la canonización de los santos, el nacimiento de los príncipes, la muerte de los monarcas, etc.”.³

La actividad literaria iba más allá de su carácter estético y autónomo (tal como se concibe ahora). Sus espacios eran públicos, relacionados con diversos acontecimientos, “hecho que evidencia que los literatos no restringieron su labor a las letras plasmadas en papel, sino que utilizaron diferentes medios de expresión en los que la poesía armonizaba con otras artes y se manifestaba tanto en forma escrita como cantada, recitada o bien representada”.⁴

En cuarto lugar, la literatura se entiende como imitación. “El género poético para estos autores no consistirá, como lo consideramos a partir del Romanticismo, en innovar desde el punto de vista del tema o de la experimentación lingüística, sino en lograr *mimetizar* más fielmente el paradigma clásico que le sirve de inspiración”.⁵ La imitación se entiende como la “reproducción de los motivos, de la construcción y del estilo de textos literarios considerados perfectos”.⁶ Para los misioneros, el texto perfecto por excelencia eran las Sagradas Escrituras.

Por último, la literatura posee un fin didáctico. La base de esto está en *Epístola a los Pisones*, de Horacio, texto latino del siglo I a. C., también conocido como el *Arte poética*, porque constituyó el fundamento para la creación y valoración de la literatura durante la Edad Media y el Renacimiento en Europa y la Nueva España.

En la *Epístola a los Pisones* se dice que: “Todos los votos se los lleva el que mezcla lo útil a lo agradable, deleitando al lector al mismo tiempo que se le instruye [...]”.⁷ Esta idea pervivió durante el siglo XVI en el contexto de la evangelización en México. Por ejemplo, el fraile mexicano y franciscano Diego de Valadés dice en su *Retórica Cristiana*, que los tres oficios del orador son:

3. Humberto Maldonado Macías, “Poesía de fiestas y solemnidades”, en *Historia de la literatura mexicana I*, coordinación de Beatriz Garza Cuarón y George Baudot (México: Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 464.

4. Dalmacio Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, prefacio de José Pascual Buxó (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 13), 1998), 21.

5. Ignacio Osorio, “El problema de la *imitatio* en el latín novohispano”, en Ignacio Osorio, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones, 1989), 395.

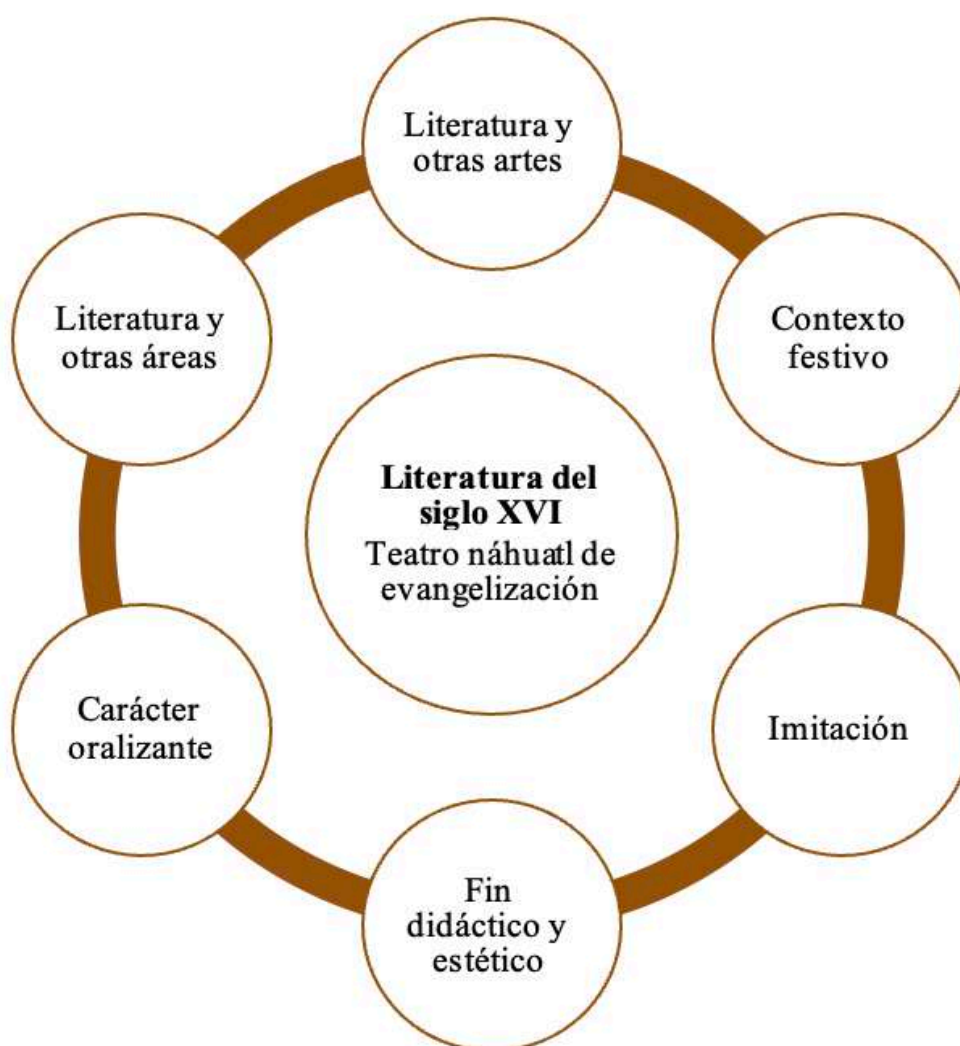
6. Carmen Bobes, et al., *Historia de la teoría literaria. II. Transmisores. Edad Media. Poéticas clasicistas* (Madrid: Gredos, 1998), 239.

7. Horacio, “Epístola a los Pisones”, en Aristóteles, Horacio, Boileau, *Poéticas*. 2ª ed., edición de Aníbal González (Madrid: Editora nacional, 1984), 137.

“enseñar, deleitar y mover [...]”.⁸

Por lo tanto, la literatura no cumple un fin en sí mismo (tal como se entiende hoy en día), sino que es un medio para lograr los fines evangélicos. Hay una necesidad de justificar el papel de la literatura en el marco de la filosofía moral, en relación con un sistema de valores en el que el ocio y el entretenimiento son vistos con desdén; por lo tanto, “la poesía ha de justificar su existencia por una finalidad: [...] la educación y formación del hombre como buen ciudadano”.⁹

El siguiente esquema recapitula los puntos anteriores:



8. Diego de Valadés, *Retórica cristiana*, 2ª edición, introducción de Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo y traducción de Tarsicio Herrera Zapién (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 17.

