

Esplendores y miserias de la evangelización de América
Antecedentes europeos y alteridad indígena



*La Piedra del Sol. México-Tenochtitlán, s. XV.
Diego Valadés: Rhetorica christiana. Perugia 1579.*

Pluralisierung & Autorität

Herausgegeben vom
Sonderforschungsbereich 573
Ludwig-Maximilians-Universität München

Band 22

De Gruyter

Esplendores y miserias de la evangelización de América

Antecedentes europeos y alteridad indígena

Herausgegeben von

Wulf Oesterreicher · Roland Schmidt-Riese

De Gruyter

ISBN 978-3-11-023613-2

e-ISBN 978-3-11-023614-9

ISSN 2076-8281

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Índice

Introducción	IX
--------------------	----

Arriesgar lo certero.

La evangelización como transferencia de sistemas del saber

JUAN SÁNCHEZ MÉNDEZ

Los presupuestos ideológicos, culturales, lingüísticos y religiosos de la evangelización americana. A propósito de Fray Juan de Zumárraga	3
---	---

EVA STOLL

La exportación de los santos al Nuevo Mundo – modelos, motivos y malentendidos	25
--	----

FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS

La Inquisición española y los indios	45
--	----

THOMAS DUVE

Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos	73
--	----

Abordar lo ajeno.

Recursos y estrategias de conceptualización

PEDRO M. GUIBOVICH PÉREZ

Los libros de los doctrineros en el virreinato del Perú, siglos XVI–XVII	97
--	----

ROLAND SCHMIDT-RIESE

Transiciones. Categorización en la gramática colonial andina hacia 1600	133
---	-----

PETER KAULICKE	
Conceptos de espacio-tiempo en el Perú antiguo	163
ROSARIO NAVARRO GALA	
Evangelización española y tradiciones discursivas en el Perú del siglo XVII	183
JOSÉ LUIS RIVAROLA	
Los indios capitulan a su cura.	
Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del s. XVII	213
CARLOS GARATEA GRAU	
Textos coloniales bilingües.	
Ecos de orden y discurso impuestos	247

Ciclos y rupturas de memoria

JAVIER G. VILALTELLA	
El <i>Zodiaco mariano</i> de Francisco de Florencia y la construcción de Nueva España como espacio sagrado	275
FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS	
El 'cuidado y curiosidad' de los franciscanos de Nueva España por las lenguas indígenas y su contexto político	301
LUCÍA RODRÍGUEZ	
Primeras luces de Dios en la Nueva España. El discurso contra las idolatrías en los catecismos mexicanos del siglo XVI	331
PAULA GÓMEZ LÓPEZ Y JOSÉ LUIS ITURRIOZ LEZA	
La traducción del catecismo al huichol, una estrategia de cristianización y transculturación	351
ROSIO MOLINA LANDEROS	
Las definiciones en los sujetos lexicográficos de dos vocabularios coloniales español-lengua indígena	375

ROSA H. YÁÑEZ ROSALES El <i>Interrogatorio para confessar à los dichos Indios</i> de Bartholomè García y el Confessionario en lengua mexicana de Gerónimo Cortés y Zedeño: dos batallas en la guerra espiritual de la Nueva España del siglo XVIII	401
JOSÉ LUIS ITURRIOZ LEZA Y JULIO CARRILLO DE LA CRUZ (WIYEME) Las huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación	423

Introducción

Esplendores y miserias de la evangelización de Ámerica.

Antecedentes europeos y alteridad indígena

El proceso de evangelización de América fue una empresa iniciada por los europeos poco después del descubrimiento del continente que se prolongó a lo largo de varios siglos e incluso hasta hoy. Como se trata de un continente entero, sobre todo de sus partes hispanizadas, es evidente que la multiplicidad de las circunstancias locales y regionales es tan grande que sería imposible abordarla por completo en un solo libro. Por lo demás, también las perspectivas que se pueden proyectar sobre dicho proceso son de índole diversa. Aun cuando la evangelización de América estuvo, como es sabido, imbricada en aquel otro proceso, el de la conquista y la colonización, es lícito intentar aislar este conjunto de relaciones históricas y constituirlo como objeto propio.

Constatamos de antemano dos aspectos en ella: el lado europeo, conquistador, el que propugnó la evangelización; y el mundo autóctono, indígena, destinatario del proceso. Mirando las relaciones históricas más de cerca, sin embargo, los autóctonos salen de su aparente pasividad. Los indígenas o bien se comprometieron ellos mismos con la evangelización o bien le opusieron una resistencia decidida, cuando no, la mayoría de las veces, procuraron rescatar su propia manera de entender el mundo incluso en lo que se les proponía como un paradigma inaudito, la fe cristiana.

Teniendo en cuenta las actitudes y estrategias, los recursos y las metas de los protagonistas de la empresa evangelizadora, primero los frailes de las diversas órdenes, luego también la iglesia metropolitana en sus diversas facciones y en cierta medida incluso las instituciones estatales, se observa una gran variedad de contextos que conforman las situaciones históricas concretas. Es esta la variedad que aborda el presente volumen. Se estudian la transferencia, implementación, continuidad y reconstitución de conceptos e instituciones. Considerando estos procesos, se pueden valorar también los conceptos y las instituciones indígenas correspondientes que tomaron parte en ellos. En suma, se trata de analizar y describir el cho-

que, a veces violento, de tradiciones religiosas y culturales. No pocas de estas tradiciones cobran forma lingüística.

Las contribuciones de este volumen se reparten en tres grupos que abarcan diferentes ámbitos culturales y geográficos y que muestran también hasta cierto punto coincidencias entre los intereses de los autores.

El primer conjunto de contribuciones, denominado “Arriesgar lo certero. La evangelización como transferencia de sistemas del saber”, estudia procesos fundamentales de transferencia, vigentes en cualquier parte del continente, sobre todo en los primeros momentos tras la llegada de los españoles. La introducción de conceptos e instituciones propios del cristianismo europeo no fue para los agentes históricos una empresa de sencilla realización. Es más, conceptos e instituciones corrieron el riesgo de verse modificados en el traslado a la América conquistada.

El segundo grupo, denominado “Abordar lo ajeno. Recursos y estrategias de conceptualización”, se refiere al primer acercamiento de los evangelizadores a las religiones y culturas autóctonas, a sus intentos de entenderlas y a su consiguiente reflexión sobre los propios recursos y posibles maneras de proceder. Este grupo abarca el espacio andino, sobre todo las regiones centrales del virreinato del Perú.

El tercer grupo de contribuciones, “Ciclos y rupturas de memoria”, reúne constelaciones en las que el encuentro de tradiciones ofrece ya nuevas formas culturales. Algunas veces, los frailes se propusieron conscientemente adaptar esquemas cristianos a otros paganos, preexistentes, suponiendo que de esta manera se sustituirían. Es aquí donde más concretamente se plantea la cuestión del éxito de la empresa evangelizadora: ¿es que se rompieron los ciclos de memoria para instaurar otros nuevos?

Arriesgar lo certero. La evangelización como transferencia de sistemas del saber

Juan Sánchez Méndez, en “Los presupuestos ideológicos, culturales, lingüísticos y religiosos de la evangelización americana. A propósito de Fray Juan de Zumárraga”, procura determinar las condiciones históricas específicas de la evangelización que impuso el rumbo de la iglesia europea en la época humanística. Según el autor, el Nuevo Mundo no fue sólo descubierto, sino que estaba aún por crear. El impresionante afán de los franciscanos en América lo achaca al compromiso que mantuvo esta orden con la idea milenarista: construir el reino de Dios. El aprendizaje de las lenguas indígenas al mismo tiempo aseguró el acceso al acervo humano que los franciscanos procuraron reservar para este proyecto y permitió la confección de la herramienta necesaria para llevarlo a cabo. La imprenta, la universidad y la traducción de catecismos debieron garantizar, con base en el entusiasmo humanístico por la educación, la institución de una sociedad auténticamente cristiana.

Eva Stoll, en “La exportación de los santos al Nuevo Mundo – modelos, motivos, malentendidos”, se concentra en un detalle del proceso de transferencia de saberes religiosos, a saber, la adopción del culto a los santos por parte de los indígenas. Este cobró en América una vigencia inaudita, ya que permitía la pluralización de los objetos de adoración y, mediante ésta y las subsiguientes diferenciaciones, la individualización de las comunidades. Cuando los evangelizadores solían encomendar a un determinado santo las parroquias recién creadas, los indígenas por su parte asumieron estas representaciones cristianas para conferir identidad a nuevas formas de organización social. La autora demuestra que los órdenes fueron conscientes de las similitudes formales entre la comunidad de los santos y los panteones autóctonos y se decidieron a aprovecharlas para la catequesis, sobre todo los jesuitas, al tiempo que temieron que los indígenas contaminasen las prácticas cristianas. De todas formas, dada la alta estima de la que gozaron los santos en la religiosidad popular europea, hubiera sido difícil bloquear su entrada a América.

Fernando Domínguez Reboiras, en “La Inquisición española y los indios”, se propone aclarar una serie de malentendidos que conciernen a la actuación del Santo Oficio en tierras americanas. Insiste en que dicha institución, tan temida como difamada en Europa, entró en América en fecha tardía (a partir de 1568 en México) y que en ningún momento su jurisdicción incluyó a la población indígena. El autor persigue dos objetivos: por un lado, entender los hechos históricos, es decir, la llegada tardía y la exclusión de los indígenas de la jurisdicción inquisitorial; por otro, entender cómo el Santo Oficio adquirió mala fama y quedó asociado al lado más violento de la colonización. Destaca la preocupación de la Corona por la justicia y protección otorgadas a los autóctonos, pero al mismo tiempo la relativa autonomía de la Inquisición, que ni siquiera estuvo interesada en incluir a las poblaciones originarias en el alcance de sus competencias. Dado el principio de su autosuficiencia económica, el Santo Oficio calculó que las posibles ganancias fiscales de su administración no podrían cubrir los enormes gastos que supondría su presencia en el interior de los vastos territorios indígenas y, por lo tanto, imposibilitarían un funcionamiento debidamente ordenado de sus tribunales.

