



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Esta doctrina es buena para ustedes.

**Doctrinas y catecismos para la evangelización de indígenas y esclavos,
en la Nueva España y Cuba (Siglo XVIII)**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciada en Historia

P R E S E N T A :

Andrea Ayala Hernández



ASESORA DE TESIS:

Dra. Berenice Alcántara Rojas

Ciudad Universitaria, Cd.Mx., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

GRATITUD

La presente tesis nació en el contexto de una pandemia. Ante tales circunstancias, es menester otorgar mi más sincero agradecimiento a las personas que de diferentes formas contribuyeron a su conclusión, y también a quienes han brindado importante apoyo a mi formación académica y profesional.

Para comenzar, quisiera agradecer a mi asesora, la doctora Berenice Alcántara, por sus enseñanzas como docente, por permitirme conocer otras formas de ver y de hacer la Historia, por la confianza al permitirme formar parte del proyecto “Sermones en Mexicano” y por supuesto, por su apoyo, paciencia y asesoría a lo largo de todo el proceso de realización de este trabajo. En este contexto, quisiera agradecer también a todo el equipo del proyecto “Sermones en Mexicano” por su calidez y enseñanzas en los pocos pero significativos momentos que coincidimos; específicamente, debo mi agradecimiento al doctor Mario Sánchez, quien junto a la doctora Berenise Bravo, el doctor Huemac Escalona y el doctor Iván Escamilla fungieron como sinodales de este trabajo. Gracias a todos por sus amables comentarios y sus puntuales observaciones, que alcanzaron a evidenciar aquellos detalles que escaparon a mi vista y que ayudaron a perfeccionar este trabajo; pero sobre todo, muchas gracias por su tiempo.

Debo continuar agradeciendo por supuesto a mis maestros de vida: mis padres, a quienes tan indudable como indirectamente se debe la existencia de este trabajo. Gracias a mi padre, Miguel Ayala por ser siempre ejemplo de responsabilidad, compromiso y trabajo duro, por brindarme todo el apoyo material y económico que se necesita para sacar adelante un proyecto como este. Gracias a mi madre, María de la Luz Hernández por ser maestra de disciplina, esfuerzo y constancia, por todos los sacrificios que hiciste para que yo tuviera el bienestar y la tranquilidad para trabajar durante horas en esta labor. Gracias a los dos, por darme alas y raíces.

Por supuesto, es necesario agradecer también a todos aquellos docentes que tuve, no sólo a lo largo de mis estudios de licenciatura, sino desde mi formación básica y media superior, que poco a poco sembraron en mí el amor y el cariño por esta disciplina tan valiosa que es la Historia. Y ya en la licenciatura, muchas gracias a todos esos verdaderos docentes que ayudaron a acrecentar mi interés por la Historia, que brindaron motivación para seguir adelante y por supuesto que compartieron conmigo sus valiosos conocimientos.

De ellos, debo especial agradecimiento a la maestra Elena Anzures, que me dio las herramientas para adentrarme al maravilloso mundo de los documentos coloniales, y al doctor César Manrique quien además de ser un importante motivador e impulsor, ha sido ejemplo de lo feliz que se puede ser viviendo por y para la Historia.

Obviamente, no podían faltar aquellos pocos pero invaluable amigos que recorrieron conmigo este sendero, con quienes compartí más que clases y conocimientos. Quienes son colegas y confidentes. Muchas gracias Itzel, Julieta, Jocelyn y Alex por todas las veces que compartimos historias, por el apoyo, por la amistad y por todos los recuerdos que hemos creado y crearemos juntos. Y muchas gracias también a Javi, mi colega que llegó después, pero que me ha apoyado y alentado mucho aún a la distancia, ¡yo sé que todos somos y seremos excelentes historiadores!

Un especial agradecimiento debo a Leonardo, mi compañero de vida. Por caminar a mi lado este y otros caminos, por su paciencia y motivación, por darme ánimos cada vez que mi mente buscaba engañarme haciéndome creerme incapaz de terminar esta labor. Que el tiempo soporte nuestro amor por esta y todas las historias que aún nos quedan por vivir.

Casi para terminar, quisiera agradecer a los miembros del equipo de Servicios Pedagógicos del Antiguo Colegio de San Ildefonso con quienes tuve oportunidad de convivir durante los casi 10 meses de estancia en mi servicio social. Gracias Marco, Óscar, Sam, Ale, Martita, Javier y Alex por acrecentar en mi el interés y curiosidad por la vida de los jesuitas, pero sobre todo, por enseñarme la importancia y el valor del verdadero trabajo de equipo.

Gracias a la danza, por darme cordura en los momentos de locura.

Y gracias a Blanquita y a Misha, por la compañía.

Esta investigación se realizó en el marco del proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México” (UNAM-PAPIIT IN401018). Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico el apoyo recibido.

Índice:

INTRODUCCIÓN	1
La condición miserable como justificación de una evangelización continua.	3
<i>El indio miserable</i>	4
<i>El esclavo miserable</i>	10
Lo que sabemos de la evangelización	15
Lo que aportaremos al estudio de la evangelización.	24
CAPÍTULO 1	30
La evangelización en Nueva España	30
<i>Primera etapa de evangelización: De ídólatras a neófitos.</i>	<i>31</i>
<i>Segunda etapa de evangelización: Reforzando el mensaje cristiano.</i>	<i>47</i>
Breve acercamiento a la esclavización del africano y su evangelización.	57
<i>Evangelización y esclavitud en África y América: Algunos antecedentes.</i>	<i>57</i>
<i>La evangelización en África</i>	60
<i>Experiencias de evangelización de africanos en Hispanoamérica.</i>	<i>65</i>
CAPÍTULO 2	88
El catecismo español de Ripalda	90
La traducción en lengua mexicana de Paredes	95
La doctrina para negros de Duque de Estrada	99
CAPÍTULO 3	108
Tema 1: Formas de concebir al catecúmeno.	108
Tema 2: Lugar que indígenas y esclavos debían ocupar en la sociedad.	124
Tema 3: Formación de una identidad cristiana.	136
Tema 4: Reconocimiento de diversidad cultural y de origen.	152
CAPÍTULO 4	163
Tema 5: Confesión.....	163
Tema 6: Las pailas del Infierno.....	180
Tema 7: Métodos de evangelización.....	198
CONCLUSIONES	211
BIBLIOGRAFÍA	214

INTRODUCCIÓN

“No es que la religión no busque consolarlos. De vez en cuando se les bautiza. Se les dice que se han convertido en hermanos de los blancos y que irán al paraíso. Pero ellos no pueden creer que los europeos puedan guiarlos al cielo; dicen que son la causa de todos sus males en la tierra”*

En la presente investigación se analizarán dos textos doctrinales utilizados en la segunda mitad del siglo XVIII para instruir en el cristianismo a indígenas nahuas y esclavos bozales en la Nueva España y Cuba, respectivamente. Para ello, se utilizará un método comparativo, partiendo de la idea de que ambos grupos –indígenas nahuas y esclavos bozales- eran categorizados como “miserables” dentro de las colonias españolas. La investigación mostrará la forma en que ambos grupos fueron caracterizados al interior de estos textos doctrinales y como en función de dicha caracterización se conformaron sus roles socio-culturales, evidenciando la importancia del proceso evangelizador en la configuración de las jerarquías, labores y funciones de los individuos y grupos que integraban la sociedad colonial, particularmente el catecúmeno al que se dirigían los textos que analizamos. Con lo anterior, se buscará demostrar que aunque indígenas y esclavos eran considerados “miserables” y, por lo tanto, grupos similares e inferiores al resto de la sociedad, en el fondo se concebían diferencias entre ellos, las cuales repercutían no sólo en el trato que se les daba sino también en la posición social que ocupaban.

*

La llegada del hombre europeo al continente que actualmente conocemos como América supuso uno de los cambios más grandes que la humanidad ha experimentado. La introducción del “Nuevo Continente” en el imaginario europeo fue sólo el comienzo del desarrollo de un amplio espectro de fenómenos y procesos sociales, políticos, culturales y económicos que darían inicio a la globalización. El “Nuevo Mundo”¹ aparecía como un regalo de Dios para el gobernante europeo, y como tal, éste podía disponer de él a su antojo. Podía explotar sus recursos para enriquecerse e imponer en sus habitantes las creencias y cultura que creía correctas y únicas. Fue así como comenzó una gran migración

*Jacques-Henri-Bernardin de Saint-Pierre, *Voyage a L'ile-De-France*, París, Chez Ledentu, libraire-éditeur, 1840.