9. Carmen Bobes, et al., *Historia de la teoría literaria*, 240.

1. Literatura y evangelización

Los frailes franciscanos emplearon varias estrategias para la evangelización. Existen numerosos documentos que nos permiten estudiar este fenómeno. Destacan entre ellos catecismos, evangelios y libros pictográficos que ayudaban a la memorización y comprensión de la doctrina.¹⁰

Hubo, además, frailes franciscanos, como fray Bernardino de Sahagún, que escribieron, en coautoría con los indígenas, obras para estos fines, en lengua náhuatl. Sin embargo, uno de los documentos más importantes para el estudio de la literatura náhuatl de evangelización es *Cantares mexicanos*. Este es un manuscrito colonial que contiene 13 opúsculos, la mayoría de ellos en náhuatl y escritos en caracteres latinos.

El primer librito de esta obra contiene 112 cantos nahuas, de entre los que destacan algunos de contenido cristiano. En las otras secciones también encontramos textos en náhuatl cuyo objetivo fue la evangelización del indígena. Hay cuatro sermones, una meditación sobre la muerte, un conjunto de *exempla*; un relato sobre la vida de San Bartolomé y “La historia de la Pasión de Ntro. Señor Jesuchristo en lengua mexicana”.¹¹

2. Teatro náhuatl de evangelización

El teatro náhuatl de evangelización es un género dramático cuyos textos consisten en una “ficción espectacular -resultado del sincretismo religioso- con los que particularmente los franciscanos se proponían instruir en religión católica a los indígenas que se hallaban bajo su cuidado y control”.¹²

Tuvo un periodo aproximado de duración de 22 años. Pudo iniciarse en 1533, fecha en que se registra la primera representación teatral de este tipo y termina en 1555, año en que el nuevo arzobispo dominico Alonso de Montúfar tomó la decisión de prohibir estas representaciones.¹³

10. “Entre otros métodos se empleó el de elaborar libritos pictográficos que servían de apoyo en la memorización de oraciones y textos catequísticos que resultaron particularmente útiles para facilitar el trabajo de los indígenas catequistas [...] Estos libros más que reproducir íntegramente la doctrina, sugerían su contenido por medio de imágenes [...]”. Pilar Gonzalbo A., “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en Elizabeth Corral Peña, *Historia de la lectura en México* (México: Ediciones del Ermitaño, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1989), 13.

11. El texto en náhuatl dice: *Nican ompehua yn imemilitzin, yhuan ymiqilitzin in cenquizcamahuitztlililoni* Apóstol San Bartolomé”, es decir: “La vida y martirio del glorioso y divino San Bartolomé Apóstol”. En Miguel León-Portilla, et al (editores y traductores), *Cantares mexicanos III* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fideicomiso Teixidor, 2019), 509-568.

12. Germán Viveros, *Manifestaciones teatrales en Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 22), 2005), 15.

13. Othón Arróniz, “Teatro misionero del siglo XVI.”, en *Historia de la literatura mexicana I*, coordinación de Beatriz Garza Cuarón y George Baudot (México: Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México,

Entre las características del teatro náhuatl de evangelización destacan las siguientes: a) eran textos escritos en esta lengua que recrean temas, motivos y recursos de la literatura náhuatl; pero también temas y motivos de la cultura cristiana (pasajes bíblicos, vidas de santos, etcétera); b) se representaban en espacios abiertos, públicos (plazas, atrios de la iglesia); c) la puesta en escena se realizaba en contextos festivos, como la celebración de un santo, el Corpus Christi, la Asunción de la Virgen o los ciclos de Navidad y Pascua; d) los personajes solían ser “ideas o abstracciones exhibidas como figuras escénicas: una institución religiosa, la lujuria, la fe, la injusticia o la divinidad; la mayoría de ellos son símbolos (máscaras), no esencias humanas”;¹⁴ y e) los escenarios hacían alusión “al mundo de los animales y a elementos de la naturaleza, algo propio del lenguaje prehispánico”.¹⁵

3. El drama de *El juicio final*

Una de las obras más conocidas de este género es el drama titulado *El juicio final*, pieza dramática escrita en náhuatl para ser representada por actores indígenas. Como su nombre lo indica, trata sobre “el fin del mundo y el juicio de los vivos y de los muertos”.¹⁶ El tema fue tomado de los evangelios, “que se leen en el último domingo de Pentecostés (San Lucas 21. 25-33) y en el primero de Adviento (San Mateo 25: 31-46), por lo tanto “no sería difícil que el drama haya sido representado en conexión con la misa de uno de estos domingos”.¹⁷

Al parecer *El juicio final* se representó en la iglesia de Santiago Tlatelolco, en 1533 y pocos años después, otra vez en la capilla de San José de los Naturales, “con la presencia del señor obispo don Fray Juan de Zumárraga y el señor virrey don Antonio de Mendoza”.¹⁸

Esta obra ha sido atribuida al franciscano Andrés de Olmos. Su correligionario Gerónimo de Mendieta dice que Olmos: “Compuso en lengua mexicana un auto del juicio final el cual hizo representar con mucha solemnidad en la ciudad de México en presencia del virrey don Antonio de Mendoza, y el santo arzobispo don Fray Juan de Zumárraga [...]”.¹⁹

1996), 402.

14. Viveros, *Manifestaciones teatrales...*, 19.

15. Viveros, *Manifestaciones teatrales...*, 18.

16. Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl I*, 2a ed. (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 700.

17. Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl I*, 700.