Thomas Duve, en “Derecho canónico y alteridad indígena: los indios como neófitos”, discute el espinoso asunto de la ordenación sacerdotal de autóctonos. Si bien parece seguro que en un primer momento, al menos la orden franciscana tomó medidas para formar a jóvenes nobles en las materias básicas que sustentarían la teología, no es menos cierto que hubo desde el principio de la colonia reticencias ante la posible ordenación de indígenas. En principio, y reconocida la humanidad de los primeros americanos, no hubo razones para negarles la ordenación alegando su procedencia étnica y cultural. Sin embargo, el acceso al sacramento estuvo desde siempre limitado en función de consideraciones universales acerca de la aptitud humana de los candidatos. Entre las irregularidades que impedían la ordenación destacaba el estatus de neófito, esto es, recién convertido. Mientras que la Iglesia americana a mediados del siglo XVI centraba su discurso en este concepto, ambiguo en la medida en que incluía tanto privilegios como limitaciones jurídicas para el grupo en cuestión, difícilmente pudo mantener después del 1600 la idea de que los indígenas seguían siendo neófitos. Pasó entonces a atribuirles, en sentido colectivo, otras irregularidades.

Abordar lo ajeno. Recursos y estrategias de conceptualización

Pedro M. Guibovich Pérez, en “Los libros de los doctrineros en el virreinato del Perú, siglos XVI–XVII”, investiga los fondos bibliográficos de los que pudieron disponer quienes detentaban el cargo de doctrineros o curas parroquiales, en la sierra andina de la primera época colonial. Accede a las informaciones correspondientes exclusivamente mediante los inventarios de bienes que se hicieron con ocasión del fallecimiento de los padres. Sus datos contradicen la idea de que la instrucción del clero fuera sólo una exigencia impuesta por las autoridades eclesiásticas. Aun cuando la extensión de las bibliotecas particulares de los sacerdotes fue ciertamente muy variable, su envergadura y diversidad no dejan de ser, en muchos casos, impresionantes, y sugieren que los decretos de Trento producían los efectos deseados. Circunstancia que no impide que ciertos libros, cuya posesión era obligada en razón de los decretos conciliares, circulaban prestados, cuando las visitas de las parroquias recomendaban su presencia en determinado lugar de la sierra.

Roland Schmidt-Riese, en “Transiciones. Categorización en la gramática colonial andina hacia 1600”, estudia varias gramáticas dedicadas al quechua para comprobar si a lo largo de las primeras décadas de la colonización del espacio andino hubo modificaciones en la manera de abordar estructuras lingüísticas indígenas desconocidas en las lenguas europeas, y por lo tanto desconocidas por los autores de las gramáticas. Selecciona el marcado de los dos argumentos de la relación transitiva en el verbo como una estructura que cumple con estos prerequisites, un tipo de concordancia entre el verbo, el sujeto y el objeto. Constata logros descriptivos en varios autores coloniales así como la resistencia tenaz de ciertos ámbitos estructurales a la descripción. Concluye que predomina, en el período histórico estudiado, a partir de 1600 aproximadamente, la tendencia a integrar las estructuras *rebeldes* en el marco gramatical de tradición occidental, para restringir su potencial innovativo y hasta subversivo.

Peter Kaulicke, en “Conceptos de espacio-tiempo en el Perú antiguo”, enfoca conceptos y materializaciones de la memoria cultural preexistentes a la conquista europea del continente. Concibe la colonización, inclusive, como

un intento de aniquilación de memorias. En esta línea de argumentación, destaca la importancia de las recientes investigaciones sobre quipus y tocapus incaicos, que han revelado la funcionalidad diversificada de estos materiales y los han reevaluado como auténticos sistemas mnemotécnicos. El autor reconoce en el concepto andino de la memoria como cálculo del pasado la dinámica propia de la memoria cultural que consiste en reconstruir el pasado permanentemente a partir del presente. Este principio se manifiesta en la superposición de arquitecturas urbanas, en la conformación cultural de paisajes y en la actuación de los gobernantes que se orienta de antemano a su ancestralización, lograda en la medida en que conseguían hacer coincidir el espacio gobernado y las sociedades, la propia identidad y la de las etnias sometidas, con el orden cósmico.

Rosario Navarro Gala, en “Evangelización española y tradiciones discursivas en el Perú del siglo XVII”, aborda las complejas relaciones que sustentan la reivindicación indígena del pasado andino en el marco colonial. Son figuras claves de este proceso, por un lado, Francisco de Ávila; y, por otro, Guamán Poma y Pachacuti Yamqui. El papel de Ávila se revela como ambiguo en la medida en que se compromete con la extirpación de idolatrías y al mismo tiempo solicita la redacción del manuscrito de Huarochirí y promueve la de la llamada relación de antigüedades de Pachacuti, incluso confiriéndole un título a este último texto, que carece de toda identificación de género y de hecho no pertenece a ninguno; antes da muestra de una afinidad con una serie de tradiciones discursivas españolas, como pueden ser sermones, obras edificantes, épica, romances y obras históricas. Texto híbrido en este sentido que, con todo, adquiere una asombrosa homogeneidad y eficacia.

José Luis Rivarola, en “Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del siglo XVII”, discute la realidad lingüística del espacio andino colonial a la que abre un acceso la documentación de un pleito puesto ante los tribunales de la diócesis de Lima por la comunidad indígena de San Pedro de Acas (Ancash). Lo que documenta de manera espectacular este legajo es el español andino. El autor entiende esta modalidad lingüística, conflictiva en sus propias estructuras, como efecto y reflejo de las tensiones sociales que produjo el régimen colonial en la zona alta peruana. Sometida a la legislación eclesiástica como a la virreinal, la población autóctona procuraba defender sus intereses en el interior de los sistemas jurídicos impuestos. De hecho consiguió que se iniciara una *residencia*. Es evidente que, a lo largo del proceso, el asunto de la lengua empleada resulta capital. Precisamente, una de las 21 acusaciones consiste en hacer constar que el cura no les hace sermón en

quechua según debiera. El legajo abre un sinnúmero de preguntas. Las evidencias lingüísticas divergen de manera considerable según el estatus social de los testigos que intervienen en el proceso. Incluso las enunciaci-ones de individuos no quechuas atestiguan el español andino. Pudiera deberse esta situación a una andinización de competencias individuales o bien a la andinización de la documentación. En cualquiera de los dos casos, el autor arroja nueva luz sobre la realidad lingüística andina de la época investigada.

Carlos Garatea, en “Textos coloniales bilingües. Ecos de orden y discurso impuestos”, plantea la paradójica relación entre evangelización y difusión del español en América. Si desde la expectativa de la Corona española, ambos procesos deberían fortalecer el uno al otro, ya que ambos servirían a la asimilación cultural de los sometidos y a su definitiva integración en el ámbito de gobierno, de hecho la mayoría de las veces se revelaron como contradictorios. En este escenario general, el autor se propone investigar el grado de hispanización y el de alfabetización de las élites andinas en los primeros cien años de la colonia, estudiando los escritos de diversa índole que dejaron, invariablemente marcados por su bilingüismo. Sus análisis hacen sospechar un intercambio cultural mucho más profundo del que suele admitirse, intercambio en el que sujetos indígenas consiguieron tener acceso a la cultura occidental que aprovecharon para reafirmar la identidad andina.

Ciclos y rupturas de memoria

Javier G. Vilaltella, en “El ‘Zodíaco mariano’ de Francisco de Florencia y la construcción de Nueva España como espacio sagrado”, estudia la instauración de un espacio sagrado cristiano en un ámbito geográfico que ya suponía una sacralización previa, es decir, mesoamericana. A nivel histórico, hubo dos tendencias contradictorias en el manejo de los lugares sagrados indígenas. Por un lado, se construyeron iglesias precisamente en las ubicaciones de los antiguos centros de culto religioso, sobre las ruinas de estos, dando de ese modo continuidad al carácter sagrado de los lugares, cuando se anhelaba simbolizar la ruptura religiosa. Por otro lado, parte del saber sobre lugares sagrados indígenas se perdió, sobre todo con respecto a centros ubicados fuera de las ciudades, en función de la marcada preferencia europea por el espacio urbano. Olvido que hizo posible una continuidad clandestina de los cultos correspondientes. Es en el siglo XVII cuando Florencia organiza informaciones de diversa procedencia sobre las advocaciones marianas de Nueva España en un solo volumen. De ese modo, e intitulando su obra ‘Zodíaco mariano’, sugiere un espacio sagrado perfecto. La colonia estimaba que había suplido con éxito la urgente falta de santos nativos de América gracias a las imágenes milagrosas.

Fernando Domínguez Reboiras, en “El ‘cuidado y curiosidad’ de los franciscanos de Nueva España por las lenguas indígenas y su contexto político”, discute la política lingüística de la orden franciscana en México desde su llegada en 1523. El autor insiste en la primacía política y legal que la Corona española atribuyó desde los comienzos de la colonización al proyecto de la evangelización, si bien no siempre las medidas tomadas se revelaban como las más eficaces para este fin. Desde 1532, una junta eclesiástica encabezada por Juan de Zumárraga hace constar que las experiencias misionales ganadas hasta el momento no admiten dudar de que los indígenas sean capaces de aceptar la ley de Cristo. A pesar del entusiasmo que los frailes invertieron, el proyecto de sociedad que propugnaron fracasó. Aun así, las estrategias que emplearon y especialmente las empleadas en el ámbito lingüístico tienen rasgos asombrosamente modernos. Sobre la base de su propio modo de acceder a conocimientos de las culturas autóctonas y de adquirir las lenguas nativas, llegaron a formar élites indígenas cristianas.



Cuadro 1:
Anónimo: *Virgen de Guadalupe acompañada de las alegorías de Europa y América.*
Siglo XVIII.