¹A lo largo de esta investigación, se emplean constantemente los términos “Nuevo Mundo” y “Nuevo Continente” refiriéndose a la visión que tenían los europeos en torno al continente americano, lo cual no implica que las fuentes o perspectiva general de este trabajo recupere de manera acrítica dicha visión colonial.

de hombres blancos hacia el “Nuevo Continente”, llegados con diferentes y variadas misiones: desde establecer colonias y desarrollar actividades económicas para enriquecerse, hasta llevar el evangelio a la población natural del “Nuevo Mundo” buscando así el rescate de sus almas.

No obstante, no fue ésta la única migración que supuso el contacto con América; con el paso del tiempo y la llegada de enfermedades desconocidas, y a la vez que aumentaba la necesidad de mano de obra para trabajar en las diferentes actividades económicas, la población natural de América comenzó a ir en descenso. Lo anterior, hizo necesario buscar mano de obra en otro espacio y África fue la solución. Comenzó entonces una de las migraciones forzosas más grande que la humanidad ha visto, miles de individuos fueron arrancados de su natal África y llevados a América en calidad de esclavos, y a éstos, al igual que ocurrió con la población natural de América, les fueron impuestas nuevas creencias. De eso versa este trabajo: de la catequización en América impartida a indígenas nahuas y esclavos africanos durante el tardío siglo XVIII.

Pocos trabajos sobre este tema se centran en esta temporalidad, pues la evangelización tuvo mayor impacto durante los primeros contactos, es decir, durante el siglo XVI; sin embargo, veremos que ésta fue un proceso continuo durante todo el periodo colonial, lo que vuelve importante acercarse a otras épocas. Por otro lado, la temporalidad de esta investigación, así como la espacialidad, se encuentran también supeditadas a las protagonistas de este trabajo: nuestras fuentes.

Nuestro estudio pues, se centrará en el análisis de dos doctrinas, la primera, destinada a catequizar indígenas nahuas de Nueva España lleva el nombre de *Christianoyotl Mexicanemachtiloni* y fue publicada en 1758; mientras que la segunda, nacida para evangelizar esclavos en Cuba se nombró *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales* y cuyo manuscrito original data de 1797. Nuestro trabajo consistirá en comparar ciertos elementos y pasajes de ambas doctrinas, partiendo de las políticas que la iglesia y la corona tenían para con los destinatarios de éstas, pues ambos grupos fueron considerados frente a Dios y el rey como “miserables.”

Pero, ¿qué implicaciones tenía dentro de esta sociedad colonial el ser considerado miserable? Aunque el término suena fuerte, en realidad, no lo era tan tanto. Solórzano, uno de los principales juristas de la época y cuyas afirmaciones se han tomado como referente

en varios estudios, definía a las personas miserables como todas aquellas “de quienes naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos...”² Veamos entonces cómo encajaban el indio y el esclavo dentro de esta idea, en aquella época.

La condición miserable como justificación de una evangelización continua.

El concepto jurídico de “miserable” se remonta a la Antigüedad, con la ley única de Constantino *Quando imperator inter pupillos et viduas et alias miserabiles personas cognoscar, el ne exhibe*, la cual indica a grandes rasgos que pupilos y viudas son seres desamparados y desvalidos en una situación demandante, lo que les otorga ciertos privilegios a nivel jurídico. Asimismo, existían otros pensadores que hablaron del concepto, sin lograr determinar específicamente quiénes eran miserables; coincidían, sin embargo, en indicar que miserables eran aquellas personas que inspiraban compasión, precisaban de especial protección y por lo tanto, su determinación se dejaba a arbitrio y dictamen del juez.³ Por otro lado, Caroline Cunill nos recuerda también que

Por su parte, desde el punto de vista religioso, el término se relacionaba con la pobreza, la debilidad y la infelicidad, y por lo tanto, con una necesidad de amparo y ayuda. Se entendía entonces que el miserable era acogido por Dios bajo su protección, y en ese sentido los pecados y abusos cometidos contra el débil y miserable eran considerados de especial malicia: provocaban la ira de Dios y hacían al pecador acreedor a un castigo ejemplar.⁴

Dichas ideas se mantuvieron a lo largo de toda la Antigüedad y la Edad Media sufriendo ligeros cambios, así en el periodo inmediato anterior a la conquista, se consideró, a grandes rasgos, y siempre a arbitrio de un juez, que eran miserables los huérfanos tanto como los menores de edad, pues éstos últimos no tenían dominio ni de sí mismos ni de sus cosas. Asimismo, Caroline Cunill nos recuerda que fueron consideradas miserables aquellas personas que, por alguna razón, estaban fuera del núcleo social local, como los peregrinos o extranjeros que se encontraban fuera de su tierra natal, al igual que los pobres, las viudas e incluso los huérfanos, los cuales por “un revés de la fortuna o debido a los caprichos de la

² Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, Sevilla, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. 297.

³ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 245-248.

⁴ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 248-253.

vida”⁵ habían caído en esta condición ajena a su sociedad. Así, no sólo las mujeres viudas, sino también en algunos casos las solteras fueron consideradas miserables. Al igual que los enfermos de cuerpo o de mente, los ancianos y, en situaciones específicas, los soldados, los labradores en ocasiones tuvieron también esta condición debido a la rudeza del trabajo que realizaban, y por supuesto los encarcelados, pues habían perdido la libertad; finalmente, los llamados nuevos en la fe o *noviter conversi* también fueron incluidos en esta categoría, pues su condición de neófitos era suficiente para considerarlos miserables.⁶

La condición de miserable, otorgaba a éstos individuos una serie de “privilegios” especiales, por ejemplo, la autorización para elegir juez y la obligación de éste último de otorgarles abogados, asimismo podían ser tratados ante un juez eclesiástico, apelar al Papa, el rey o la curia suprema y se consideraban bajo el amparo de la iglesia, entre otras cosas. Estos ideales, fueron trasladados a América, y una vez aquí, la idea del miserable fue adaptada a la realidad del “Nuevo Continente”, llegando incluso a convertirse en elemento importante para idear uno de los argumentos que justificaría el proceso de conquista y colonización.

El indio miserable

Considerado inferior desde los primeros contactos debido a sus costumbres, vida espiritual, espacio, entre otras cosas, el indígena fue relegado a una categoría que lo ponía en un espacio subalterno con respecto al recién llegado europeo. En muchas ocasiones, sobre todo una vez pasado el ímpetu de la primera evangelización, los indios fueron considerados, como menores de edad, débiles e incapaces de administrarse por sí mismos y por lo tanto de defenderse jurídicamente. La primera vez que éste término fue aplicado a los indios, fue en el marco de una petición dirigida a la Audiencia de los Confines y firmada en 1545 por los obispos de Chiapas, Nicaragua y Guatemala.⁷ Unos años más tarde, en 1563, en una ordenanza dada por Felipe II, éste llamó a los indios “miserables” debido al “estado de gentilidad en que se encuentran” y bajo esta idea nació el argumento de que los indios antes de la llegada de los españoles, llevaban un “ejercicio rudimentario de la vida racional que casi los volvía irracionales” eran seres rudos, idiotas, de poca fe, holgazanes e idólatras,

⁵ “Un revers de fortune ou du fait des aléas de la vie”. Traducción propia. Caroline Cunill, “L’Indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’empire hispanique” en *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, Belin, n. 64-2, avril-juin 2017, p.24.

⁶ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 253-258.