18. Michael Shuessler, *Artes de fundación. Teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2009), 79.

19. Shuessler, *Artes de fundación...*, 215.

3.1 De qué trata

Los dos primeros cuadros se desarrollan un día antes del juicio final. Aparecen: San Miguel, Penitencia, Tiempo, Santa Iglesia, y Muerte exhortando a la humanidad a que corrijan el rumbo de sus vidas, pues se acerca el fin del mundo. En el tercer cuadro aparece el personaje de Lucía quien decide confesarse, “pero antes que pueda terminar se anuncia que ha llegado el fin. En el siguiente cuadro Anticristo intenta seducir a la humanidad, pero no logra convencer a los buenos”.²⁰

Los cuadros quinto y sexto se desarrollan en el cielo. En ellos, “Cristo ordena a San Miguel que se prepare para el juicio final; San Miguel suena la trompeta y resucitan los muertos. En los dos cuadros siguientes es juzgada la humanidad y Lucía es condenada al infierno. En el último cuadro aparece un sacerdote ante los espectadores y los exhorta a estar siempre preparados para el juicio.”²¹

3.2 El juicio final *en su contexto literario*

El juicio final es un drama que contiene características propias de la retórica, la oratoria y la filosofía moral. En el primer caso, abunda en recursos tales como metáforas, comparaciones, etcétera. Así, por ejemplo, casi al inicio de la obra el personaje de Penitencia se dirige a los espectadores para decirles que el pecado “les ha sabido dulce, les ha oído a perfume”.²² (“*Huel oquitzopelica-matque, ocahuiyacamatque*”)²³; y más adelante les dice: “se han adiestrado en el pecado como si edificaran una casa, como si se cubrieran de un manto”²⁴ (“*in tlatlacolli, yuhqui ma oquimocaltique, oquimoquentique*”)²⁵.

Con respecto a la oratoria, este mismo discurso pronunciado por el personaje de Penitencia, está escrito para producir un impacto en los receptores, no sólo por las comparaciones, sino también por la forma en cómo el actor debe interpretar este parlamento para producir un efecto de conmoción en los espectadores. En cuanto a la filosofía moral, es claro que la intención es transmitir, a través de los recursos antes mencionados, un mensaje didáctico y evangélico, fundamentado en la historia cristiana de la salvación.²⁶

20. *El juicio final*..., 700.

21. *El juicio final*..., 700.

22. *El juicio final*..., 720.

23. *El juicio final*..., 704.

24. *El juicio final*..., 720.

25. *El juicio final*..., 704

26. Esta historia se representa en tres etapas: creación, caída y redención del hombre. La redención se logra mediante los sacramentos de la Iglesia (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, matrimonio y orden sacerdotal); dichos sacramentos son un regalo (don) de Dios que se otorga en dos tiempos: el de la preparación

El siguiente esquema ejemplifica lo que acabamos de decir:



El juicio final es también imitación, porque re-crea (imita) la segunda venida de Cristo en la que juzga a vivos y muertos. Esto tiene fundamento en los Evangelios,²⁷ como se puede ver en la siguiente cita:

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria,
y todos los santos ángeles con él,
entonces se sentará en su trono de gloria
y serán reunidas delante de él todas las naciones;
y apartará los unos de los otros,
como aparta el pastor las ovejas de los cabritos.
Y pondrá a las ovejas a su derecha,
y a los cabritos a su izquierda.²⁸

La obra también abunda en recursos propios de la tradición oral, tales como las repeticiones y redundancias. Por ejemplo, en una parte se dice: “Y este diosito, este hombrecito, Dios: ya lo han olvidado” (*Auh inin teotzin tlatocatzin Dios y omolcahuillique*)²⁹. La repetición del concepto “Dios”, primero de forma reverencial (*inin teotzin*: “diosito” o “el gran Dios”) y después empleando la palabra en español “Dios”.

Por último, la obra contiene un mensaje: la importancia de la conversión y el arrepentimiento que culmina con la venida de Cristo, y el siguiente a la venida de Cristo, después del juicio, al final de los tiempos.

27. “Te encarezco delante de Dios y del señor Jesucristo, que juzgará a los vivos y a los muertos en su manifestación y en su reino, que prediques la palabra” (Timoteo 4: 1-22); “Entonces verán al Hijo del Hombre, que vendrá en una nube con poder y gran gloria” (San Lucas: 21: 25-33).

28. San Mateo 25: 31-34.

29. *El juicio final...*, 704.

to, con el fin de salvar el alma cuando llegue el fin de los tiempos. Así lo comunica el sacerdote al final de la obra:

Aparecerá un sacerdote

Sacerdote: ¡Oh amados hijos míos, oh criaturas de Dios!
Y habéis visto esta cosa horrible, espantosa.
Y todo es verdad, pues está escrito en los libros sagrados.
¡Sabed, despertad, mirad en vuestro propio espejo!
Para que lo que sucedió [en la comedia] no os vaya a pasar.
Esta lección, este ejemplo, nos lo da Dios.³⁰ (734-735).

(Niman hualquizaz teopixqui Teopixqui)
¡Notlazopilhuané, cristianome, Dios itlachihualtitzinahuané!
Ca ye ahuanquimotillique in tetzauhtlamahuizolli.
Ca mellahuac ca teamopan icuilliuhtoc.
Ma ximatican, xomozcalica, ximotezcahuican
in yuhqui ipan omochiuh inamohuanpohuan
macamo no yuhqui amopan mochihuaz.
Ca machiotl, octacatl techmomaquilia
in totecuyo Dios.³¹ (719).

3.3 Breve análisis teatral de El juicio final

Propongo analizar algunos fragmentos de esta obra. Para ello me basaré en los recursos teatrales presentes en el texto que invitan a la representación con el fin de llamar la atención del público y de instruirlo en el contenido y buen comportamiento cristiano. Evidentemente quedarán fuera otros valores, como el vínculo entre el texto y las fuentes que imita o su carácter festivo. También queda fuera la relación con la lengua y la literatura náhuatl. Tomo como objeto de estudio el texto titulado *El juicio final*, en la edición, paleografía y traducción de Fernando de Horcasitas.³²

Por tanto, nuestro análisis se centrará en los diálogos y las acotaciones. Analizaré dos aspectos: los efectos especiales y la relación entre el ser y el aparentar de uno de los personajes.

Los efectos especiales

Uno de los recursos empleados para lograr conmover (“deleitar”) a los espectadores es el de la música. Ésta acompaña la salida y entrada de personajes. Así, por ejemplo, leemos la siguiente

30. *El juicio final...*, 734-735.

31. *El juicio final...*, 719.

32. *El juicio final...*, 703-735.

acotación: “*sonarán las flautas*”. Después se dice: “*se abrirá el cielo*”. Luego: “*Bajará hacia acá San Miguel*”.³³ Así, la entrada a escena de San Miguel está acompañada del sonido de estas flautas. Y también sucede lo mismo cuando se ausenta del escenario: “*Sonarán las flautas. Subirá [se retirará] San Miguel*”.³⁴ Y así a lo largo de la obra.