Lucía Rodríguez, en “Primeras luces de Dios en la Nueva España. El discurso contra las idolatrías en los catecismos mexicanos del siglo XVI”, estudia el desarrollo del modelo textual *catecismo* en las primeras décadas de la colonia española en México, dadas las exigencias específicas de la evangelización de poblaciones extensas arraigadas en culturas ajenas a la occidental, por un lado, y dadas la emergencia reciente y la consiguiente indeterminación de esta clase textual en Europa, por otro. La autora explica las tensiones entre el modelo llevado al continente americano y su adaptación en México. Así, se encuentran documentadas en los catecismos las supuestas costumbres indígenas, esto es, su percepción desde el punto de vista misionero. Este, a su vez, se veía estructurado a partir de las disidencias que podían darse en la propia Europa en materia de la salvación de las almas. Por otra parte, no es menos cierto que los catecismos documentan prácticas indígenas tradicionales, por más que las condenen.

Paula Gómez López y José Luis Iturrioz Leza, en “La traducción del catecismo al huichol, una estrategia de cristianización y transculturación”, analizan un texto de principios del siglo XX. Si bien esta fecha sugiere que su estudio no es pertinente, es indudable que se trata del primer catecismo huichol accesible. Dicho de otro modo: la fecha del texto es consecuencia de la tardía evangelización de los huicholes, que sigue sin mayores éxitos en la actualidad. Los autores consideran que la evangelización en general y la producción de catecismos en especial adolecían de dos imperfecciones: por un lado, del conocimiento insuficiente de las lenguas meta de la traducción; por otro, del conocimiento muy insuficiente de los mundos religiosos que se quería sustituir. Constatan que el texto concreto demuestra limitaciones tan graves en los niveles sintáctico, léxico, cultural y pragmático que hubiera sido difícil comunicarse mediante él con hablantes nativos. Llama la atención que el autor del catecismo incluso desista de emplear terminología cristiana proveniente de época anterior y por lo tanto conocida por los huicholes.

Rosio Molina Landeros, en “Las definiciones en los sujetos lexicográficos de dos vocabularios coloniales español-lengua indígena”, investiga la organización de dos diccionarios jesuíticos de los siglos XVII y XVIII que establecen correspondencias entre el español y dos lenguas yuto-aztecas del noroeste mexicano. El problema consiste en averiguar cómo procedieron los autores en casos de anisotropías, casos en que no hallaron lexicalizados los mismos conceptos en las dos lenguas que procuraban llevar a coincidir. Considerando las secciones español-lengua indígena, se hallan numerosos casos en los que los autores emplean más de un lexema en español, en los que incluso expanden el lema de partida en busca de definiciones para

conceptos lexicalizados en las lenguas indígenas. Aunque la definición normalmente arranca por un término genérico, bajo el que se agrupa el concepto y lema indígena en cuestión, llega a ser a veces tan extensa que la relación de las lenguas de partida y meta se invierte: a lo sumo se entiende el concepto indígena, pero es improbable que se procure el lexema correspondiente. Por otra parte, hay entradas que niegan la existencia de conceptos indígenas correspondientes a los europeos: “Castidad. No hay propio.”

Rosa H. Yáñez Rosales, en “El ‘Interrogatorio para confessar a los dichos Indios’ de Bartholomé García y el ‘Confessionario en lengua mexicana’ de Gerónimo Cortés y Zedeño: dos batallas en la guerra espiritual de la Nueva España del siglo XVIII”, rastrea las informaciones sobre culturas indígenas retomadas en la confección de confesionarios coloniales. En comparación con los confesionarios del siglo XVI, constata un cambio significativo de enfoque, considerando el número de preguntas elaboradas con respecto a cada uno de los diez mandamientos. Mientras en el *Catecismo mayor* de Alonso de Molina el pecado más investigado es, con mucho, el robo, al que sigue el adulterio, en los confesionarios del siglo XVIII el centro de interés ha pasado a manifestaciones de insumisión y homicidio, con preponderancia del adulterio sobre el robo. Este último delito ha pasado ya a insignificante. Cuando las preocupaciones del poder colonial de hecho debieron desplazarse, los confesionarios no permiten deducir que los delitos que se les suponían a los indígenas de hecho se cometían y con frecuencia. Las sospechas podían tener fuentes distintas de la observación del grupo en cuestión.

José Luis Iturrioz Leza y Julio Carrillo de la Cruz (Wiyeme), en “Huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación”, se ocupan de las causas del sorprendente éxito que los huicholes han tenido en la defensa de sus tradiciones religiosas. Para estos autores la clave está en la flexibilidad de la respuesta huichola al reto de la evangelización. Por un lado, este grupo se resiste de manera categórica y defiende celosamente su control sobre el territorio y el rito. Por otro, admite la entrada de determinados símbolos cristianos al tiempo que delimita rigurosamente su vigencia en el tiempo y el espacio. Incluso, confía su evocación en el espacio social a individuos distintos de los chamanes. El tiempo histórico llevó invariablemente a una reinterpretación de estos símbolos cristianos desde la cosmogonía autóctona, nunca al revés. Los autores demuestran su evaluación exponiendo los detalles de la semana santa huichola, que está desvinculada ya en gran parte de su significado cristiano.

Tenemos la satisfacción de presentar a la comunidad científica las contribuciones del Congreso Internacional *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, que se celebró en la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich del 1 al 3 de junio de 2006.¹ El Congreso se organizó en el marco del proyecto C 6² del Área de Investigación Especializada (Sonderforschungsbereich/SFB 573) *Pluralización y Autoridad en la Temprana Edad Moderna* (Siglos XV–XVII), financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Agradecemos a los colegas de México, del Perú, de España, Suiza, Italia y Alemania su participación en el Congreso así como la preparación de sus textos para el presente volumen.

La organización del Congreso y la redacción del libro no habrían sido posibles sin la ayuda eficaz y comprometida de las siguientes personas: Bärbel Barcatta, Patricia de Crignis, Álvaro Ezcurra, Sebastian Greusslich, Teresa Gruber, Marta Guzmán Riverón, Ulrike Kolbinger, Lucía Rodríguez, Santiago del Rey, Martina Sturainer. Agradecemos a Eva Wilhelm su trabajo en el centro de publicación del SFB.

Múnich
Wulf Oesterreicher

Eichstätt
Roland Schmidt-Riese

4 de noviembre de 2010

-
- 1 Sólo la contribución de Fernando Domínguez Reboiras sobre la Inquisición no se leyó en el congreso.
 - 2 El proyecto C 6 publicó otro volumen con los resultados del coloquio internacional, que se celebró en la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich del 17 al 19 julio de 2003. Robert Folger/Wulf Oesterreicher (eds.) (2005): *Talleres de la memoria – reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*. Münster: LIT (= Pluralisierung & Autorität, vol. 5).

Arriesgar lo certero.
La evangelización como transferencia
de sistemas del saber

Los presupuestos ideológicos, culturales, lingüísticos y religiosos de la evangelización americana. A propósito de Fray Juan de Zumárraga

JUAN SÁNCHEZ MÉNDEZ
Université de Neuchâtel

1. Introducción

La evangelización de América supone un capítulo de la historia de carácter complejo y problemático, en el que se entremezclan luces y sombras y cuestiones de todo tipo que hacen de él un tema espinoso. De hecho, cualquier aproximación científica al asunto y cualquier opinión vertida al respecto exigen del estudioso el acopio y manejo de una amplia documentación. No es mi intención, en absoluto, ofrecer una valoración ni positiva ni negativa de los hechos que abordaré a continuación, pues, en parte, enjuiciar los hechos históricos escapa al campo de la aproximación científica hacia ellos. Mi objetivo es más simple y consiste en examinar estos hechos desde una nueva óptica y a través de una figura clave en su explicación con el fin de aportar nuevos datos que nos permitan conocer y entender mejor los hechos que expondré.

La evangelización americana tiene unas características que la hacen importante para la historia lingüística de Hispanoamérica y las muy diversas, variadas y complejas situaciones de lenguas en contacto a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. Sin embargo, no me centraré en cuestiones puramente lingüísticas, sino que adoptaré una perspectiva mucho más amplia y me acercaré a los límites, a veces borrosos, entre filología e historia para tratar uno de los aspectos que, pese a su importancia, no ha recibido todavía atención suficiente. Lo haré a través de un personaje capital en la historia del México colonial y una de las figuras más notables en la obra colonizadora de España en América en el siglo XVI, la de Juan de Zumárraga. Es decir, dejo de lado cualquier valoración al respecto y cualquier planteamiento ideológico sobre la evangelización para centrarme exclusivamente en entender las motivaciones y la labor de uno de sus principales personajes, tomando como base los substanciales elementos

culturales, ideológicos y religiosos que nos ofrece el siglo XVI. A través de él mostraré los principales presupuestos que subyacen en la evangelización americana y su obra me servirá, asimismo, para presentar y ofrecer elementos de comprensión de cómo se gestaron sus inicios.

2. Zumárraga

La figura del franciscano vasco Fray Juan de Zumárraga es conocida en la historia por muchos motivos. Para el filólogo el papel de este religioso es importante en tanto que a él se debe la incorporación de la primera imprenta americana y el haber publicado el primer libro en América, la *Escala espiritual para llegar al cielo* de San Juan Climaco. Además, procuró abastecer continuamente con libros traídos de España su propia biblioteca, que, al morir, era de las más completas del continente. También es el autor del primer texto arcaico vasco extenso que se conserva¹ y al él se debe, en buena parte, aunque no exclusivamente, la concepción, inauguración y puesta en marcha de la política lingüística que dará como resultado el que las lenguas indígenas se conviertan en lenguas de evangelización y, como tales, en lenguas oficiales de la Iglesia y en materia de estudio expresado en un conjunto de gramáticas y de cátedras universitarias.