⁷ Cunill, *L’indien...*, p. 22.

pero a su vez nobles e inocentes, sensibles a ser moldeados hacia las buenas usanzas cristianas, quienes habiendo sido aturridos psicológica y moralmente por el trauma de la conquista precisaban ahora de la figura de un protector que además de defenderlos y ampararlos, velara por su conversión, extendiera la fe entre ellos y extirpara sus supersticiones e idolatrías. Para ello, era necesaria la reducción, pues sólo de esa forma podrían ser evangelizados y civilizados.⁸

Como es posible observar, la idea anterior nacida en los primeros contactos de los europeos con los naturales de América se encontraba ligada a aquellas que prevalecieron durante la Edad Media, viendo en el indígena a un ser débil, sin dominio ni arbitrio, alejado de Dios y en ese sentido huérfano, por lo tanto necesitado de un ser superior, en este caso el hombre europeo, que no sólo le protegería, sino que le llevaría por el buen camino cristiano. Si bien, la categorización anterior respondió en gran medida a la idea del miserable que se arrastró desde la Edad Media, en realidad respondió también al deseo de dominación por parte del europeo, pues al considerar al indígena incapaz de manejar su dominio y su arbitrio, lo hacía también incapaz de gobernar plenamente sus propios pueblos y tierras; haciendo entonces indispensable la presencia del europeo en dichos espacios.

Las ideas anteriores, generaron un “pacto” y una aparente libertad en el catecúmeno indígena, al respecto Brian P. Owensby propone la idea de que dicho “pacto” no era explícito o directo entre los súbditos indígenas y el monarca español, sino que los primeros se valieron de su condición de súbditos (lo que implicaba cumplir con obligaciones como el pago de tributos) para obtener ciertos beneficios, logrando acceder a herramientas de justicia y obteniendo derechos, como lo era el de gobernar sus propias comunidades. Esta relación, se basaba precisamente, en esa concepción de “miserables” en la que estaban englobados pues, como bien lo indica Owensby, “los tratadistas y la corona reconocieron desde temprano que la dinámica del “Nuevo Mundo” ponía en peligro a los indios, expuestos a los caprichos y la codicia de los encomenderos, los mineros y los hacendados, quienes veían en los “naturales” simples factores de producción”,⁹ de modo que se establecieron elementos legales basados en el derecho español que legaron el cuidado de

⁸ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 263-267.

⁹ Brian Owensby “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglos XVIII”, revista *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, v. 61, n. 1, julio 2011, p. 73.

estos “vulnerables” a la atención especial del rey, creándose entonces esa relación tutelar que les dio la condición de súbditos, de modo que “legalmente, eran vasallos del rey, con los mismos derechos que otros vasallos, [pero] como tutelares se les podía disciplinar para su propio bien y el bien común.”¹⁰

Por lo tanto, durante los primeros años del siglo XVI el deber europeo de proteger a los indios, evangelizarlos y civilizarlos (lo que implicaba “disciplinarlos” si era necesario) se vio reflejado en la creación del título del Protector de Indios, el cual la corona española concedió a los obispos americanos entre 1527 y 1545. Este deber, otorgaba al poder eclesiástico la jurisdicción sobre los indios, transfiriendo a los religiosos la obligación del rey de proteger al miserable.

En este punto, es importante recordar que las reflexiones que realiza Carlos Estenssoro al respecto:

La propia categoría “indio” no es sino una construcción propiamente colonial que no tiene ningún sentido sin la mirada y las relaciones de poder colonizadoras [por lo tanto] la única manera de construir una sociedad colonial es preservando a toda cosa una oposición, una separación entre nativos y colonos pese a que en la realidad, con el paso del tiempo y los mestizajes de todo tipo (culturales y biológicos) que se genera, ello se vuelve totalmente artificial. Es por eso que el Estado colonial convierte el término “indio” en una categoría jurídica, que no conlleva en principio una definición que hoy en día denominaríamos cultural, y garantiza así su perpetuación.¹¹

Teniendo en cuenta estos argumentos, la historia nos demuestra que precisamente, el discurso y categorización del indio como miserable, se mantuvo prácticamente durante todo el periodo colonial, pues era necesario seguir justificando la presencia de los europeos en el “Nuevo Mundo”, de modo que, “la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haberlo hecho, se hubiese arriesgado a tener que abolir la categoría indio (debiéndola

¹⁰ Owensby, *Pacto entre rey lejano...*, p. 72.

¹¹ Juan Carlos, Estenssoro, “El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, Institut Français d’Études Andines, v. 30, n.3, diciembre 2001, p. 456-457.

reemplazar simplemente por la de cristiano) y, en consecuencia, a poner punto final a la situación colonial.”¹²

Una vez pasado el siglo XVI se buscaron nuevos argumentos para perpetuar la evangelización, y al ya no poder aludir a la condición miserable del indio por desconocer la fe, se comenzó a aplicar dicha categoría pero ahora por sus escasas capacidades intelectuales, según se pensaba. Para los europeos existían claras diferencias morales, intelectuales y psicológicas entre cristianos viejos y nuevos, señalando que éstos últimos debían “ser criados como niños de leche y con manjar ligero [...] conforme a su poca capacidad e infancia en la religión cristiana”¹³ Por otro lado, observaremos más adelante que, en una segunda etapa de evangelización, se usó como argumento la “resistencia indígena” para negar a éstos el status de convertidos y de ese modo, continuar categorizándolos como miserables e idólatras. De este modo, “la Iglesia constantemente tuvo que jugar el doble rol de estimular y enseñar la nueva fe, y al mismo tiempo, de construir y reconstruir (y por lo tanto inventar) las fronteras étnicas”¹⁴ permitiendo de una forma u otra que la condición miserable del indio se mantuviera durante todo el periodo colonial.

Por su parte, Caroline Cunill presta atención a un elemento importante dentro de la perpetuación de esta categorización dada a los indios, que escapa un poco del ámbito religioso. La autora explica que a mediados del siglo XVI se comenzaron a destacar ciertos desequilibrios sociales y económicos que hacían difícil, -sino es que imposible- el acceso a la justicia para los indios¹⁵, lo cual contribuyó a que la idea de la protección del miserable pasara del ámbito eclesiástico al real, pues se buscaba ahora “la promulgación de normas y la creación de instituciones por las cuales se pretendía, al menos en teoría, compensar los desequilibrios denunciados y mejorar el acceso indígena a la justicia real” la conclusión a la

¹² Estenssoro, *El simio de dios...*, p.457.

¹³ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 288.

¹⁴ Estenssoro, *El simio de dios...*, p. 458.

¹⁵ Estas reflexiones nacieron del ámbito religioso, su autor, Bartolomé de las Casas, creó este argumento buscando la protección de los indios, aludiendo a que “les Indiens possédaient une culture juridique hispanique faible, voire inexistante, de sorte qu’ils étaient incapables de présenter leur cas devant les tribunaux conformément à la procédure judiciaire en vigueur. De plus, ils ne disposaient pas de moyens économiques suffisants pour payer des avocats qui puissent défendre leurs causes devant les juges” Cunill, *L’indien...*, p. 24. Así, si bien muy probablemente las intenciones de Las Casas eran mantener la jurisdicción y protección de los indios en manos de los religiosos, sus ideas fueron reinterpretadas para transferir dicha jurisdicción al ámbito real.

que llega la autora, en función de este cambio en la interpretación del concepto miserable, recae en que “es innegable que respondiera a intereses políticos y económicos.”¹⁶

Respecto a lo anterior, observamos entonces que “a partir de la segunda mitad del siglo XVI la teoría del indio miserable también fue utilizada por las autoridades civiles con el fin de justificar y afianzar la figura del protector civil”¹⁷ de modo que “la adopción y la interpretación del estatus de persona miserable estuvieron íntimamente ligadas a la cuestión jurisdiccional y, más concretamente, a los conflictos de jurisdicción que constituían el orden político del Antiguo Régimen”¹⁸ demostrando entonces que, de nuevo, todo se reducía a mantener el control y el poder sobre la población natural de América.

Finalmente, alrededor de 1580, después de varios conflictos ideológicos, las autoridades eclesiásticas reconocieron el nuevo orden jurisdiccional admitiendo que “solo el monarca “rey y señor” del reino de las Indias, pero también “patrón y tutor de sus vasallos” podía garantizar la protección de los indios”¹⁹ al respecto, la Corona hizo lo suyo, y Felipe II recordó a los obispos americanos que “incluso si la protección de los pueblos autóctonos atañía al rey y a sus ministros, los prelados conservaban la obligación de defender a los indios como “personas miserables fácilmente heridas y oprimidas en razón de su débil naturaleza”²⁰ Así, la protección de los indios fue legada principalmente a la Corona secundada por los religiosos y fue bajo ese afán de protección que “En todas las disposiciones legales que se dieron para América se ordena amparar, proteger y defender a los indios”²¹ emitiendo innumerables cédulas de protección al indio y amenazando con duros castigos a quien cometiera agravios contra ellos. Ya en el continente americano, los virreyes fueron los herederos de la responsabilidad de protección y de éstos a su vez, la audiencia y los gobernantes. Nacieron también diferentes cargos cuyo principal objetivo era

¹⁶Caroline, Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América Colonial siglo XVI” en *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, año 8, n. 9, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2011, p 236.