La pólvora es otra herramienta empleada en la representación. Su uso está indicado en las acotaciones para mostrar un personaje o una acción relacionada con el castigo o el mal. Por ejemplo, cuando se condena a los pecadores, aparece la siguiente anotación: “*Luego se les expulsará. Tronará la pólvora. Gritarán*”.³⁵ En otra parte, cuando es condenado el personaje de Lucía, se dice que: “*La azotarán, se la llevarán. Tronará la pólvora. Tocarán la trompeta los demonios*”.³⁶

Existe una dualidad sonora, entre la flauta, vinculada a los seres buenos, y la pólvora, relacionada con el castigo y el mal. Lo relevante de esto es que dichos recursos buscan producir reacciones emotivas en el público espectador.

Anticristo: relación entre la apariencia y el ser

Otro elemento presente en la obra está en la relación entre la identidad de los personajes, su apariencia y sus acciones. ¿Cómo sabía el público de qué personaje se trataba? A través de los diálogos, los parlamentos y la apariencia externa (vestuario y mímica).

Un caso que llama la atención es el de Anticristo. ¿Por qué? Porque en la historia se presenta como alguien que no es. Y esto resulta interesante desde el punto de vista de la representación, porque hay un juego de apariencias, una especie de equívoco teatral, pues por un lado, se muestra con una identidad y, por otro, aparenta ser alguien que no es. ¿Cómo se realizó esto en la representación?

La primera aparición de Anticristo es cuando comienza el juicio de los vivos. La acotación dice lo siguiente:

Aparecerá el Anticristo.
Traerá puesto el manto de los condenados.
Traerá puesta la túnica por fuera.
Levantará un dedo de la mano izquierda.
Tronará la pólvora. Entrará [el Anticristo].³⁷

33. *El juicio final*..., 720.

34. *El juicio final*..., 720.

35. *El juicio final*..., 733

36. *El juicio final*..., 734.

37. *El juicio final*..., 725.

La indicación de su vestuario “manto de los condenados” y de su apariencia “traerá puesta la túnica por fuera”, muestran la esencia del personaje, su verdadera identidad. Esto es reconocido por el espectador. Desde que sale, ya sabe que se trata de un ser maligno. La pólvora enfatiza este mensaje. Sin embargo, en su discurso se presenta como Cristo, el salvador:

¡Oh amados hijos míos!
¿No me reconocéis?
Yo soy el que padeció por
vosotros en la tierra,
el que se afligió por vosotros
Creed en mí, mirad mi sangre,
mi sagrada carne.³⁸

Esta contradicción entre la esencia y la apariencia gustaba mucho en el público espectador de la época. Se usó en el teatro del Siglo de Oro. Como dice Lope de Vega:

Siempre el hablar equívoco ha tenido [...]
gran lugar en el vulgo, porque piensa
que él solo entiende lo que el otro dice.
vv. 323-325³⁹

Si bien, esta estrategia dramática no se desarrolló con profundidad debido a que el objetivo principal de la obra es la instrucción, ahí está presente. Y esto tiene dos efectos en el espectador: se mantiene intrigado al ver la contradicción, y se queda con un mensaje didáctico: las apariencias engañan y no es bueno confiar.

Conclusiones

Lo estético-literario en el teatro náhuatl de evangelización está vinculado, como se vio, a la retórica, la oratoria y la filosofía moral. Así, su valor de belleza consiste en instruir y deleitar. De esta manera, *El juicio final* abunda en recursos retóricos (metáforas, comparaciones, hipérbole, etcétera) y teatrales (uso de la música, la pólvora, el vestuario, y la relación entre el ser); así como didáctico. El carácter de entretenimiento de esta pieza se justifica porque su fin último es dejar un mensaje doctrinal y evangélico. En este equilibrio entre lo estético (retórica, entretenimiento, es-

38. *El juicio final...*, 725.

39. Félix Lope de Vega, *Arte Nuevo de hacer comedias* (Madrid: Cátedra (Letras Hispánicas), 2006).

pectacularidad teatral, etcétera) y lo práctico (doctrina, evangelio y enseñanza moral) se encuentra el valor literario del texto.

En nuestros días es muy difícil concebir a la literatura sin la mediación del libro: la literatura se lee generalmente a solas y en silencio. Esto no sucedía en el México novohispano del siglo XVI, en donde la producción literaria se realizaba en un contexto festivo, para una comunidad que acudía a escuchar la literatura.

Referencias bibliográficas

Fuentes

El juicio final. En Horcasitas, Fernando. *Teatro náhuatl I*. 2ª ed. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Estudios

Arróniz, Othón. “Teatro misionero del siglo XVI”. En Beatriz Garza Cuarón y George Baudot (coords.). *Historia de la literatura mexicana I*, 388-415. México: Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Bobes, Carmen, et al. *Historia de la teoría literaria. II. Transmisores. Edad Media. Poéticas clásicas*. Madrid: Gredos, 1998.

Frenk, Margit. “Lectores y oidores en el Siglo de Oro”. En Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Gonzalbo A., Pilar. “La lectura de evangelización en la Nueva España”. En Elizabeth Corral Peña, *Historia de la lectura en México*, 9-48. México: Ediciones del Ermitaño, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1989.

Horacio. “Epístola a los Pisones”. En Aristóteles, Horacio, Boileau, *Poéticas*. 2ª ed. Edición de Aníbal González. Madrid: Editora nacional, 1984.

Horcasitas, Fernando. *Teatro náhuatl I*. 2ª ed. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Corea, Sociedades Bíblicas Unidas, 2017.

Lope de Vega. *Arte Nuevo de hacer comedias.* Madrid: Cátedra (Letras Hispánicas), 2006.

León-Portilla, Miguel, et al. (editores y traductores). *Cantares mexicanos III.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fideicomiso Teixidor, 2019.

Maldonado Macías, Humberto. “Poesía de fiestas y solemnidades”. En *Historia de la literatura mexicana I.* Coordinación de Beatriz Garza Cuarón y George Baudot. México: Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 461-492.

Osorio, Ignacio. “El problema de la *imitatio* en el latín novohispano”. En Ignacio Osorio, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones, 1989, 381-395.