Para el historiador su persona es relevante y de primera importancia, pues, como primer obispo de México, puso los cimientos de lo que sería la Iglesia americana, encauzó la evangelización de los naturales, estableció los presupuestos de la aculturación e hispanización del indígena y contribuyó a definir la sociedad colonial. Protegió a los indios, cuya dispersión trató de evitar y cuya educación impulsó creando escuelas, fundó hospitales, propició y estimuló la colonización, fomentó nuevos cultivos, etc. En definitiva, ayudó de manera considerable a la configuración de la vida colonial. A pesar de los notables esfuerzos realizados por algunos de sus biógrafos,² creo que se podría comprender mejor el significado de su

1 Cf. Michelena/Otte/Tovar 1981.

2 Desde los años cuarenta existen algunos trabajos que resaltan su papel en la configuración cultural del México, como el breve pero documentado trabajo de Hanke 1949. Hay también algunas tesis doctorales recientes y una serie de numerosísimos estudios y artículos, aparecidos en las últimas décadas dedicados a analizar parte de su obra (especialmente la religiosa y la histórica, y algo la cultural y la lingüística), como, por citar sólo algunos, Alejo Grau 1992, Al-

obra, en lo que se refiere a su contribución a la formación de ese enorme complejo que es la cultura americana y las lenguas indígenas, si se atiende al marco histórico e ideológico que era el suyo. Como afirmaba Segundo de Ispizua en su estudio sobre el papel de los vascos en América, aunque de forma un tanto idealizada y exagerada:

La obra de Zumárraga en aquella especie de caos fue obra casi divina: debió crearlo todo y lo creó. Éste es su mérito especial. A nadie con más justicia que a él cabe darle el epíteto de padre de un pueblo.³

Su vida y su obra han suscitado monografías y estudios, aunque hay que señalar que la biografía más reciente tiene más de cincuenta años. No deja de llamar la atención que, a pesar del interés que su figura originó desde hace al menos un siglo, no exista todavía una obra actualizada y fundamental sobre la vida de Zumárraga. Aparte de la muy antigua obra de Ispizua,⁴ las dos obras más completas que tratan su vida son la del religioso Bayle⁵ y la del historiador mexicano García Icazbalceta.⁶ Otros estudios más recientes tratan sólo aspectos determinados de su vida y obra.

En general, los que se han ocupado de Zumárraga insisten en mostrarnos su admiración por un hombre que con cincuenta y un años abandonó su tranquila y anónima existencia de prior en el monasterio del Abrojo en la Península para emprender en los veintiún años restantes una titánica actividad en Nueva España. Hablan de un hombre al que le tocó bregar contra la intolerancia, codicia y corrupción de gobernantes tiránicos y contra la cruel explotación de los indígenas por los encomenderos. Asimismo, tuvo que convivir con la confusión que suponía crear *in situ* la máquina eclesiástica americana, a saber las disputas de frailes rebeldes que no se sometían a la autoridad del obispo, las diferencias, notables, con otras órdenes como la de los dominicos, así como otros problemas que no tenían el más mínimo precedente histórico. Y todo ello con la más absoluta falta de recursos de todo tipo, soportando infamias y ataques, debiendo velar incluso—al menos en lo que respecta a su primera etapa en México—por su propia integridad física.

Todo esto no es más que un ejemplo de la labor formidable que supuso en muchos sentidos la colonización. Zumárraga fue un hombre de

zugaray 1990, Torre Villar 1990. En cualquier caso, estos estudios son muestra del interés y las controversias que suscitan su figura.

3 Ispizua 1914, 119.

4 Cf. Ispizua 1914.

5 Cf. Bayle 1948.

6 Cf. Icazbalceta 1952.

su época y como tal se comportó. En el fondo, desarrolló una actividad extraordinaria porque se enfrentaba a unos hechos extraordinarios. Zumárraga es un ejemplo claro de muchos presupuestos humanísticos, teológicos e ideológicos que los europeos llevaron esperanzadamente a su Nuevo Mundo. Y ésa es la razón por la que he centrado este trabajo en su figura. Cabe ahora enfocar su obra desde esta perspectiva: en qué consistían esos proyectos y ese humanismo y cómo entenderlos desde la luz de lo que implicó el descubrimiento.

3. El mito y la utopía del Nuevo Mundo

Es importante para la historiografía que se ocupa de las obras del siglo XVI saber cómo se percibía América durante los primeros tiempos del descubrimiento, pues ello arrojaría abundante luz sobre muchas de las cuestiones que aparecen en los textos de este período y explicarían en buena medida el trasfondo ideológico que enmarca su praxis. Decía el filósofo mexicano Edmundo O’Gorman que América no fue descubierta, sino inventada por los europeos del siglo XVI.⁷ Y es que América fue ‘realizada’ a partir de un largo proceso de autoafirmación y revalorización de lo europeo. Se ha insistido mucho en los manuales de historia al uso en que fue una creación hecha a imagen de Europa. Pero ¿de qué Europa? Al igual que MacLachlan sospecho que responder a esta pregunta significaría entender muchas cuestiones acerca de la comprensión de bastantes aspectos de América.⁸

Es cierto que la dinámica fue siempre la de (re)crear las estructuras sociales europeas en el molde americano, pero no me quiero limitar a esto. Pretendo ir más allá del tópico, tan manido, de que el trasplante al nuevo continente de las instituciones y las formas de vida europeas es importante para entender América. Mi intención es otra, y va directamente a mostrar los parámetros básicos que nos ayuden a comprender como se encauzaron los cimientos sobre los que se formó la vasta y compleja cultura hispanoamericana, es decir, qué papel jugó en esto la Iglesia, cómo se gestó la política indigenista y la colosal actividad que dio lugar a que en unas pocas décadas estuvieran codificadas muchas de las lenguas indoamericanas y, de esta manera plantear la obra de Zumárraga desde la óptica del Nuevo Mundo en el siglo XVI.

7 Cf. O’Gorman 1958.

8 Cf. MacLachlan 1988.

Creo que pocos han abordado de manera tan original y desapasionada el impacto que la aparición de un Nuevo Mundo produjo en los europeos y los americanos del siglo XVI como el hispanista británico John Elliott.⁹ Muy pocas veces se ha caído en la cuenta de lo que para aquellos hombres, tanto los de una orilla como los de otra, significó la inopinada incorporación del otro en su esquema mental. Cuanto más se piensa en esto, más se insiste en que América supuso la puesta en marcha y el desencadenamiento de una actividad humana e intelectual como nunca antes se había dado en la historia de Europa.

En este sentido, y a modo de ejemplo, creo que no sería una cuestión fútil analizar el porqué del sintagma 'Nuevo Mundo'. Sus connotaciones son mucho más profundas de lo que a simple vista pueda parecer. Las preguntas surgen a poco que se considere la cuestión. ¿Por qué 'mundo'? ¿Qué quería decir exactamente un hombre europeo del siglo XVI con el adjetivo 'nuevo' aplicado a 'mundo'? ¿No revelaría en gran medida un esfuerzo intelectual por aprehenderlo en sus esquemas? ¿No se pueden ver en él ciertos activos de utopía propia de una Europa en crisis, absorta y herida en sus propias contradicciones? La elección del término es única en la historia europea y lleva a considerar cuestiones de índole más importante. Basta ojear las obras de geografía e historia anteriores al descubrimiento para ver que en todas se habla de tierras extrañas y fantásticas para el hombre medieval. Pero, por muy fantásticas y lejanas que estén, todas pertenecen en su concepción mental al *Orbis terrarum*, que se componía de Asia, Africa y Europa. ¿Por qué, cuando aparece América en su horizonte, se necesita hablar de 'otro' mundo, o mejor, de un 'nuevo mundo'? Creo, al igual que Elliot,¹⁰ que la respuesta está en que América sólo pudo ser asimilada de manera lenta y parcial.

América supuso la confrontación dolorosa y radical con muchas tradiciones y prejuicios europeos heredados. Los límites del pensamiento europeo eran todavía demasiado estrechos para aceptar la presencia de América como entidad de derecho propio. Se dieron situaciones paradójicas que suponían un reto sin precedentes. Por primera vez la práctica se imponía de manera abrumadora a las consideraciones de los *auctores* clásicos que nada decían de América. Sencillamente, la mejor tradición de la que se podía echar mano era la que ofrecía la experiencia del día

9 Elliott 1990 estudia las consecuencias del descubrimiento y los profundos cambios a los que dio lugar para los colonizadores, cf. también Elliott 1991, Todorov 1982.

10 Cf. Elliot 1990.

anterior. Había que abandonar los tratados de geografía por obsoletos. Se debían revisar otra vez las historias naturales: unos nuevos tipos de hombres y culturas pedían su lugar entre las demás razas hasta entonces conocidas. Por primera vez en la historia de la civilización europea una inesperada realidad obligaba a poner en entredicho o a variar la experiencia acumulada sobre la cosmovisión elaborada por la cultura erudita medieval.

Nos enseña Elliott que los europeos vieron en América aquello que su formación y sus concepciones europeas los impulsaban a ver.¹¹ De hecho, América fue vista de muy diversas formas, porque eran diferentes las clases de europeos que llegaban a ella. Cada uno adaptaba la imprevisible y desconcertante realidad nueva a sus anhelos. Por lo pronto, la incorporación de América al horizonte histórico europeo despertó tres tipos de aspiraciones: riqueza, utopía y conversión.

El afán de riquezas y la relativa facilidad con la que se podía conseguir una posición social más ventajosa impulsaron hacia América en los primeros años del descubrimiento una enorme cantidad de individuos despreciables. Las cosas cambiarían sustancialmente después, pero en la época antillana, la primera, el carácter de estos colonizadores más la inexperiencia de la administración, que tardaría algún tiempo en crear y adaptar una legislación adecuada para regular la vida y actividad colonial, hicieron de los primeros asentamientos españoles en las islas caribeñas un auténtico caos. Las consecuencias para los indígenas, a los que se explotó de manera sistemática, fueron tan dramáticas que llevaron a la desaparición (según se ha estimado) de casi el noventa por ciento de la población caribeña anterior a la llegada de Colón, en muchos casos producto del contagio de enfermedades europeas comunes. Por su parte, los religiosos denunciaron pronto esta situación y no dudaron en enfrentarse a las autoridades de los primeros asentamientos hispánicos.