¹⁷Cunill, *El indio miserable...*, p.238.

¹⁸“L’adoption et l’interprétation du statut de personne misérable étaient étroitement liées à la question juridictionnelle et, plus précisément, aux conflits de juridiction constitutifs de l’ordre politique d’Ancien Régime” Traducción propia. Cunill, *L’indien...* p. 27.

¹⁹Seul le monarque, “roi et seigneur” du royaume des Indes, mais aussi “patron et tuteur de ses vassaux” pouvait garantir la protection des Indiens” Traducción propia. Cunill, *L’indien...*, p. 29.

²⁰“Même si la protection des populations autochtones incombait au roi et à ses ministres, les prélats conservaient l’obligation de défendre les Indiens comme “personnes miserables facilement injuriées et opprimées en raison de leur faiblesse naturelle”. Traducción propia. Cunill, *L’indien...*, p. 29.

²¹ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 263.

procurar la protección del indio y la extirpación de la idolatría; sin embargo, la realidad llevada a la práctica fue diferente a lo esperado y el objetivo principal, pocas veces se cumplió. Pero no todo podía ser tan malo para los indios, su condición de miserables, además de dejarlos bajo amparo y tutela del europeo, arrancándoles la autonomía y capacidad de autogobernarse y administrar por sí mismos sus recursos, les trajo ciertos privilegios.

Cunill nos recuerda que las primeras menciones a los privilegios de los indios aparecen en la literatura religiosa, escrita por los misioneros, principalmente en los catecismos y manuales.²² Éstas tienen por inicio, una finalidad religiosa, y específicamente, beneficiosa para la evangelización; por ejemplo: se hablaba de la moderación en las penas y castigos aplicadas a los indios, por ser nuevos en la fe, ya que no conocían del todo la doctrina y las cosas cristianas, lo cual para la autora representa una estrategia para facilitar la conversión, de modo que el juez eclesiástico actuaba más como evangelizador que como censor.²³ Asimismo, el III Concilio Mexicano disminuyó el número de sus fiestas de precepto, dejándoles únicamente doce fiestas de guardar y los domingos, mientras que los españoles tenían cuarenta y ocho fiestas movibles además los domingos y fiestas de patronos de catedrales y pueblos; los días de ayuno también les fueron disminuidos y se les exentó de las excomuniones, penas pecuniarias y pago de diezmos, “porque mirado su miseria y teniendo consideración que son nuevos en la fe y como tiernos y flacos con benignidad han de ser tolerados y corregidos.”²⁴

Por otro lado, fuera del ámbito religioso, los privilegios que la condición de miserable daba a los indios, iban desde la posibilidad de buscar justicia en el fuero civil a través de las figuras del protector de indios y del fiscal, quienes los representaban y protegían; hasta acudir al fuero de la iglesia si éstos primeros no les daban la justicia que buscaban. Incluso hubo algunos juristas que indicaban que los jueces no sólo tenían la obligación de defender y amparar a los indios en buena ley de caridad, sino que les recomendaba ser piadosos con ellos debido a la condición de rusticidad y simplicidad en que se encontraban. En el aspecto del matrimonio, les fueron otorgadas también ciertas concesiones que comúnmente no se aceptaban en los españoles, por ejemplo, la posibilidad

²² Cunill, *L'indien...*, p. 31.

²³ Cunill, *L'indien...*, p. 31.

²⁴ Citado en: Castañeda, *La condición miserable...* p. 287.

de que contrajeran matrimonio dentro del tercer y cuarto grado de consanguinidad y de afinidad, así como la opción de que se ratificaran ante la Iglesia los matrimonios ocurridos en la infidelidad²⁵ siempre y cuando ambos cónyuges aceptaran la conversión y por lo tanto el bautismo.²⁶

Con lo anterior, observamos entonces que la condición de subalternidad del indio frente al europeo se mantuvo en función de su caracterización como miserable. Dicho concepto, aunque sufrió cambios con el paso de los años, y se transfirió de la esfera religiosa a la civil, permaneció, pues era una importante forma de justificar la presencia europea en tierras americanas.

El esclavo miserable

En lo que al esclavo respecta, éste podría encajar perfectamente en las definiciones del miserable que predominaron en la Antigüedad y la Edad Media: era un sujeto que había perdido la libertad y, como consecuencia de ello, predominaba en él un estado de tristeza e infelicidad, lo cual incluso hasta la fecha, nos inspira compasión. Fue también neófito y en las más de las ocasiones se consideró que era “corto de entendimiento,” ¿era acaso condición necesaria para considerarlo miserable?, ¿requerían también de protección y amparo? Y en ese sentido, ¿su trato fue igual al que se le dio al indio?

Al igual que ocurrió con el indio, el negro africano fue también considerado inferior al hombre blanco europeo; no obstante, la idea que de él se construyó ya desde el propio siglo XVI giró en torno a que eran flojos, agresivos, crueles, sexualmente viciosos, malévolos, supersticiosos, infieles y de corta inteligencia. A diferencia del indígena poseían pues un carácter poco moldeable, violento y desafiante que los condenaba a la esclavitud como única forma de salvación. Por si fuera poco, sus descendientes, ya fueran esclavos o libres aún cargaban con este estereotipo y, por lo tanto, su trato y condición jurídica y religiosa continuaban siendo muy similares.²⁷

Ya en el ámbito colonial, la condición miserable del esclavo estuvo, al igual que muchas otras cosas, supeditada al caso indígena, y muy ligada al ámbito religioso, más exactamente a su desconocimiento de la fe cristiana, como lo observaremos en los

²⁵ “Infidelidad” en este contexto refiere a antes de ser cristianos.

²⁶ Castañeda, *La condición miserable...*, p. 319.

²⁷ Magdalena Díaz Hernández, *Salvajes, pobres y miserables en Veracruz (1787-1825). Desde la intendencia hasta la independencia: ¿camino hacia la ciudadanía?* Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, p. 34.

siguientes dos ejemplos. El primero perteneciente al III Concilio Provincial Mexicano, el cual: “biendo la multitud de gente ruda y destituida de remedio que ay en estos reynos [buscó] aplicar todos los medios que se an podido allar para que los niños, esclavos e yndios y las demás personas de poca capacidad sean instruidas en la doctrina cristiana y que no perescan de hambre por falta de sustento espiritual...”²⁸ Mientras que el segundo responde a la visión del jesuita Jerónimo Ramírez, quien trabajaba con negros bozales procedentes de Angola, Congo y Guinea, y se refería a ellos como “rudos e incapaces” a quienes era necesario adoctrinar e “inmediatamente cortarlos de las selvas de su gentilismo. Los cuales como eran de tres a cuatro mil cada año, y con el hambre, desnudez, y otras incomodidades que pasavan en la estrechez de un navio llegavan muchos enfermos, y perecían algunos sin confesión y Bautismo.”²⁹ Si bien en estos casos no se menciona explícitamente la palabra miserable, si se mencionan las características de éste, como es el caso de ser de “poca capacidad”, “rudos”, “incapaces”, “gentiles”, necesitados de la fe y doctrina cristiana.

Por otro lado, el fraile capuchino Epifanio de Moirans, quien residió en Cuba durante el siglo XVII aludió a la protección del esclavo en los ámbitos religioso, político y jurídico, indicando que “dichos negros y sus originarios, no solamente quanto cristianos son libres, sino también en su gentilico estado”³⁰ y en ese sentido aludió a su condición de miserables como principal motivo de su defensa: “siendo así que según Tomas de Aquino, la virtud de la justicia no puede hallarse respecto de sí, si encaminada hacia otros; como dichos pobres se hallan solos sin defensor, asistentes, ni abogados.”³¹

Observamos así, que el negro esclavizado poseía varios elementos para ser considerado miserable, y que de hecho así se le consideró, pues si bien había perdido la libertad, lo que era en parte objeto de conmiseración y en parte objeto de desprecio, vivía también en un estado de gentilidad y desconocimiento de Dios, con poco entendimiento, rudo e incapaz, y, por todo ello, expuesto a las injusticias, desposeído de sus derechos y por lo tanto, al igual que el indio, necesitado de adoctrinamiento y protección.