Rodríguez Hernández, Dalmacio. *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, prefacio de José Pascual Buxó. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 13), 1998.

Shuessler, Michael. *Artes de fundación. Teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2009.

Valadés, Diego de. *Retórica cristiana.* 2ª edición. Edición, introducción de Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo y traducción de Tarsicio Herrea Zapién. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Viveros, Germán. *Manifestaciones teatrales en Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 22), 2005.

REPRESENTACIONES FRANCISCANAS EN EL ARTE PLÁSTICO DEL MÉXICO NOVOHISPANO

Ana Balderas García¹
Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas

Recepción: 22/07/2024

Aceptación: 31/07/2024

Resumen: Dada la importancia que tuvo la orden franciscana en la conformación de una cultura novohispana, el objetivo del presente artículo es propiciar un acercamiento a algunas manifestaciones artísticas –como el fresco, la pintura al óleo y la escultura– en las que se aborda el tema de San Francisco de Asís y los franciscanos. Para este fin, se ha dividido en dos partes: en la primera, se dispone una secuencia temporal general de los momentos relevantes que tuvo el arte plástico novohispano –y la presencia franciscana–, de acuerdo con los estudios de historia y crítica del arte colonial. La segunda parte está conformada por una muestra significativa de dicho arte. Asimismo, se dan a conocer los datos biográficos de tres artistas de quienes se seleccionó una obra de cada uno: José Juárez, Pascual Pérez “el Mixtequito” y Cristóbal de Villalpando.

Palabras clave: Arte plástico, pintura novohispana, San Francisco de Asís, franciscanos

Abstract: Given the importance that the Franciscans had in the formation of a New Spain culture, the objective of this article is to promote an approach to some artistic manifestations –such as frescoes, oil painting and sculpture– whose theme is Saint Francis of Assisi and the Franciscans. For this purpose, it has been divided into two parts: in the first, a general temporal sequence of the significant moments that New Spain plastic art had –and the Franciscan presence– is provided, in accordance with studies of history and criticism of colonial art. The second part is made up of a relevant sample of said art. Likewise, the biographical data of three artists whose works were selected are announced: José Juárez, Pascual Pérez “el mixtequito” and Cristóbal de Villalpando.

Keywords: Plastic art, New Spain painting, Saint Francis of Assisi, Franciscans

1. Especialización en Historia del Arte, UNAM. Maestría en Filología Áurea, Medieval e Hispanoamericana de los Siglos XVI al XVIII por la UAM. Investigación sobre documentos epistolares del siglo XVIII en el Archivo Histórico “José María Basagoiti Noriega” del Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas.

Introducción

Desde su fundación, la orden franciscana tuvo como objetivo la conversión de quienes no profesaran la fe cristiana. Y esa no fue la excepción a su llegada a tierras amerindias. Después de la conquista militar, fue de suma importancia conjuntar esfuerzos para llevar a cabo la conquista espiritual. Sin embargo, antes del arribo de los doce franciscanos a la Nueva España, en 1524, se sabe que fray Diego Altamirano y fray Pedro Melgarejo fungieron como capellanes de Cortés, mientras que en 1523 llegaron los frailes Juan de Tecto, Juan de Ayora y Pedro de Gante y, un año después, los frailes Martín de Valencia, Antonio de Ciudad Rodrigo, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Suárez, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos (Cf. González, 2021).

Fue también en 1523, en Texcoco, cuando fray Pedro de Gante fundó la primera escuela dedicada –no sólo a la enseñanza de la fe cristiana–, sino al aprendizaje de la lengua que hablaban los nativos. En este sentido, es necesario destacar la importancia de esta y otras escuelas de artes y oficios, como el Colegio de San José de los Naturales –donde se afianzó esta labor educativa– que dio cabida a la formación profesional de los indígenas en actividades varias como carpintería, sastrería, orfebrería, alfarería, bordado, pintura, escultura, entre otras (López de la Torre 2016, 96-100).²

Hacia finales del siglo XVI ya era notable la presencia franciscana en la denominada “Provincia del Santo Evangelio” que abarcó el arzobispado de la Ciudad de México y el obispado de Puebla, al igual que los conventos de México, Tlaxcala, Huejotzingo y Texcoco. Así es como la orden franciscana comienza a evidenciarse en el imaginario social novohispano, mismo que se plasma en el arte plástico del momento. En consecuencia, varias de las representaciones pictóricas, escultóricas y arquitectónicas en las que se ponen de manifiesto una técnica y un estilo –propios de la época, de la cultura vigente y/o de la personalidad creativa de cada artista–, se constituirán como formas de interpretación de lo que era y representaba esta orden mendicante en la Nueva España.

2. Para el año de 1536 –y tomando como ejemplo la empresa educativa de fray Pedro de Gante– se erigió el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, con el objetivo de brindar educación a los nobles indígenas y que también fue un espacio donde brillaron grandes mentes como la de fray Bernardino de Sahagún y fray Andrés de Olmos.

1. Etapas del arte plástico en la Nueva España y la presencia franciscana

Los estudiosos de la historia del arte novohispano suelen dividir este periodo en los siguientes momentos o generaciones:

- a) Medios del siglo XVI: Los grabados jugaron un papel de suma importancia como modelos, a falta de ejemplos directos. La inspiración procedía de estilos europeos desaparecidos o a punto de hacerlo. El mudéjar y el plateresco, presentes en España, se emplean en fachadas y elementos decorativos de los conventos-fortaleza. Además, la decoración pictórica ejecutada al fresco era una de las favoritas, con funciones de exaltación de la orden mendicante, así como de didáctica, pues se plasmaban historias sacras y vidas de santos. Y es entonces que:

los conventos franciscanos ofrecen conjuntos de interés en Huejotzingo, donde se conservan escenas de la vida de San Francisco, del Nuevo Testamento, santos de la orden, la notable Concepción acompañada de los santos teólogos y el grupo de los doce franciscanos, entre otras, realizadas en grises y negros; en Cuernavaca Tepeaca Tlalmanalco, Cholula, Tzintzuntzan y Cuauhtinchan existen obras notables (Tovar de Teresa 1992, 44).