Lo que llevó a aquellos hombres, que han pasado a la historia y a otras lenguas europeas con el nombre español de *conquistadores*, a adentrarse en casi todo un continente, salvando peligros y sufriendo penalidades, la mayoría de las veces fue el oro. Si bien en muchos casos su búsqueda era alimentada por las historias medievales de fantasía, también es verdad que América se convirtió en poco tiempo en una importante fuente de dicho metal para España, que inundó de tal manera los mercados europeos hasta que a mediados del siglo XVI se dio una auténtica revolución de precios. No obstante, plantear las cosas exclusivamente de esta manera es

11 Cf. Elliott 1990.

demasiado generalizador y simple. Hubo también diversidad de intereses. Tanto para la Corona, como para muchos de sus gobernantes y la Iglesia, la conquista tenía un carácter mesiánico. Muchos pensadores de la época hablan de guerra y, por tanto, de conquista justa. Por sus relaciones y argumentos parece como si América hubiera estado esperando la llegada de los europeos que traían civilización y religión.

Para los indígenas el contacto fue brutal. No es difícil concebir que la alienación que les produjo su sometimiento a los europeos debió de ser aterradora y total. Nunca antes una serie de pueblos y civilizaciones habían sido anulados y metidos a saco de forma tan radical en la historia occidental. La asimilación desde este punto de vista era imposible. El indígena como ser humano conformado por sus propias creencias y sociedad se vio anulado. Debía hacer algo más que alterar sus esquemas mentales, debía reconocer que nada de lo que era o había sido existía.¹² Pero no es esto lo que aquí más interesa, sino las otras dos aspiraciones europeas de las que he hablado: utopía y conversión.

Hacia poco tiempo que la Edad Media y las concepciones que explicaban todo en un mundo donde nada quedaba suelto se habían consumido. Eran tiempos de crisis, se necesitaban nuevos valores y los humanistas se entregaron de lleno a la materia. No es de extrañar que las nuevas tierras se convirtiesen para muchos en un inesperado aliciente. Ante los primeros recién llegados se abría un mundo virgen, que esperaba ser moldeado. De esta forma comenzó el 'sueño americano'. Los europeos construyeron en América un Nuevo Mundo a imagen mejorada del Viejo.

La consecuencia más inmediata pronto se dejó ver: América se convirtió en un proyecto. Se realizó a imagen y semejanza de Europa, pero se hizo a través de un proceso de revalorización de lo europeo, que produjo el 'sueño' de hacer de América la otra Europa, mejor que la vieja. Era el campo ideal aparecido por feliz casualidad para emprender allí los presupuestos sociales e ideológicos que era imposible poner en práctica en el

12 Se ha escrito mucho sobre lo que supuso para los indígenas la aparición del europeo en sus tierras y sobre cómo trató la administración española el problema del indígena. Cf. para México Simpson 1970, que ofrece una historia documentada de la evolución de la encomienda en México y la situación social del indio. Para obras que traten el tema en toda América cf. Ballesteros Gaibrois 1987, André-Vincent 1975, García 1988, García Cárcel 1992, Ramos Pérez 1947. Una revisión actualizada de estos problemas se puede encontrar en algunos de los trabajos recopilados por Bernand 1994 y, especialmente para el caso novohispano, en los de Serge Gruzinski 1994.

viejo continente. De aquí surgen precisamente las otras dos aspiraciones. Como afirma Elliott:

El propio sentido de insatisfacción de la cristiandad del siglo XV halló su expresión en el ansia de volver a una situación más favorable. La vuelta debía ser al perdido paraíso cristiano, o a la Edad de Oro de los antepasados, o a alguna engañosa combinación de ambos. Con el descubrimiento de las Indias y de sus habitantes, que iban desnudos y—en contra de la tradición bíblica—no por ello avergonzados, era demasiado fácil transmutar el mundo ideal, de un mundo remoto en el tiempo, a un mundo remoto en el espacio. Allí estaban la Arcadia y el Edén.¹³

4. Los presupuestos ideológicos y religiosos

Zumárraga pertenece a esa primera generación de frailes franciscanos que se embarcaron hacia el Nuevo Mundo con la esperanza de evangelizar a los naturales de América a través de un cristianismo profundamente renovado por Erasmo, del que eran asiduos lectores.¹⁴ Humanismo y cristianismo se conjugaron en una armonía perfecta que los llevó a la realización práctica de muchos de sus ideales. En efecto, pocos eran los que no iban empaados del humanismo erasmiano. América suponía para ellos la realización de la labor de los primeros apóstoles, el retorno a esas primeras comunidades cristianas que tanto añoraban. Creyeron encontrar un paraíso. Vieron en los indígenas a unos hombres incontaminados, que aún vivían sin malicia en la Edad Dorada. Y se sintieron con el suficiente ánimo y entusiasmo como para emprender inmediatamente su evangelización, estimulados por la idea de realizar el sueño de la sociedad cristiana perfecta (y más, si tenemos en cuenta que para algunas órdenes mendicantes, como la de los franciscanos, el final del mundo ya estaba cerca y convenía salvar el máximo número de almas). Había ingenuidad. El problema es que todo ello sólo podían hacerlo con la única ayuda de sus manos desnudas y luchando contra viento y marea, cuando no contra las propias contradicciones de su formación y la sociedad en la que vivían. El desencanto y el fracaso vendrían de la mano más tarde. Fue un encuentro demasiado providencial, y eran muchas las casualidades y los factores que confluyeron además en una especial coyuntura histórica, por lo que no debe sorprendernos que faltaran visiones realistas.

13 Cf. Elliott 1990, 39.

14 Cf. Bataillon 1950, especialmente el capítulo “Erasmo y el Nuevo Mundo”.

Zumárraga, al igual que tantos otros, como Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala o Don Vasco de Quiroga, futuro obispo de Michoacán, estaba inspirado por la *Utopía* de Tomás Moro y por el *Enquiridion* de Erasmo. Ambas son obras capitales desde las que se puede ver el proyecto entusiasta que impulsó a estos hombres. Su objetivo lo expresa de forma clara Erasmo en la obra anteriormente citada: en vez de “meter un mundo en el cristianismo y torcer la Escritura divina hasta conformarla con las costumbres del tiempo”, como se denunciaba que se venía haciendo en Europa, hay que “enmendar las costumbres y enderezarlas con las reglas de la Escritura”.¹⁵ Europa ya era un caso perdido, había que comenzar de nuevo.

A pesar de que todo el proyecto ideológico-evangelizador que servía de base a Zumárraga estaba bien fundamentado y definido, su ejecución se vio entorpecida de forma considerable por numerosos obstáculos que la dura realidad iba imponiendo. Era lo lógico y esperable, precisamente por el carácter y la conciencia que asumirían los evangelizadores en América. Zumárraga no es un ejemplo aislado de hombre que se enfrenta a un cúmulo continuo de imposibilidades. La Iglesia que llegó a América en los primeros tiempos se vio forzada a adoptar la mayoría de las veces un papel más político y social que religioso. Los intereses de los heterogéneos grupos dirigentes de la joven colonia y los de los religiosos no coincidían en absoluto.

El poder careció desde el primer momento de una visión clara de la nueva realidad. Su aparición fue demasiado accidentada e improvisada como para permitirle marcar desde el primer momento unos objetivos y política claros, sobre todo en lo referente a lo que se debía hacer con los naturales. Consecuentemente, faltó durante mucho tiempo una legislación adecuada a las nuevas circunstancias. Ésta vendría de forma progresiva y sobre la marcha. Mientras tanto había un vacío que producía un constante ir y venir de disposiciones y contradisposiciones, que muchas veces eran contestadas con un ‘se acata pero no se cumple’. Las colonias estaban demasiado lejos, no sólo en el espacio, sino también en la concepción mental y en el devenir histórico. Faltaba información y los legisladores, aun con la mejor de las voluntades, actuaban a ciegas. Así, se dio lugar a que muchas de las primeras medidas y disposiciones estuviesen condenadas al fracaso.¹⁶

15 Bataillon 1950, 825.

16 Para saber cómo se desarrollaron los primeros años de establecimiento colonial y cómo se fue adaptando progresivamente la vida colonial cf. Ramos Pérez 1947,

El único proyecto motivado, fundado y bien desarrollado desde el principio, al menos en su aspecto teórico, era el relativo a la evangelización del Nuevo Mundo. Además, tanto por el carácter mismo del humanismo que lo inspiraba, como por los proyectos que los frailes se hacían, el plan de acción iba más allá de lo meramente religioso y asumía una clara vinculación política, cultural, lingüística y social. El enfrentamiento era inevitable. Fue la lucha entre dos concepciones distintas: la del deseo de riqueza rápida contra el sueño ideal de una sociedad cristiana perfecta.

El desafortunado elemento común, pues, eran los naturales. Desde su punto de vista, a aquellos seres humanos no debía beneficiarles ni estar en medio de las disputas, ni caer bajo el poder de unos u otros. Por un lado, tenían ante sí la explotación de las encomiendas o las minas de oro. El otro lado era más agradecido pero no tan apetecible, pues, por el carácter mismo que la evangelización de las nuevas tierras asumió, no hay posibilidad de separarla del sometimiento. Suponía la renuncia completa a sus concepciones culturales. Debían abandonar sus creencias y costumbres, hacer suyos unos nuevos valores y organizarse en un sistema social que les era del todo ajeno. Es decir, el objetivo final no era sólo ‘civilizar’ al indígena, o sea, occidentalizarlo, sino que en última instancia implicaba darle una base moral nueva a su existencia y a sus costumbres.¹⁷

No obstante, hasta la tercera generación no se pudo hablar de verdaderas conversiones. Los indígenas no eran tan ‘inocentes’ y moldeables como los frailes creyeron. Desarraigar por completo a aquellos hombres de su idolatría y de su religión para además suplantarla por otra ajena que pertenecía a su dominador fue imposible. Por otro lado, muchos indígenas fueron bautizados en masa sin casi adoctrinamiento y sin que tuvieran idea de lo que era el cristianismo. Además, el trabajo era mucho y pocos los operarios que lo llevasen a cabo. En efecto, la afluencia de frailes a América, no fue, ni con mucho, suficiente. La vastedad del territorio – casi todo un continente desconocido – y la cantidad enorme de pueblos distintos a los que había que hacer llegar una fe de la que éstos nunca habían oído hablar era demasiado para los pocos evangelizadores. A esto se añadían las reticencias que desde la Península oponían los

Elliott 1991, Bennasa 1987, Céspedes del Castillo 1983, Benzoni 1989, Hernández Sánchez-Barba 1987, especialmente los volúmenes I, II y III, Becker y González 1920.