²⁸ Citado en: Magdalena Díaz Hernández, “La identidad de los esclavos negros como miserables en Nueva España: Discursos y acciones (Siglos XVI-XVIII),” en Aurelia Martín Casares (coord.), *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Granada, Universidad de Granada., 2014, p. 45.

²⁹ Díaz, *La identidad de los esclavos...*, p. 48.

³⁰ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 48.

³¹ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 49.

Hemos visto entonces que en el caso del negro esclavizado, su condición miserable llevó, por un lado a justificar la pérdida de su libertad, pero, por el otro, esta pérdida de libertad lo hizo más débil y susceptible de padecer mayores injusticias, lo que acrecentó su estado de miserable. Se vio envuelto entonces en un círculo sin fin del que incluso para sus descendientes sería complicado salir. No obstante, el imaginario que en torno a él se había construido y que lo había llevado a perder la libertad en primer lugar, impidió que a éste se le diera un trato de miserable similar al del indio, que pese a ser inferior e incapaz era libre, pues para él la única opción era la esclavitud debido a su carácter fiero y rebelde, ya que se veía a la esclavización como una forma de domar sus salvajes instintos y de acercarlo al camino correcto de la fe cristiana. De nuevo entonces, su condición de miserable, que, aunque presentaba ciertas diferencias frente a la del indio, era también justificación y medio para su esclavización y el dominio que de él harían los europeos. Bien nos lo indica Magdalena Díaz: “En definitiva, cada sociedad alberga en su seno a salvajes como instrumento para construir identidad frente a los que tienen una cultura diferente, que legitima la dominación”³²

Pero al igual que ocurrió en el caso indígena, la condición de miserable estaba íntimamente ligada a la necesidad de amparo y protección, en ese sentido los negros esclavizados no fueron excepción. Ya en *Las Siete Partidas* de Alfonso X, existía cierta protección hacia los esclavos entre las que destacaban “el derecho a la vida y la integridad personal y el derecho a la protección de la justicia por la crueldad del amo.”³³ Existió incluso en el siglo XV, en el reino de Valencia, la figura del procurador de miserables quien velaba por la protección de estos individuos. Posteriormente, ya con el encuentro de América los reyes católicos nombraron juez de los esclavos al negro Juan de Valladolid; sin embargo este cargo aparentemente desapareció con el mismo individuo, pues no existen registros de que alguien más ocupara el puesto.³⁴

Con el tiempo, surgieron, al igual que en el caso indígena, innumerables códigos y cédulas encaminados a la protección del negro de entre las que podemos destacar la Real cédula de 1789 sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos,³⁵ la cual entre otras

³² Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 37.

³³ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 11.

³⁴ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 48.

³⁵ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 209.

cosas “enumeraba los deberes del amo en relación al vestido, alimentación y cuidado de sus esclavos, incluidos los viejos y los enfermos.”³⁶ Destaca en ella, la obligación de los amos de velar por la integridad espiritual de los esclavos “instruyéndolos en la doctrina cristiana mediante los sacramentos necesarios y la práctica de la oración a diario.”³⁷ Observamos entonces, que el ámbito de la evangelización permeaba incluso en el aspecto de la protección del miserable, convirtiéndose en un punto fundamental de su condición.

A diferencia del indígena, el esclavo, pese a también ser miserable no fue acreedor de forma explícita al tipo de privilegios que se le dieron al primero, pues éste último había perdido la libertad y como tal quedaba bajo cargo y jurisdicción de su amo, quien básicamente podía hacer con él lo que quisiera, desobedeciendo el contenido de las cédulas de protección. Sin embargo, el esclavo, mostrando que podía ser muchas cosas, pero jamás “corto de inteligencia”, supo usar los elementos de protección que su condición de miserable le brindaba para hacerse de ciertos privilegios e incluso buscar la libertad.

Magdalena Díaz, quien ha estudiado este tema a profundidad, señala que existen varios casos en que los esclavos supieron manipular el discurso político, religioso y filosófico que los ponía en una sociedad como miserables para obtener ciertos beneficios. Tal fue el caso del esclavo Toribio González, quien afirmaba que su ama, en testamento, le había otorgado la libertad en caso de que su viudo le diera un mal trato. El esclavo acudió entonces a la Real Audiencia alegando que el viudo de su ama le había tratado mal y su defensa fue presentada como “causa tan pía, como esta de la libertad [...] otro si digo que de conocimiento desta causa pertenece a la Real Audiencia por notorio caso de Corte por ser mi parte persona miserable y notoriamente pobre.”³⁸

Como ese caso, existió el de otros esclavos que acudieron a la justicia eclesiástica para denunciar los malos tratos de sus amos, pues recordemos que la Iglesia, al igual que la corona, buscaba el amparo “de estos pobres miserables” En ese sentido, no faltaron los esclavos que además de recurrir al lenguaje del amparo y la miseria hicieron uso de elementos religiosos para buscar ser alejados del estereotipo del negro altanero y violento, como fue el caso de un grupo de esclavos que pedían su libertad bajo el discurso de que: “nosotros como pobres desbalidos no tenemos más anparo que es dios, reiterando nosotros

³⁶ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 209

³⁷ Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 209.

³⁸ Citado en: Díaz, *Salvajes, pobres y miserables...*, p. 53.

nuestra súplica por nuestra señora del Rosario, del Pilar, de Saragosa y toda dicha Corte...»³⁹

Hubo incluso casos, en que los esclavos realizaban comisiones con los párrocos en las que solicitaban la libertad o por lo menos cambiar de amos.⁴⁰ Todo lo anterior, nos indica no sólo la forma en que los esclavos se apropiaron de su identidad como miserables, sino también el importante papel que jugaba la figura de la iglesia dentro de la concepción del negro como miserable, y junto a ella, la idea de la evangelización, pues era la necesidad de ésta una de las justificaciones para esclavizarlo, y al mismo tiempo, una vez evangelizado, el esclavo se supo hacer valer de los elementos aprendidos en la doctrina para su propio beneficio.

Vemos entonces que la caracterización de miserable se aplicó tanto a esclavos como a indígenas y se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial en las diferentes colonias de Hispanoamérica, pues era una forma útil de mantenerlos subordinados al hombre europeo en todos los sentidos, y en función de ello justificar las empresas de conquista y colonización. En este ámbito, el aspecto religioso jugó también un papel importante, ya que la falta de adoctrinamiento en un inicio, y posteriormente la condición de ser “nuevos en la fe” reforzaba la condición miserable de estos individuos y justificaba aún más su necesidad de amparo y protección por parte de Dios y de la Corona a través de la figura de los diferentes colonizadores y evangelizadores llegados a América. Claro está que en ese sentido, les fueron otorgados también ciertos privilegios que, además de ahondar más en su condición de miserables, marcaban importantes diferencias sociales, políticas, religiosas y culturales en relación a otros grupos sociales, que se verían reflejadas en lo que sería la vida cotidiana de indígenas y negros esclavizados dentro de las sociedades coloniales.

*

Antes de continuar, es importante destacar que la jerarquización de las sociedades y la categoría de miserable, no se limitaba al espacio colonial, si bien era una de las principales justificaciones del mismo. De hecho, los colonos europeos llegados a América procedían de sociedades de Antiguo Régimen caracterizadas principalmente por la

³⁹ Escrito de los esclavos al virrey. Citado en: Magdalena Díaz Hernández, “Esclavos y la imagen de la justicia paternalista del rey y del virrey en el Veracruz colonial” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (sitio web), Mondes Américains, 2015, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68121> (consulta: 26 de julio de 2021).

⁴⁰ Díaz, *Esclavos y la imagen de la justicia...*

presencia de jerarquías sociales; por su parte, tanto las culturas indígenas, como las africanas también tenían un cesgo de jerarquías y diferenciaciones sociales, en ese sentido, Caroline Cunill nos recuerda que, pese a que la corona reconoció la capacidad política de los indios previa a la conquista y mantuvo las figuras de ciertas autoridades indígenas, que evidenciaban diferencias sociales, en principio “el concepto de persona miserable no se aplicaba a las relaciones entre indios, pero sí a las interacciones entre indios y españoles ya que eran asimétricas: los españoles tenían en general más poder y dinero que los indios, asimismo, conocían mejor el sistema de normas y valores hispánicos que, se suponía, eran desconocidos para la mayoría de los indios”⁴¹

Habiendo apuntado este matiz en nuestra tesis, es importante recordar que la finalidad de este trabajo es demostrar cómo, a través de la religión, y particularmente del uso de catecismos y doctrinas como herramientas de evangelización, se contribuyó a la formación de una idea de inferioridad del catecúmeno indígena y el esclavo frente al europeo.