Es importante remarcar que esta tarea fue encomendada a los *tlacuilos*, quienes habían recibido instrucción en las escuelas de artes atendidas por frailes; sirva de ejemplo el caso de fray Pedro de Gante en San José de los Naturales de la Ciudad de México y también el caso de Juan Gerson con su trabajo mural en Tecamachalco, de la orden franciscana. En el caso de la capilla de San José de los Naturales del Convento de San Francisco de México se destaca el indio Marcos Cipac, quien trabajó el retablo que se colocó en 1564. También se sabe de la colaboración de Pedro Chachalaca, Francisco Xinmámatl, Pedro de San Nicolás, Martín Mixcohuatl y Pedro Cocol.

Cabe señalar la importancia de la fundación del primer gremio de pintores y doradores en 1557; más adelante (1568) la de escultores, carpinteros, entalladores y ensambladores. Para cerrar, a este periodo pertenecen los pintores españoles Cristóbal de Quesada, Juan de Illescas, Alonso Pérez y Pedro Robles. No se conservan obras de ellos (Tovar de Teresa 1992, 45-47).

- b) Finales del siglo XVI: En esta época se erige una tradición manierista que va dejando a un lado

la técnica del fresco en los conventos. A ella se adscribieron artistas españoles como Nicolás Tejada de Guzmán –que, se piensa, vincula a la generación anterior con ésta por su trabajo en conjunto con Illescas–, Simón Pereyans, Francisco Zumaya, Andrés de la Concha y Francisco Franco.

Para este momento, Manrique distingue dos directrices que seguirá el arte novohispano:

1. La urbana, imposición del manierismo a través del cual se procuraba traer a Nueva España el arte de europeo.
2. La rural, tradición monástica propia de la conversión religiosa, no interesada en reproducir estilos europeos (Cf. Manrique, 2001).

Con respecto a los artistas anónimos al servicio de los franciscanos en este siglo, sus obras se encuentran en: el Convento franciscano de San Miguel –hoy Museo de la Evangelización, Huejotzingo Puebla; el Convento de las cinco llagas de San Francisco –actualmente, Templo conventual de San Francisco–.

c) Primer tercio del siglo XVII: Encabezado por Baltazar de Echave Orio, presente desde finales del siglo anterior. También se incluyen a Juan de Arrúe y Alonso Vásquez. El arte al servicio de los objetivos de la Iglesia. Resultaba de suma importancia considerar aspectos como la representación de historias edificantes que estuvieran dentro del marco de la dignidad y el decoro.

d) Segundo tercio del siglo XVII: Tovar de Teresa propone la división de los artistas en dos grupos:

1. Artistas procedentes del taller de Echave Orio que, a su vez, tomaron enseñanza de la técnica de Alonso Vásquez: Luis Juárez, Manuel y Baltazar Echave Ibía, al igual que Basilio de Salazar y un artista anónimo denominado “Maestro del retablo de Tlaxcala” (Tovar de Teresa 1992, 135).
2. Alonso López de Herrera, Pedro de Prado, Gaspar de Angulo, Gerónimo Farfán y Pedro Chacón pertenecientes a la escuela poblana.

Por su parte, Jorge Alberto Manrique no establece esta distinción e incorpora, para la segunda mitad del XVII, a Sebastián Arteaga –quien implantó el claroscuro hacia 1640–, Pedro Ramírez, José Juárez, Sánchez Salmerón y Echave Rioja. En el caso de las esculturas son ejemplo de manierismo, como en las utilizadas en los retablos de Huejotzingo o las del de Xochimilco, pensadas más para conmovir al creyente.

e) Finales del siglo XVII: Representado por Cristóbal de Villalpando y Juan Correa. “Ambos pin-

tores y sus seguidores emprendieron tareas de mucho aliento, como los grandes murales de la sacristía de la catedral de México, la cúpula del altar de los Reyes de Puebla, la *Historia de San Ignacio* de Tepotzotlán. Su fama fue grande y sus talleres produjeron suficiente para mandar obra, no sólo en el ámbito novohispano, sino a la capitanía de Guatemala y aun al Virreinato de Perú” (Manrique 2001, 111).

Por otro lado, la escultura abreva de los recursos dramáticos del barroco y, además, conserva el tratamiento del estofado. En la arquitectura hay un gusto por el relieve en las fachadas que tiende a disminuir hacia el siglo XVIII.

Con relación a los artistas anónimos al servicio de los franciscanos en este siglo, sus obras se encuentran en: el Convento de la Asunción, en Cuernavaca, Morelos; el Convento franciscano de San Miguel –hoy Museo de la Evangelización– en Huejotzingo, Puebla; el Convento de San Francisco de Nuestra Señora de la Asunción, Tlaxcala. En el caso de la obra “El triunfo de la iglesia americana” que perteneció al Convento de San Francisco de Asís, Totimehuacán, Puebla, y hoy forma parte de la colección del Banco Nacional.

f) Siglo XVIII: Prosigue la influencia del barroco. Luis Berruecos, Juan y Nicolás Rodríguez Juárez –nietos de José Juárez y bisnietos de Luis Juárez– emplean una técnica de dibujo más suelto, que se continúa con José de Ibarra, Miguel Cabrera, José Vallejo y José de Alcívar, de quienes se ha afirmado que representan la decadencia de la pintura en la Nueva España, porque en los retablos estípite se procuró el volumen. No obstante, la pintura continúa presente en otros espacios de las iglesias, en las sacristías y en las casas de la gente adinerada que seguía adquiriéndolos.

Los géneros, como el costumbrista y el bodegón, aparecen en este periodo.

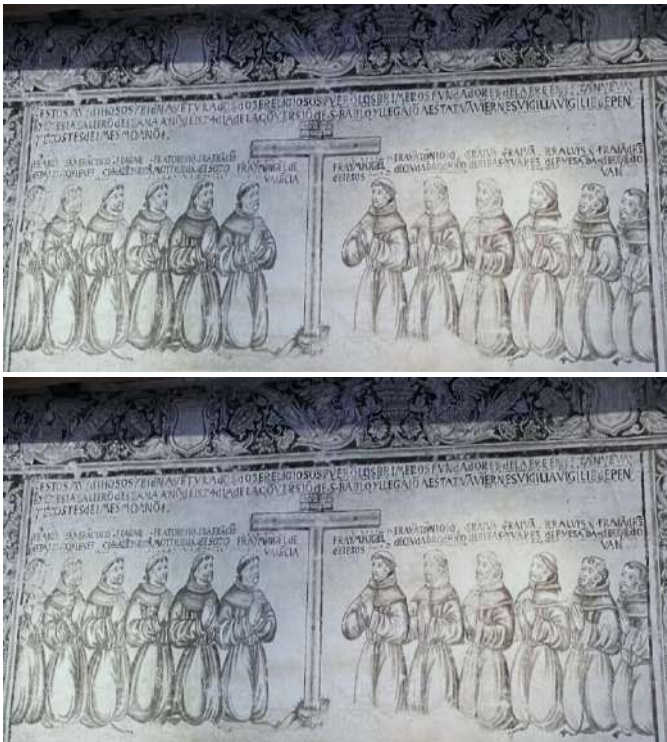
Con respecto a los artistas anónimos al servicio de los franciscanos en este siglo, sus obras se encuentran en: el Convento de las cinco llagas de San Francisco –actualmente, Templo conventual de San Francisco–, Puebla y la Parroquia de San Diego Metepec, Tlaxcala.