17 Cf. Ramos Pérez 1947; Mörner 1974.

superiores de las órdenes que operaban en América, pues veían en ello una sangría que vaciaba sus monasterios.

Por si fuera poco, la excepcionalidad de la empresa evangelizadora americana había llevado a la Iglesia a otorgar a los frailes, y a las órdenes religiosas que representaban, una serie de privilegios a los que más tarde no estaban dispuestos a renunciar. El fraile no se limitaba sólo a evangelizar, también desempeñaba las funciones propias del clero secular, sin someterse a la autoridad de los obispos que estaban demasiado lejos, por lo que resolvía por su cuenta los conflictos teológicos que le salían a cada paso. En América se dio la paradoja de que aparecían situaciones no imaginadas en su complicación *a priori* por todos los doctores, teólogos, canonistas y comentaristas de los siglos anteriores. El fraile usaba la autonomía que le daba la Iglesia y las circunstancias para ir adaptándose a lo que le saliese al paso, tomando decisiones precipitadas o poco ortodoxas.¹⁸ Si en algo fracasó Zumárraga, fue precisamente en intentar atajar este problema, que en su época comenzó a plantearse y mucho después terminaría estallando. Zumárraga procuró sin éxito con los escasos elementos que tenía la creación del clero secular y darle prestigio para contrarrestar así a las órdenes religiosas en las que tenía que apoyarse necesariamente, y a las que se enfrentó en forma repetida, pues estaban exentas de su autoridad.

5. Las lenguas generales

La iglesia fue, por tanto, la institución colonial que asumió el protagonismo en la modificación del mundo indígena y su aculturación e hispanización en los planos religioso, cultural y lingüístico. En este sentido, Zumárraga se convirtió en uno de los precursores que dotaron de base y cimientos sólidos a esta práctica que se convertiría en decisiva en los siglos posteriores. Para la evangelización de los naturales se imponía una lengua que facilitase la difusión de la nueva fe. El español no servía, pues la gran masa de indígenas desconocía obviamente esta lengua y el hecho de que la aprendieran acarrearía problemas de toda índole: por estar diseminada la población, porque su régimen de vida y cultura dificultaban mucho su aprendizaje o por las mismas reticencias de los naturales a aprender el castellano. Además, urgía comenzar la evangelización. Cabe destacar que

18 Cf. León 1954 y García 1988, especialmente el capítulo dedicado a la evangelización.

esta actitud de acercamiento a los indígenas y el interés por evangelizarlos en sus propias lenguas surgieron desde los primeros tiempos.

Para acelerar el proceso de evangelización era mejor penetrar el mundo indígena utilizando su lengua,¹⁹ lo que estimuló en los frailes el interés por aprender las distintas lenguas, y no debe extrañarnos, como afirma Amate Blanco (1992), que para los misioneros del siglo XVI se convirtiera en una necesidad y obsesión el conocimiento de las lenguas amerindias. De esta manera nació la filología indigenista en América. Esta obsesión por adentrarse en las lenguas indígenas ya aparece en los primeros frailes, que, con este fin, llevaron a La Española dos *Artes de Gramática* y dos *Vocabularios*, uno eclesiástico y otro de Nebrija. Estos cuatro volúmenes, como señala Amate,²⁰ constituyen el germen de la primera enseñanza de tipo clásico impartida en América, pues se trataba de enseñar latín a algunos muchachos indígenas para convertirlos después en eficaces auxiliares.

Sin embargo, aunque los frailes contaban con la práctica de haber estudiado gramáticas de otras lenguas (el latín y el griego, y algunos el hebreo), y aunque la codificación de lenguas no clásicas ya tenía antecedentes europeos en la *Gramática* de Nebrija y en el Humanismo en el que surge, los idiomas utilizados por los naturales presentaban inmensas dificultades: el léxico era exótico y de todo punto diferente. La fonética no se ajustaba en nada a la de las lenguas romances y clásicas, y la estructura morfosintáctica difería considerablemente de todo cuanto hubieran conocido. Otro problema al que debían enfrentarse era el de la enorme fragmentación lingüística, sin parangón con lo que conocían en Europa. A veces en una pequeña región los castellanos se encontraron con poblaciones indígenas que hablaban cinco o seis lenguas diferentes, pero enseguida colonizadores y frailes descubrieron la importancia de la existencia, previa a su llegada, de las grandes lenguas de los enormes imperios precolombinos extendidas por el continente, como el náhuatl o el quechua, lenguas generales que fueron pronto utilizadas para conjurar esta enorme diversidad lingüística.

Poco a poco, comenzaron a elaborarse vocabularios y artes o gramáticas de las lenguas indígenas más habladas en los territorios y en una generación hubo ya naturales que podían escribir en estas lenguas. Uno de los aspectos en que Zumárraga destacará será en su convencimiento de que la evangelización de los naturales fuera en su propia lengua. En este sentido no fue innovador, sino más bien continuador de una práctica que comenzó

19 Cf. Rosenblat 1964.

20 Cf. Amate 1992, 55.

a imponerse desde los primeros tiempos de la colonia y que alcanzaba su mayor agudeza en este momento. En todo caso, su mérito está en haber sabido comprenderla y encauzar las soluciones de manera definitiva. Resulta significativo, como veremos después, el hecho de que de la primera imprenta americana, llevada a América por insistencia del mismo Zumárraga, saliesen libros especialmente en náhuatl. Con su estudio y codificación se dará un espaldarazo importante y decisivo a estas lenguas. El resultado fue que no sólo no se castellanizaron las sociedades indígenas, sino que sus lenguas alcanzaron esferas culturales que antes no tenían, como el hecho de contar con escritura, además de la imprenta y las gramáticas.

Desde el punto de vista lingüístico, por tanto, la evangelización de los distintos pueblos amerindios tiene aspectos fundamentales y decisivos en la configuración de la América colonial y de la América indígena. La sociedad indiana perfiló nítidamente una profunda dicotomía entre mundo urbano (hispanico) y rural (indígena). La mayoría de los indígenas que vivían en estos entornos rurales fue siempre monolingüe y nunca llegó a aprender el castellano. El marco diglósico hispanoamericano se fue conformando a medida que cada una de estas sociedades se aislaba de la otra, de manera que el castellano asumió las connotaciones de lengua del dominador, de la cultura, de la administración y de las ciudades, frente a las lenguas indígenas que se extendían como lenguas generales de evangelización, que pasaban a connotarse como lenguas rurales, de los dominados, no hispanizados y no cristianizados.

De esta manera, las lenguas indígenas de los grandes imperios azteca e inca, que habían retrocedido en una primera etapa de conquista, pasaron a desempeñar un complejo papel. Por un lado, perdieron su connotación de lengua prestigiosa que les arrebató el castellano y, por el otro, se convirtieron en lenguas de segundo orden, connotadas socialmente, de los dominados y de los núcleos rurales, que, a su vez, se utilizaban como elemento de resistencia a la castellanización mientras continuaban su expansión sin perder su carácter de *lenguas francas* y *generales*, como lenguas de la evangelización y de la educación.

6. La obra de Zumárraga

Veamos ahora lo más destacable de la labor que emprendió Zumárraga. Hay dos momentos en su vida en México. Una primera etapa, de casi tres años, quizás la más azarosa y turbulenta de su vida, en la que se enfrentó a

la tiranía de la Primera Audiencia. Zumárraga llegó a México con el título de Protector de Indios, cargo de reciente cuño y, por tanto, de atribuciones poco precisas, que sólo con el transcurrir de los años y con la experiencia acumulada se irían perfilando mejor. En general se le investía de autoridad suficiente como para proteger a los indígenas de los desmanes de los colonos y asegurar su evangelización e integración en la sociedad colonial. Aunque actuó con moderación, no pudo evitar el choque con las autoridades de la Primera Audiencia Mexicana, que, hasta la llegada del virrey, fue un cúmulo constante de falta de eficacia, corrupción y caos.

En adelante, ya en paz con el poder civil, se consagró Zumárraga íntegramente a su labor apostólica, paralela a la gubernamental efectuada por el primer virrey Antonio de Mendoza (1535–1550).²¹ La enorme actividad que realizó en Nueva España abarcó tres áreas fundamentales: (i) la iglesia y la colonia española, (ii) los indígenas y su evangelización y (iii) la formación de la cultura colonial. En primer lugar, por su rango de obispo, le incumbió crear una nueva iglesia que recogiera a dos sociedades distintas y opuestas, de dominadores y dominados. Tuvo que proteger y convertir a la una y contener a la otra, evitar la rivalidad entre las órdenes religiosas, formar un clero secular y eludir la confrontación con el poder civil, lo que no pudo conseguir y no por culpa suya. Su actitud dimanaba del celo y del afán de proteger a los indios y de poner un freno a los abusos.

En cuanto a los españoles, la visión de Zumárraga fue siempre mucho más allá de la de sus contemporáneos. Él comprendió muy pronto el carácter de la sociedad colonial en formación. El primer problema con el que se enfrentó fue con la idea de muchos españoles de llegar a América, enriquecerse y después retornar a España. Era necesario crear lazos lo suficientemente fuertes que hicieran que el colono se asentase de forma definitiva en la tierra. Para ello, más de una vez pidió y se esforzó en que se enviasen colonos con sus familias y que se les distribuyesen tierras y privilegios. De esta forma, la población estable se iría asegurando con el tiempo. Además, insistió en que se trajesen de la Península plantones, árboles y semillas, lo que permitiría desarrollar una agricultura de mayor alcance, y más familiar a los agricultores que llegaban.