Lo que sabemos de la evangelización

Aludiendo a la condición miserable de negros e indígenas, su evangelización fue uno de los principales objetivos que persiguieron las empresas de conquista y colonización, pues aunque había ciertas diferencias, ambos grupos por ser miserables estaban necesitados del conocimiento de Dios, quien los ampararía como padre.

En relación a la evangelización de Nueva España, numerosos estudios e investigaciones existen. Al respecto, podemos mencionar para comenzar a Robert Ricard⁴², quien presentó una de las primeras investigaciones acerca del tema. Ésta resulta ser bastante completa en el sentido de que presenta de forma detallada cómo fue la llegada de los primeros religiosos a Nueva España, seguida del arribo de las diversas órdenes religiosas y narrando las peripecias y altibajos a los que se enfrentaron aquellos primeros evangelizadores. Ricard acuñó el concepto “Conquista espiritual” para referirse a este

⁴¹“Le concept de personne misérable ne s’appliquait pas aux relations entre Indiens, mais aux interactions entre Indiens et Espagnols car elles étaient asymétriques: les Espagnols avaient en général plus de pouvoir et d’argent que les Indiens et ils connaissaient mieux le système de normes et de valeurs hispaniques que la majorité des Indiens était supposée mal connaître”Traducción propia. Cunill. *L’indien...*, p. 26.

⁴² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed. traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 439 p.

proceso de evangelización; no obstante observamos en su obra que dicha propuesta atribuye la transmisión del cristianismo y la fundación de la Iglesia en México principalmente al trabajo de los frailes pertenecientes a las diferentes órdenes religiosas cuyas faenas constituyen uno de los puntos principales de su obra, de esa forma, sus fuentes de análisis se reducen a documentos emanados de la iglesia, los frailes, las autoridades y las élites coloniales, dejando de lado la perspectiva indígena y viendo en éstos a simples receptores del mensaje cristiano, mientras que el evangelizador es el ente triunfal que extrae la idolatría de los indígenas y la sustituye por la fe cristiana.

La obra de Ricard fue una de las más completas e influyentes de su tiempo. Un poco sobre la misma línea nace la obra de Christian Duverger, *La Conversión de los indios de la Nueva España*, la cual de forma similar a como lo hace Ricard presenta también una perspectiva general de los dichos y hechos de los evangelizadores desde su llegada a Nueva España, pasando por los acontecimientos que propiciaron la llegada de las órdenes mendicantes al “Nuevo Continente”, su distribución en territorio novohispano y los diferentes métodos que desarrollaron para llevar a cabo la evangelización. Aquí “los frailes se hacen también lingüistas, historiadores, profesores”⁴³ y es través de sus observaciones de la forma de vida indígena que van introduciendo de una forma más “natural” y menos violenta la religión cristiana en la cultura de los naturales.

Bajo esta perspectiva han surgido varios trabajos más que presentan de forma general lo que fue la llegada del cristianismo a los indígenas de Nueva España desde el punto de vista misionero, ejemplo de ello es la obra *La evangelización de Mesoamérica*⁴⁴ de Antonio Rubial, la cual ofrece de forma resumida y concreta información contenida en otras obras referentes al tema; su tesis principal es que, en los territorios de Mesoamérica, la religión cristiana fue impuesta sobre la estructura de las culturas prehispánicas, presentando entonces información acerca de las misiones y los frailes misioneros, las órdenes a las que pertenecían, los métodos de evangelización, el culto a los santos y, brevemente, algunos de los problemas de comunicación que conllevó este proceso,

⁴³ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España con el contexto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Traducción de Victoria G. de Vela, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA, 1990, 151 p.

⁴⁴ Antonio Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, 63 p.

dedicando un pequeño apartado a los textos de evangelización escritos en lenguas indígenas.

Es innegable el aporte de estas obras al estudio de la evangelización en Nueva España, pues nos permiten conocer los pormenores del proceso desde su gesta en la península ibérica, así como los detalles de la llegada y distribución de las órdenes, los métodos ideados para facilitar la comunicación y por lo tanto la transmisión del mensaje cristiano y otros elementos puntuales como la impartición de los sacramentos o el desarrollo de cofradías y hospitales. No obstante, como hemos dicho, dichas obras no nos permiten conocer, con el mismo lujo de detalle, la perspectiva y agencia indígena en dicho proceso, de hecho, en ellas el misionero europeo es en su mayoría el único agente transmisor del cristianismo, mientras que la figura del indígena se reduce a un mero ente pasivo y receptor del mensaje.

Atendiendo a esta problemática, nacen desde una perspectiva diferente, investigaciones como la de James Lockhart⁴⁵, tal vez pionera en el tema, la cual se inclina por el estudio de la evangelización, entre otros fenómenos sociales, a partir de fuentes en lenguas indígenas, analizando desde un punto de vista histórico, pero también lingüístico, la manera en que las ideas y conceptos cristianos eran introducidos en la lengua náhuatl y, a través de ella, en la cosmovisión de los indígenas, mostrando la forma en que éstos adaptaron y adoptaron los conceptos cristianos en su vida cotidiana.

A partir de aquí, nacen desde esa misma perspectiva obras como la de Louise M. Burkhart,⁴⁶ la cual explora uno de los elementos de la interacción cristiana-nahua, a saber: el intento de introducir en la ideología nahua la moral cristiana, particularmente el concepto de pecado, basándose en registros etnográficos y textos doctrinales escritos en náhuatl. Este estudio da especial importancia al uso de la retórica en náhuatl debido a su capacidad de persuasión.

⁴⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Traducción de Roberto Ramón Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p.

⁴⁶ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona, 1989, 242 p.

De forma más específica, pero siguiendo la misma línea, surgen obras como las de Daniele Dehouve⁴⁷ y Mark K. Christensen⁴⁸, la primera continuando con el análisis de las obras en náhuatl, realiza un estudio de la evangelización a partir de los *exempla*, examinando cómo éstos se adaptaron al contexto indígena, así como la posible forma en que fueron interpretados por esta comunidad en función de su propia cosmovisión. Mientras que el segundo, centrado en el estudio de las doctrinas y catecismos de evangelización, analiza la manera en que el mensaje cristiano se diversificó a partir de la creación de numerosos textos religiosos, proceso en el que tuvieron especial agencia los diferentes grupos indígenas involucrados en la elaboración de dichos textos.

Con la perspectiva indígena del proceso que nos brindan estas últimas obras, resulta una visión más amplia y profunda de lo que fue la evangelización; no obstante, como podemos ver, la mayoría de las obras aquí presentadas centran su atención en el siglo XVI, pues fue el momento del primer contacto y de la llegada del cristianismo a Nueva España, mientras que, aquellas que se aventuran en siglos más tardíos como lo fueron el XVII y XVIII, abarcan problemáticas muy concretas, como los casos citados anteriormente que se basan particularmente en un análisis lingüístico y conceptual de algunos documentos específicos. Como consecuencia, se tiene casi un total desconocimiento de las nuevas problemáticas y procesos llevados a cabo en el marco de la evangelización durante siglos más tardíos como fueron el XVII y aún más el XVIII.

En relación a lo anterior únicamente existen algunos trabajos en los que, pese a no ser su principal objetivo, se plantea la posibilidad de una segunda etapa de evangelización dada en el siglo XVIII, la cual presentó problemáticas diferentes a las del siglo XVI, entre las que destacan la supervivencia de ritos y creencias prehispánicas, el sincretismo religioso o la existencia de espacios alejados de las urbes a los que el mensaje cristiano aún no llegaba. Ejemplo de estos trabajos es la obra de Sonia Corcuera *Del amor al temor*,⁴⁹ en cuyas páginas aborda apenas de forma sucinta dicha problemática, indicando que para el siglo XVIII coincidieron en territorio novohispano dos etapas de catequesis indígena, una

⁴⁷ Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, trad. de Josefina Anaya, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010, 379 p.