Para concluir este apartado, me parece necesario señalar que, a pesar de que se ha hecho un recuento somero del complejo proceso que entrañó la conformación de lo que se denomina el “arte plástico novohispano”, resulta de suma importancia remarcar que, si bien varios de los artistas abrevaron de la tradición europea, no implica que no hayan desarrollado un estilo propio en el que se observan rasgos de originalidad identitaria. Algunos estudiosos de finales del siglo XX –como lo fue Francisco de la Maza– tuvieron la pericia para acercarse a esta producción artística atendiendo a sus singularidades y no sólo a su cercanía con la estética europea de la época (Cf. Alcalá, 2014).

2. Obra de los artistas anónimos

Una de las características del arte colonial es la presencia constante de artistas sin identificar. Esto se debe, en gran medida, a que las obras tenían que cumplir una función didáctica; por lo tanto, se primaba la relación objeto (no arte)–espectador (creyente), antes que la relación dialógica entre el artista y el espectador a través de la obra de arte. Sin embargo, esto no significa que no se puedan bosquejar ciertos rasgos de identidad. A través de los estudios sobre estas creaciones, se logran identificar la técnica y al estilo, y así establecer aspectos como cuál fue la esfera social en la que se movía, las influencias que recibió de otros creadores, las semejanzas con el estilo de cierto artista –lo que puede dar pie a atribuciones–, el proceso artístico, entre otros.

Siglo XVI



Los primeros doce

UBICACIÓN ACTUAL:

Convento franciscano de San Miguel, hoy Museo de la Evangelización en Huejotzingo, Puebla

ICONOGRAFÍA:

Orden de franciscanos, “Los primeros doce”

TÉCNICA:

Fresco

Retrato de los primeros doce franciscanos llegados en 1524, con sus respectivos nombres.

ICONOTEXTO: “A estos muy dichosos y bienaventurados religiosos fundadores y evangelizadores de la fe en la Iglesia del Nuevo Mundo que partieron del Convento de San Francisco de Belvis de Monroy. El año de 1524 en el día de la conversión de San Pablo y llegaron el viernes de la vigilia sexta de Pentecostés en el mismo año.”



UBICACIÓN ACTUAL:	Exconvento franciscano de San Miguel Arcángel, hoy Museo de la Evangelización en Huejotzingo, Puebla
ICONOGRAFÍA:	Cortés y fray Toribio de Benavente (?)
TÉCNICA:	Fresco

Posible representación del recibimiento que Cortés dio a los doce franciscanos llegados en 1524.

Siglo XVII



El triunfo de la iglesia americana

UBICACIÓN ACTUAL:	Banco Nacional, Ciudad de México
ICONOGRAFÍA:	Militares, caciques y frailes partícipes del proceso de la instauración de la iglesia católica
TÉCNICA:	Óleo sobre tela

Uso de la alegoría del carro de la iglesia para simbolizar a la iglesia católica. Los personajes se identifican con letras: por ejemplo, la A corresponde al presbítero Juan Díaz, capellán de la expedición de Juan de Grijalva y de la de Cortés. Fray Pedro de Gante figura con la letra J, Con la K, fray Juan de Zumárraga, mientras que con la M se identifica a Toribio de Benavente. Otros personajes como El cacique del señorío tlaxcalteca de Ocotelulco, Maxixcatzin, se relaciona con la letra S.



San Francisco de Asís en el carro de fuego

UBICACIÓN	Convento franciscano de San Miguel –hoy Museo de la Evangelización– en Huejotzingo, Puebla
ACTUAL:	
ICONOGRAFÍA:	San Francisco de Asís y franciscanos
TÉCNICA:	Óleo sobre tela

Aparición de San Francisco de Asís en un carro de fuego, mientras los franciscanos son testigos del hecho.

Siglo XVIII



Retablo mayor: detalle de San Diego de Alcalá jalando de una mano a la india Jacoba

UBICACIÓN	Parroquia San Diego
ACTUAL:	Metepec, Tlaxcala
ICONOGRAFÍA:	San Diego de Alcalá y devota indígena
TÉCNICAS:	Tallado, estofado y policromado

Escena de narración milagrosa en la cual la india Jacoba se convierte en devota de San Diego de Alcalá al conocer el milagro que hizo a un indio enfermo que asilaron en su casa. Posteriormente, la mujer recibe el milagro de poder caminar.



UBICACIÓN ACTUAL:

Convento de las cinco llagas de San Francisco. Actualmente, Templo conventual de San Francisco

ICONOGRAFÍA:

Franciscanos

TÉCNICA:

Óleo sobre tela



Los primeros doce franciscanos

Historia eclesiástica franciscana



Fray Martín de Valencia, primer apóstol de las Indias

UBICACIÓN ACTUAL:

Banco Nacional, Ciudad de México

ICONOGRAFÍA:

Fray Martín de Valencia

TÉCNICA:

Óleo sobre tela

Retrato del provincial, líder de los primeros doce franciscanos.

ICONOTEXTO: “V.P. F Martin de Valencia, Natural de la Villa de Valencia en Tierra de Campos. Primer Apóstol de Indias y Legado. Apostólico que presidió el primer Concilio Mexicano. Varón, extático y de muy heroica virtud. Fue sepultado en Tlalmanalco.”