Los indígenas debieron de ser un constante quebradero de cabeza para Zumárraga. Tenía que protegerlos de los dominadores y para ello trató de conseguir una legislación acorde con las circunstancias que lograra fa-

21 Para la situación de la Nueva España en la época de Zumárraga, cf. Weimuller 1985, Pérez Bustamante 1928, García Icazbalceta 1952.

vorecer al máximo el estatus social del natural. También debía preocuparse de su formación y evangelización, labor ardua si tenemos en cuenta lo que se ha dicho antes. Sin embargo, con un gran sentido práctico, un profundo fundamento y una gran visión de futuro emprendió ésta en varios frentes conjuntamente:

En primer lugar, se cuidó de que los frailes a su mando tuviesen los conocimientos lingüísticos y la formación adecuada que requerían las circunstancias. Con este fin, estimuló el aprendizaje de las lenguas indígenas entre los predicadores, con grandes resultados. Publicó una exhortación para que acudieran misioneros a México y pidió al Consejo el envío de más religiosos. Consiguió la confirmación de la cédula de 1530 que prohibía terminantemente toda esclavitud de los indios.

En segundo lugar, y con ayuda del virrey, por iniciativa suya logró traer a la capital la primera imprenta de las Américas y al impresor alemán Juan Cromberger con el fin de impulsar y favorecer la publicación de gramáticas y vocabularios en náhuatl a modo de herramientas para la evangelización. La imprenta se estrenó en 1539 con la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana*. Pronto, se fueron multiplicando poco a poco los talleres de imprenta, y algunas instituciones, como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, gozaron también de imprenta propia. Al finalizar el siglo XVI, según la *Bibliografía mexicana del siglo XVI* de García Icazbalceta (1954), habían aparecido ciento setenta y tantas obras impresas en México. A la primera tarea pedagógica y eclesiástica, que consistió en cartillas, vocabularios y catecismos, siguió la publicación de obras de lingüística indígena, debidas a religiosos como Fray Alonso de Molina, Fray Juan de Córdoba o Fray Maturino Gilberti, de medicina, como la *Opera Medicinalia* de Bravo y el *Tratado* de García Farfán, de filosofía, como la *Dialéctica* de Fray Alonso de la Veracruz, de náutica, como la de García del Palacio, de literatura, como los *Diálogos* y el *Túmulo Imperial* de Cervantes de Salazar.

En 1544 publicó Zumárraga como suya la *Doctrina breve, muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica*, que luego fue prohibida temporalmente, porque, no obstante su ortodoxia, estaba, en realidad, muy influida por la *Summa de doctrina christiana* del protestante Constantino Ponce de la Fuente, no conocido entonces todavía como tal. Publicó otra *Doctrina cristiana* (1545) y una *Regla christiana* (1547), e hizo publicar catecismos en náhuatl o libros propios o ajenos destinados a

frailes, clero y letrados, donde se exponían concepciones teóricas que ayudasen a regular la vida religiosa de la colonia.²²

Por Bataillon, y a través de las obras que escribió el mismo Zumárraga, podemos ver el sentido profundo que tenía la evangelización tal y como la entendía el obispo y la esencia erasmista en sus ideas. Es un hecho demostrado que Zumárraga contaba en su biblioteca con casi todas las obras de Erasmo. Bataillon sabe ver en las obras de Zumárraga “el anhelo de los apóstoles de la nueva España”.²³ Este aprovechamiento de la obra del controvertido humanista está palpablemente manifiesto en la *Doctrina*.

Cabe afirmar que la *Doctrina breve* de 1543–1544, donde no aparece el nombre de Erasmo, es un momento notable de la influencia del evangelismo erasmiano en el mundo. Y no se diga que los apóstoles franciscanos de la Nueva España no necesitaban acudir a Erasmo en busca de lecciones de evangelismo, y que se valieran de sus libros por casualidad, porque los tenían a mano y hallaban en ellos sus pensamientos expresados vigorosa y elegantemente, aunque con audacias que reprobaban.²⁴

Pero si obras como la *Doctrina* o la *Regla cristiana* daban el basamento teórico a la evangelización, los catecismos eran la aplicación práctica. Puesto que iban destinados al uso de predicadores e indígenas, ofrecían únicamente lo esencial del cristianismo. Nada de sutilezas teológicas, tan sólo fe y obras, credo y mandamientos. Es decir, la religión reducida a su expresión más esencial y sus principios más básicos. Como Bataillon²⁵ adivina, es posible que hubiese un gran temor a que fomentar el culto mariano o a los santos creara en los indígenas una confusión que los llevara de nuevo a la anterior idolatría contra la que con tanto empeño se esforzaban los frailes en vano. Por otro lado, la experiencia que Zumárraga acumuló a lo largo de los años y los resultados obtenidos, además de los innumerables problemas, quedaron recogidos en una serie de observaciones y consejos de cómo se debía emprender la evangelización americana en sus *Apuntamientos acerca de las cosas de Nueva España*.²⁶

En tercer lugar, fomentó la creación de escuelas y colegios para niños y niñas indígenas con el fin de emprender también la evangelización desde abajo. Deseaba que las escuelas fuesen un semillero de indígenas convenientemente educados y adoctrinados en la fe, para que, a su vez,

22 Cf. Ricard 1933.

23 Bataillon 1950, 824.

24 Bataillon 1950, 825.

25 Cf. Bataillon 1950.

26 Cf. García Icazbalceta 1952.

adoctrinasen también a los naturales en su propia lengua, y de paso atraerlos a las costumbres españolas. Con este propósito fundó el célebre Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1536) de enseñanza superior, donde hubo un magnífico elenco de profesores (franciscanos en su mayoría). El centro produjo, durante algún tiempo, excelentes resultados, demostrativos de la capacidad de los indios para adquirir la cultura europea y clásica, y prueba contra los enemigos de que se les educara. De ahí también salieron los traductores, intérpretes e historiadores que colaboraron tan eficazmente en rescatar las fuentes de la historia prehispánica y con la iniciación de la obra filológica indigenista.

Por desgracia, a finales del siglo XVI decayó el interés por este centro educativo y, reducido a simple escuela, languideció hasta fines del siglo XVIII. Pero la experiencia de este colegio fue tan positiva que pronto se crearon otros centros similares en Nueva España, como el de Tepotzotlán, donde se estableció un seminario para el estudio de las lenguas indígenas, especialmente el náhuatl y el otomí. El colegio de San Juan de Letrán fue creado originalmente para niños mestizos, por el virrey Antonio de Mendoza. Además de su carácter de asilo, se encargó de la preparación de maestros que pudiesen establecer en otros sitios instituciones semejantes. De hecho, los colegios para indios fueron más abundantes que los destinados a españoles. Por otro lado, los colegios para la enseñanza de artes y oficios a los indígenas, unidos a los conocimientos elementales que se les impartían, crearon una clase social y un amplísimo campo de acción e imaginación para los naturales, cuya habilidad y pericia sería rápidamente aprovechada.

7. Conclusiones

Entre las muchas definiciones acerca de la singularidad que ofrece la cultura hispanoamericana, una de las que más han llamado la atención es la de 'cultura de aluvión'. Así es, América desde el primer momento se convirtió en un enorme crisol a través del cual convergían en mayor o menor medida diversa suerte de culturas distintas en su herencia, historia y tradición. De esta forma, se fue conformando la especial arquitectura de la cultura americana sobre la base de una cultura europea en general (a la que la iglesia contribuyó dándole un aire erasmista y humanístico) e hispana en particular.

En general, supuso, por un lado, la destrucción o la reordenación, en el mejor de los casos, de los cimientos e instituciones indígenas para servir

a los propósitos de la cultura hispánica y, por otro, la adaptación y conformación de una nueva sociedad, la indiana, que se mueve dentro de unos parámetros y circunstancias sociales, históricas, económicas y culturales muy distintos a los europeos. He hablado de adaptación y de sincretismo culturales, pero no me gustaría dejar al margen otro concepto, al que ya he aludido antes, muy utilizado y transmutado en su prefijo según los distintos intereses de quienes lo emplean para referirse a la conformación de esta cultura: la ‘transculturización’ para unos, ‘aculturización’ para otros, o simple ‘culturización’ para el resto. Como fácilmente se adivinará, la elección de uno, otro o ningún prefijo implica de entrada la adopción de una determinada posición a la hora de valorar los hechos históricos de la conquista y colonización española de América. Yo utilizaré el término ‘transculturización’ por considerarlo el más neutral de todos—aunque no todo lo carente de connotaciones que me gustaría— y porque se acerca más a la realidad.

Precisamente desde la transculturización es desde donde es posible establecer las dos vertientes que el fenómeno adquirió en América: el sincretismo y la alienación. Creo que el problema para los primeros evangelizadores como Zumárraga y la Iglesia americana que fundan no consistió en el trasplante cultural de lo hispánico a América ni en la imposición del pensamiento europeo sobre las formas autóctonas, sino en encontrar que el mejor camino para la incorporación del indígena a la cultura occidental era el conocimiento de su lengua para mejor llegar a la propia concepción de su mundo, intervenir en el mejoramiento de sus oficios e industrias, probar que los nuevos regímenes de convivencia social son mejores que los que ellos usaban, luchar por los derechos de estos seres humanos, oponerse a la explotación de los encomenderos, es decir, junto al poder de la guerra, cimentar un poder espiritual basado en planteamientos profundamente reformados, aunque abundantes en utopía. La rica tradición de los pueblos prehispánicos no podía ahogarse totalmente, así que, sobre todos los valores afirmativos de la hispanización, lo autóctono luchará por integrarse o metamorfosearse en el estilo español, realizándose de este modo una verdadera transculturación o, si se quiere, hispanización de lo americano, tanto desde el punto de vista étnico como cultural.