⁴⁸ Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. California, Stanford University, 2013, 318 p.

⁴⁹ Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España, (1555-1771)*, (formato digital), México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

alejada de la capital y cuyo espíritu era equiparable al esfuerzo misionero de los primeros años de la conquista, y otra en la zona central más poblada donde, al menos en teoría, la población ya era cristiana.

Por otro lado, Serge Gruzinski⁵⁰ propone el concepto “segunda aculturación” frente a esta problemática, el cual se caracteriza por un ataque a las culturas indígenas coloniales nacidas como resultado del sincretismo religioso español-indígena; comenta Gruzinski que dicho ataque buscaba romper con la primera iglesia novohispana, pues respondía a una ruptura con la religiosidad barroca y una aceptación del nuevo pensamiento ilustrado. En este caso, si bien el autor alude a ciertos cambios en la religiosidad indígena y por lo tanto a una parte de lo que fue el proceso evangelizador durante el siglo XVIII, su tesis principal gira en torno a los cambios en pensamiento y mentalidad que impactaron dichos procesos religioso-culturales.

Por su parte, Dorothy Tanck de Estrada se acerca también a este proceso en sus obras *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*⁵¹ y “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México en el siglo XVIII”⁵² en la primera, centra su atención principalmente en el aspecto educativo hacia los indios y los cambios que éste sufrió en función de las diferentes políticas implementadas, abarcando aspectos como la respuesta y resistencia indígena frente al mencionado proceso, los métodos de enseñanza para la alfabetización y la castellanización, y por supuesto la evangelización al interior de estas escuelas. En la segunda obra, Tanck sigue la línea de la primera, estudiando principalmente los conflictos políticos en torno a la castellanización de la población indígena y la consecuencia que ello tuvo para la enseñanza de la doctrina en castellano, los cuales recaían principalmente en la resistencia indígena que se oponía a hablar el castellano, aunque lo conocieran, pues consideraban que se trataba de una imposición (como efectivamente lo era): “Ordenar la enseñanza del castellano precisamente

⁵⁰ Serge Gruzinski, “La ”segunda aculturación”: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800),” *Estudios De Historia Novohispana*, v. 8, n. 008, 1985, DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24486922E.1985.008.3288](https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1985.008.3288) (consulta: 26 de julio de 2021)

⁵¹ Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México 1999, 665p.

⁵² Dorothy Tanck de Estrada, “Castellanización, política y escuelas de indiso en el arzobispado de México a mediados del siglos XVIII,” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. 38, n.4, abril-junio 1989, pp. 701-742.

como parte de la enseñanza de la doctrina cristiana probablemente era un error táctico ya que los indios estaban renuentes a usar una lengua extraña para temas religiosos, ‘enseñando la experiencia, que por letrado que sea un indios, ni dice las oraciones ni se confiesa en castellano’⁵³ Como observamos, la autora, al igual que los investigadores citados anteriormente, centra su atención en temas distintos a la evangelización, si bien, en algún punto tiene relación con esta problemática, su objetivo fundamental no recae en ella.

Lo anterior, pone de manifiesto que, si bien existen obras que ya han hablado del problema de la evangelización en el siglo XVIII, es necesario ahondar más en su estudio, a lo largo de todo el periodo colonial e inclusive después, evidenciando la continuidad, cambios y adaptaciones que éste tuvo a lo largo de los siglos.

Es necesario recordar, aproximándonos a los fines de nuestra propia investigación, que en América los indígenas no fueron los únicos individuos “idólatras” o “paganos” necesitados de enseñanza cristiana; como se mencionó anteriormente, los miles de africanos llegados al “Nuevo Continente” en condición de esclavos, así como sus descendientes que también tuvieron dicha condición, precisaban asimismo de un adoctrinamiento en lo que a enseñanza de la fe refiere, no obstante, en comparación a las investigaciones acerca de la evangelización indígena, los estudios sobre evangelización a esclavos africanos son escasos.

Hasta hace algunos años, era incluso posible afirmar que las investigaciones sobre evangelización a esclavos africanos en América eran prácticamente nulas, pues al respecto sólo conocíamos este tema a partir de estudios que abarcaban otras temáticas y problemáticas. Por mencionar algunos, podemos hablar de la obra de Eduardo Torres Cuevas *Presencia y ausencia de la Compañía de Jesús en Cuba*,⁵⁴ como su nombre lo indica, a partir de un estudio sobre los pormenores de la Compañía de Jesús en Cuba, la obra presenta de forma sucinta algunos datos de lo que éste grupo de religiosos aportó a la población esclava de ese espacio en el aspecto de evangelización; no obstante, los datos que ofrece, son pocos. Por otro lado, los trabajos referentes a cofradías de población negra en Hispanoamérica también ofrecen algunos datos acerca de la evangelización de estos

⁵³ Tanck de Estrada, *Castellanización...*, p. 717.

⁵⁴ Edelberto Leiva y Eduardo Torres Cuevas, “Presencia y Ausencia de la Compañía de Jesús en Cuba” en José Andrés-Gallego (coord.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2011, 245 p.

individuos, aunque de igual manera, éstos son sucintos, debido a que el objetivo de dichas investigaciones no es propiamente estudiar esa evangelización.⁵⁵

Existen también otros trabajos⁵⁶ que ahondan en la relación específica que hubo entre los diferentes grupos de religiosos y la población negra, en estos casos, dichas investigaciones nos acercan, por un lado, a la perspectiva religiosa en torno a los africanos y la esclavitud, evidenciando los argumentos religiosos existentes en la época, los cuales justificaban la esclavización; por otro lado, estos trabajos nos permiten conocer el trato que los diferentes grupos religiosos daban a estos individuos, ofreciéndonos así, algunos datos sobre lo que pudo haber sido la evangelización a esta población; pero igualmente esta información es escasa.

Hasta hace algunos años, entre los pocos trabajos existentes dedicados específicamente a la evangelización de población africana en América podíamos encontrar los artículos de Enriqueta Vila Vilar⁵⁷ y Alberto Gutiérrez,⁵⁸ los cuales ofrecen una perspectiva muy general acerca del tema. Otras investigaciones abarcan el tema

⁵⁵ Algunos trabajos referentes a cofradías de población negra son: Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, *Las cofradías de negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII*, (sitio web) Convenio de Información y Documentación sobre África, Universidad Complutense de Madrid, 2008, <http://www.africafundacion.org/?article2293> (consulta: 26 de julio de 2021).

Cristina Verónica Masferrer León, “Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)” en revista *Cuicuilco*, núm. 51, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 83-103. Jozet Alfredo Álvarez Fierro, *La cofradía de la Coronación de Cristo Nuestro Señor y San Benito de Palermo en la Ciudad de México durante el siglo XVII*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 125 p. Estela Roselló Soberón, *La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 111 p.

⁵⁶ Sobre la relación entre los grupos religiosos y la población negra en América, destacan los trabajos de Ildelfonso Gutiérrez Azopardo: “Los franciscanos y los negros en el S. XVII” en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVII)*, Madrid, Editorial DEIMOS, 1989, p.593-619; “La Iglesia y los negros”, en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XVI-XIX*, Madrid, España, Biblioteca de Autores Cristianos, v. I, 1992, p. 321-337. Jean-Pierre Tardieu, *L’Église et les Noirs au Pérou XVIe et XVIIe siècles*, 2 tomos, París, Université de la Réunion, Éditions L’Harmattan, 1993, 1035 p. José Luis Sáez, *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: una historia de tres siglos*, Santo Domingo, República Dominicana, Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 1994, 621 p. Julieta Pineda Alillo, *Esclavos de origen africano en las haciendas jesuitas del Colegio de Tepotzotlán y de la Hacienda de Xochimancas del Colegio de San Pedro y San Pablo, Siglo XVII*, Tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 179 p.

⁵⁷ Enriqueta Vila Vilar, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano” en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coord.), *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, España, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, p. 189-206.