3. Obra de José Juárez, Pascual Pérez “el mixtequito” y Cristóbal del Villalpando

3.1 José Juárez

Hijo del pintor Luis Juárez –hermano de la Tercera Orden de San Francisco– se piensa que aprendió el oficio de él. Se mantuvo activo entre 1665 y 1660. El colorido de sus obras se caracteriza por ser vibrante, mismo que resalta en fondos oscuros. Elisa Vargaslugo afirma que la influencia de Zurbarán posiblemente le venga de parte de su abuelo, José Juárez (Vargaslugo 1992, 39). Por su parte, Nelly Sigaut (2002, 38-39) reconoce tres períodos significativos en su obra:

- a) De 1640-1652, figuras escultóricas en primer plano con abuso de la *gesticulatio*.
- b) La década de 1650, uso del recurso de la profundidad con el juego de zonas claras y oscuras; paleta de colores sobria.
- c) Últimas obras con intervención del taller.

Son dieciséis obras seguras (firmadas y/o fechadas), doce documentadas, pero desaparecidas y más de doce que se le atribuyen.



Tránsito de San Francisco

UBICACIÓN ACTUAL:	Colección particular
ICONOGRAFÍA:	San Francisco y ángeles
TÉCNICA:	Óleo sobre tela

Muerte de San Francisco

3.2 Pascual Pérez “El mixtequito”

Poco se sabe de este artista de origen mixteco. Efraín Castro (1989) lo incluye en su texto “Ordenanzas de pintores y doradores de la Ciudad de Puebla de los Ángeles” y califica su obra de “calidad muy desigual”. Reconocido por su pintura “Nuestra Señora de los Gozos” de 1715. Trabajó en la Iglesia de San José, en la Universidad de Puebla y también se ha identificado parte de su obra en San Andrés Cholula, en el retablo de San Juan Nepomuceno.



Virgen presenta al niño Jesús a San Francisco

UBICACIÓN	Museo Casa de los Muñecos,
ACTUAL:	Puebla
ICONOGRAFÍA:	Virgen, niño, San Francisco
TÉCNICA:	Óleo sobre tela

Se relaciona con un pasaje de la vida de San Francisco en el que se refiere que, a partir del derramamiento de sangre, después de una penitencia, crecieron unos rosales, cuyas flores se empleaban para adornar el lugar dedicado a la Virgen, mismo que él utilizaba para retirarse a rezar.

3.3 Cristóbal de Villalpando

Nació en 1649 y murió en 1714. Es considerado como uno de los pintores novohispanos más importantes. Algunos estudiosos le atribuyen el cierre del barroco, mientras que otros refieren que fue el máximo representante de dicho estilo. Es probable que haya asistido al taller de José Juárez, pero se piensa que su admiración total la tuvo por la obra de Juan de Valdés Leal.

Según Francisco de la Maza (1964), la obra de este artista pasa por varios momentos: austeridad y severidad en sus inicios; obra fastuosa y luminosa en su momento cumbre, y grave y mesurada hacia el declive.



Visión de San Francisco

UBICACIÓN ACTUAL:	Pinacoteca Virreinal de San Diego
ICONOGRAFÍA:	San Francisco, cueva, rompimiento de la gloria
TÉCNICA:	Óleo sobre tela

Visiones de San Francisco

Referencias bibliográficas

- Alcalá, Luisa. 2014. “La pintura en los virreinos americanos: planteamientos teóricos y coordenadas históricas”. En Luisa Alcalá y Jonathan Brown (coords.). *Pintura en Hispanoamérica 1550-1820*. Madrid: El Viso, 15-68.
- Borja, Jaime. 2023. Base de datos relacional Arca II (Arte Colonial americano), curaduría sobre 25 mil imágenes coloniales. Segunda versión, ampliada, revisada y con nuevo modelado de datos. <https://arca.uniandes.edu.co/>
- Castro, Efraín. 1989. “Ordenanzas de pintores y doradores de la Ciudad de Puebla de los Ángeles”. *Boletín De Monumentos Históricos*, (9), 4–9. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/12805>
- García, Gustavo. 2019. “Aproximaciones al concepto de imaginario social”. *Civilizar: Ciencias sociales y humanas*. 19(37), 31-42, julio-diciembre de 2019. <https://doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.2/a08>
- Cuesta, Luis. 2013. “La consolidación del barroco en la escultura de la Ciudad de México (1667-1710)”. En Lázaro Gila (coord.). *La consolidación del barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*. Granada: Universidad de Granada, 259-280.
- González,, J. 2021. *La orden franciscana en Nueva España y Filipinas (1577-11624)*. Tesis de maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A. <https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1013/972/1/La%20Orden%20Franciscana%20en%20Nueva%20Espa%C3%B1a.pdf>
- Huerta, Alejandro. 2023. “Notas sobre el pintor Cristóbal de Villalpando”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (45), 54–56. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19205>
- López de la Torre, Carlos. 2016. “El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España”. En Diana Bonnett y Carlos Hinestroza (eds.). *Fronteras de la Historia*. Vol. 21(1), 92-118, enero-junio de 2016. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/issue/view/10>
- Manrique, Jorge Alberto. 2001. *Una visión del arte y de la historia*. Tomo III. México: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Maza, Francisco de la. 1964. *El pintor Cristóbal de Villalpando*. México: INAH.
- Tovar de Teresa, Guillermo. 1992. *Arte novohispano. Pintura y escultura en Nueva España (1557-*

1640). México: Grupo Azabache.

Vargaslugo, Elisa. 1992. “Comentarios sobre pintura novohispana”. En Jorge Manrique, Juana Gutiérrez y Elisa Vargaslugo (coords.). *La colección pictórica del Banco Nacional de México*. México: Fomento Cultural Banamex.

Vargaslugo, Elisa, Gutiérrez, Cecilia y Ángeles, Pedro. 2006. “La iglesia de San Diego de Alcalá en Metepec, Tlaxcala”. En *Revista electrónica IMÁGENES*, Sección: “De archivos”. México: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas. https://www.esteticas.unam.mx/revista_imagenes/dearchivos/dearch_vargasetal01.html

Vargaslugo, Elisa. 2005. *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI al XVIII*. México: Fomento Cultural Banamex.

Watzstein, Elena de y García, Rosa. 2002. *José Juárez. Recursos y discursos del arte de pintar*. México: Patronato del Museo Nacional de Arte/Instituto Nacional de Bellas Artes.

Este número se terminó de editar digitalmente en
septiembre del año 2024 en Cholula, Puebla