Por todas las razones que hemos ido viendo, quizás no sería exagerado considerar a Zumárraga como uno de los fundadores de la cultura mexicana actual. Además, en otra de las demostraciones de su buena intuición a largo plazo y su previsión de futuro, Zumárraga se adelantó cinco años a la petición de la formación e instauración de la Universidad

de México. Esta universidad, a lo largo de los siguientes dos siglos, se convertiría en una de las más importantes de América y el centro de la vida intelectual de la Colonia durante casi tres siglos. Éste es un aspecto más que Zumárraga legó a la posteridad. Gran parte de lo que se hizo después de él estaba empapado del espíritu de este franciscano humilde.

Bibliografía

- Alejo Grau, Carmen (1992): *Juan de Zumárraga y su 'Regla Cristiana Breve', México 1547*. Vitoria Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Alzugaray, Juan J. (1990): "Vascos emprendedores del siglo XVI en el Nuevo Mundo", en: Arana Pérez, Ignacio/Alzugaray, Juan J. (eds.): *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Madrid/Gela: Espasa-Calpe/Argantonio, 269–277.
- Amate Blanco, Juan José (1992): "La filología indigenista en los misioneros del siglo XVI", en: *Cuadernos hispanoamericanos* 500, 53–70.
- André-Vincent, Philippe I. (1975): *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel (1987): *La novedad india. Noticias informaciones y testimonios del Nuevo Mundo*. Madrid: Alhambra.
- Bataillon, Marcel (1950): *Erasmus y España: estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bayle, Constantino (1948): *El IV Centenario de D. Juan de Zumárraga*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Becker y González, Jerónimo (1920): *La política española en las Indias*. Madrid: Imprenta Jaime Ratés.
- Bennasa, Bartolomé (1987): *La América española y la América portuguesa. Siglos XVI–XVII*. Madrid: Akal.
- Benzoni, Girolano (1989): *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza.
- Bernand, Carmen (ed.) (1994): *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Céspedes del Castillo, Guillermo (1983): *América hispánica (1492–1898)*. Barcelona: Labor.
- Elliott, John (1990): *El viejo mundo y el nuevo (1492–1650)*. Madrid: Alianza.
- Elliott, John (1991): *España y su mundo*. Madrid: Alianza.
- García, Alejandro (1988): *Civilización y salvajismo en la conquista del 'Nuevo Mundo'*. Murcia: Universidad de Murcia.
- García Cárcel, Ricardo (1992): *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid: Alianza.
- García Icazbalceta, Juan (1952): *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*. Buenos Aires: Espasa.
- García Icazbalceta, Joaquín (1954): *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*. México: Fondo de Cultura Económica.

- García Martín, José María (1995): “Noticias sobre las lenguas indígenas y actitudes ante ellas en algunos cronistas de la Nueva España en el siglo XVI”, en: Echenique Elizondo, María Teresa/Aleza Izquierdo, Milagros/Martínez Alcalde, María José (eds.): *Historia de la lengua española en América y España*. Valencia: Universitat de València/Tirant lo Blanch, 71–86.
- Gruzinski, Serge (1994): “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, en: Bernand, Carmen (ed.): *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 148–171.
- Hanke, Lewis (1949): “La aportación de Fray Juan de Zumárraga a la cultura mexicana”, en: *Cuadernos Americanos* [México] 46/4, 163–171.
- Hellán, José Luis (1972): *La idea de América. Origen y evolución*. Madrid: Istmo.
- Hernández Sánchez-Barba, Francisco (1987): *Historia de América*. Madrid: Alhambra.
- Ispizua, Segundo de (1914): *Historia de los vascos en el descubrimiento, conquista y civilización de América*. Bilbao: Imprenta de José Lerchundi.
- Jiménez Rueda, Julio (1950): *Historia de la cultura en México*. México: Ediciones Cultura.
- Konetzke, Richard (1979): *América latina. La época colonial*. Madrid: Siglo XXI.
- León, Bartolomé (1954): *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Barcelona: Salvat.
- MacLachlan, Colin M. (1988): *Spain's Empire in the New World. The Role of Ideas in Institutional and Social Change*. Berkeley: California University Press.
- Michelena, Luis/Otte, Enrique/Tovar, Antonio (1981): “Nuevo y más extenso texto arcaico vasco: de una carta del primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga”, en: *Euskera* 26, 5–14.
- Miranda, José (1952): *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*. México: El Colegio de México.
- Morales Padrón, Francisco (1986): *América hispana hasta la creación de las nuevas*. Madrid: Gredos (= *Historia de España*, 14).
- Mörner, Magnus (1974): *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. México: Editora Pública.
- O’Gorman, Edmundo (1958): *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Bustamante, Ciriaco (1928): *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas*. Santiago de Compostela: Eco Franciscano.
- Ramos Pérez, Demetrio (1947): *Historia de la colonización española en América*. Madrid: Pegaso.
- Ricard, Robert (1933): *La ‘conquête spirituelle’ du Mexique*. París: Institut d’Ethnologie.
- Rosenblat, Ángel (1964): “La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492”, en: *Presente y Futuro de la Lengua Española: Actas de la Asamblea de Filología del I Congreso de Instituciones Hispánicas*. Vol. 2. Madrid: Oficina Internacional de Información y Observación del Español, 189–216.
- Sánchez Méndez, Juan (2002): *Historia de la lengua española en América*. Valencia: Tirant lo Blanch.

- Simpson, Lesley Byrd (1970): *El indio americano y el conquistador*. Barcelona: Edicions 62.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Seuil.
- Torre Villar, Ernesto (1990): "Fray Juan de Zumárraga y Juan José de Esguiara y Eguren. Una raza, dos hombres, una acción común", en: Arana Pérez, Ignacio/Alzugaray, Juan J. (eds.): *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Madrid: Espasa-Calpe, 278–282.
- Weimuller, François (1985): *Historia de México*. Barcelona: Oikos-Tau.

La exportación de los santos al Nuevo Mundo – modelos, motivos y malentendidos*

EVA STOLL

Ludwig-Maximilians-Universität München

1. Introducción: planteamiento y cuestiones metodológicas

Bernal Díaz del Castillo relata en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* lo siguiente:

Nuestro capitán dijo a Montezuma con nuestra lengua, como medio riendo: “Señor Montezuma, no sé yo cómo un tan gran señor e sabio varón como vuestra merced es, no haya colegido en su pensamiento cómo no son estos vuestros ídolos dioses, sino cosas malas, que se llaman diablos. Y para que vuestra merced lo conozca y todos sus papas lo vean claro, hacedme una merced, que hayáis por bien que en lo alto desta torre pongamos una cruz, y en una parte destes adoratorios, donde están vuestros Huichilobos y Tezcatepuca, haremos un apartado donde pongamos una imagen de nuestra señora [...]”¹

Con esta cita he entrado ya en el tema de mi contribución, puesto que a continuación quisiera adentrarme en el papel específico que los santos desempeñaron en el proceso de la evangelización del Nuevo Mundo. Pretendo indagar en los factores y circunstancias que influyeron tanto en su transmisión procurada por los españoles como en su recepción por parte de los indígenas. Es sabido que los santos fueron un elemento omnipresente en las sociedades coloniales del Nuevo Mundo. Lockhart por ejemplo, ha demostrado con un análisis de textos en lengua náhuatl de los siglos XVI y XVII que en el México central de esa época los santos tenían una importancia primordial para la vida privada y social de los indígenas. Cada casa poseía, en la medida de lo posible, una o más imágenes de santos, que a veces se adoraban más que a Dios mismo.²

* Agradezco a Lucía Rodríguez y a Álvaro Ezcurra la corrección del texto español.

1 Díaz del Castillo 1988, I, 335 s.

2 Cf. Lockhart 1992, 237.

Partiendo de esto me interesa averiguar si hubo una exportación significativa de santos al Nuevo Mundo por el hecho de que constituyeron un elemento central del catolicismo europeo de los siglos XV y XVI o si, en cambio, al inicio de la colonización se intentó una evangelización purificada de estas tendencias. ¿Se pueden encontrar evidencias de que los indígenas mezclaron de manera espontánea elementos de ambos mundos? ¿O, al contrario, es verdad que las órdenes impusieron la identificación de los dioses prehispánicos con los santos para fomentar el proceso de la evangelización?³

Para empezar, es necesario ocuparse brevemente de las dificultades metodológicas que no nos dejan responder con afirmaciones categóricas a las preguntas antes formuladas. En primer lugar, hemos de recordar la diversidad de factores que influyeron en el complejo proceso de la evangelización; por ejemplo, la forma en la que se desarrolló la conquista en las diversas regiones y el camino emprendido en ellas por los primeros misioneros, las condiciones socio-culturales de los pueblos invadidos y las formas de contacto, de comunicación y de convivencia entre la población autóctona y los españoles, sin olvidar las contradicciones inherentes a cada uno de esos aspectos.⁴ En segundo lugar, ha de señalarse, que a pesar de la abundante documentación de la época, no disponemos de muchas declaraciones explícitas sobre este tema, y, en caso de contar con ellas, no sabríamos en qué medida representan la política de las diferentes órdenes ni hasta qué punto se realizaron en la práctica. Además, es evidente que tenemos que considerar la existencia de procesos clandestinos debajo de la superficie oficial, no sólo por lo que William B. Taylor llamó ‘una resistencia triunfal de ídolos detrás del altar’,⁵ sino también por las tendencias de síntesis no del todo conscientes y perceptibles. Por esta razón, no es de extrañar que existan, según el enfoque y la base ideológica subyacentes, posturas divergentes en la investigación. A continuación, me propongo retomar algunas de estas tesis, las más relevantes, y confrontarlas con el análisis de algunos pasajes centrales de crónicas del siglo XVI, para intentar dar así una vista de conjunto.

3 Para una vista de conjunto, véanse, entre otros, Foster 1960; Gruzinski 1988; 1990, Ingham 1986; Lockhart 1992; Millones 1987; Nutini 1976.

4 Gruzinski 1988, 81 ss., habla también de “les aléas de la communication”.

5 Cf. Taylor 1996, 154: “Indians maintained a triumphal idols-behind-altars resistance, only pretending to convert.”