⁵⁸ Alberto Gutiérrez, “La evangelización de los esclavos negros en Latinoamérica” en Enrique de la Lama Cereceda (coord.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 2001, p. 603-614.

centrándose en las figuras de Alonso de Sandoval y Pedro Claver,⁵⁹ cuya labor de evangelización entre esta población fue destacada; estos trabajos, como su nombre lo indican se centran en la vida de éstos personajes, en el tiempo y espacio en que desarrollaron sus faenas, analizando su obra escrita –en el caso del primero- o bien la labor que desarrolló y las consecuencias que pudo tener entre la población de ese espacio, -en el caso del segundo-. Como estos, hay otros trabajos centrados en espacios muy específicos, como lo son los artículos *Los jesuitas en Cartagena de Indias y la Evangelización de africanos. Una aproximación* de Andrea Guerrero⁶⁰ y *Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay* de Jean Pierre Tardieu.⁶¹ Todos estos trabajos poseen ya la característica de acercarnos de forma más directa al tema de la evangelización de la población africana en América, pese a que la información que brindan es aún muy general o centrada en espacios muy específicos.

Fue hasta años recientes que vieron la luz dos investigaciones bastante completas en lo que al tema de la evangelización en población negra supone, la primera de éstas fue la tesis doctoral de Andrea Guerrero Mosquera, misma que lleva por título *De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*.⁶² Como su nombre lo indica, dicho trabajo analiza la evangelización de africanos en el Reino de Nueva Granada en relación con los puertos africanos en el Atlántico, de esta forma, la investigación parte desde un análisis de las

⁵⁹ Por mencionar algunos podemos hablar de: Paola Vargas Arana, “Pedro Claver y la labor de evangelización en cartagena de indias (siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el nuevo mundo” en *Revista de História*, Universidade de São Paulo, n. 55, 2006, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022045004> (consulta: 26 de julio de 2021). Manuel M. Marzal, “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopia salute*”, en Sandra Negro Túa y Manuel M. Marzal (coord.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuíticas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 19-41. Mónica Viviana González, *Alonso de Sandoval, S.J. y la esclavitud: Análisis de su obra De Instauranda Aethiopia Salute*, Tesis de Magíster, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2015, 173 p. Andrea Guerrero Mosquera, “Alonso de Sandoval: un tratadista de Cartagena de indias” en Cuaderno de bitácora *El Caribe: Epicentro de la América Bicentenario III*, Fundación Carolina Colombia, 2012, p. 14-22.

⁶⁰ Andrea Guerrero Mosquera, “Los jesuitas en Cartagena de Indias y la evangelización de africanos. Una aproximación” en *Montalbán: Revista de Humanidades y Educación*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, n. 52, 2018, p. 4-27.

⁶¹ Jean Pierre Tardieu, “Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay” en *Anuario de estudios americanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 62, n.1, 2005, <https://doi.org/10.3989/aeamer.2005.v62.i1.71> (consulta: 27 de julio de 2021).

⁶² Paola Andrea Guerrero Mosquera, *De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*, Tesis para optar por el grado de doctora en humanidades, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, 404p.

culturas africanas a las que pertenecían los individuos llegados a América, estudia la llegada del cristianismo al continente negro y la forma en que éste se trasladó, junto con los esclavos, al “Nuevo Continente”, desembocando en un estudio de la evangelización en el reino de Nueva Granada centrado en el puerto de Cartagena de Indias; pasando por una revisión en torno a la documentación que nació acerca del tema, la impartición de sacramentos (principalmente el bautizo), el desarrollo de herramientas escritas de evangelización, el uso de intérpretes, entre otras cosas.

Por otro lado, la tesis doctoral de Julieta Pineda Alillo, *El vivir cristianamente: adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767*⁶³ hace lo propio para el virreinato de la Nueva España, en este caso, la investigación parte del debate teológico existente sobre la salvación de los africanos y la justificación de su esclavización y pasa por un análisis de la evangelización de esclavos por parte de la Compañía de Jesús centrándose principalmente en 2 ámbitos: aquellos que pertenecían a la misma compañía y los que eran ajenos a ellos, para finalmente desembocar en un estudio acerca de las congregaciones marianas de negros.

Los trabajos descritos anteriormente, resultan ser bastante completos y por lo tanto, abren el camino para el estudio de la evangelización de africanos y afrodescendientes en las colonias hispánicas. Es necesario destacar que ambos estudios utilizan como principales fuentes documentos emanados de la Compañía de Jesús, entre los que se encuentran crónicas, cartas anuas, epístolas, memoriales e instrucciones. Al respecto y como pudimos notar anteriormente, la mayoría de los pocos estudios existentes en torno a la evangelización de africanos apuntan a la Compañía de Jesús como principales evangelizadores, seguidos apenas por los capuchinos y en menor medida por los franciscanos. Lo anterior no quiere decir que hayan sido los jesuitas el único grupo que desarrolló labor de catequesis con esta población, pero sí que mostraron mayor interés en ellos y por lo tanto fueron quienes más se ocuparon de dicha empresa. Es necesario ahondar en las investigaciones de este tema para conocer cuál fue la participación de otros religiosos en el quehacer con africanos y afrodescendientes.

⁶³ Julieta Pineda Alillo, *El vivir cristianamente: Adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572,1767*, tesis para optar por el grado de doctora en Historia, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos, 2020, 396p.

Como es posible apreciar, existen hasta la fecha varios trabajos referentes a la evangelización de población negra en la América española; no obstante, estos son aún muy pocos y, en su mayoría, brindan información escasa y muy general, dando como resultado un total desconocimiento del tema en ciertos espacios -como Centroamérica y el Caribe Insular- o en otras temporalidades, como lo fueron los primeros años del siglo XVI cuando comenzó el arribo de africanos a “Nuevo Mundo”. En conclusión, tenemos ya una ventana abierta para asomarnos a conocer el proceso de evangelización de la población africana en América, pero faltan aún muchas cosas que indagar y muchos documentos por explorar. Esperamos que éste trabajo sea uno de tantos que nos permita conocer un poco más sobre este interesante e importante proceso.

Lo que aportaremos al estudio de la evangelización.

Teniendo en cuenta lo que la historiografía ha dicho en torno al tema de la evangelización, la presente investigación pretende explorar dos momentos de este proceso que han sido poco estudiados. Nos centraremos por un lado en el tardío siglo XVIII, analizando el proceso evangelizador llevado a cabo en este momento, el cual, pese a haber iniciado aproximadamente dos siglos antes, seguía vigente y jugaba un papel importante en la integración del indígena a la sociedad colonial de Nueva España y en la formación de su identidad al interior de la misma. Por otro lado, intentaremos asomarnos al tema escasamente estudiado de la evangelización de los esclavos bozales en Cuba durante el mismo siglo, observando cómo ésta jugó un papel similar al del caso indígena en la integración del negro en la sociedad colonial cubana. En ambos casos, nos centraremos en la visión de “miserable” que se tenía de los dos grupos estudiados.

A lo largo de esta investigación, utilizaremos el término “bozal” que figura en una de nuestras fuentes primarias, apegándonos a la definición que ofrece el *Diccionario de la Real Academia Española*, a saber: “Dicho de un esclavo negro: Que estaba recién sacado de su país”.⁶⁴ Dicha definición será complementada con los conceptos presentados por el *Diccionario de Autoridades*, el cual agrega que, por un lado, “se toma por nuevo y principiante en alguna facultad ò arte: y assimismo por el que apenas tiene conocimiento práctico, y experiencia en alguna materia ò negocio”.⁶⁵ Por otro lado, el diccionario

⁶⁴Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española* [sitio web] <http://dle.rae.es/>

⁶⁵Real Academia Española *Diccionario de Autoridades*, Tomo 1, 1726, [sitio web] <http://web.frl.es/DA.html>

también expresa “El inculto, y que está por desbastar y pulir. Es epithéto que ordinariamente se dá à los Negros, en especiál quando están recien venidos de sus tierras: y se aplica tambien à los rústicos. Es lo contráριο de Ladino”.⁶⁶ Concluyendo, al usar el término “bozal” nos referiremos a individuos llegados directamente de África, que no poseen conocimiento de la cultura occidental y por lo tanto son considerados incultos y “rústicos”.

Asimismo, estaremos también utilizando el término “catecúmeno” el cual etimológicamente procede del latín cristiano *catechumenus*, tomado del griego *κατηχούμενος* que significa “el que es adoctrinado o instruido de viva voz, aquel sobre el que se hace resonar una voz o doctrina”⁶⁷ así, su definición según el *Diccionario de la Real Academia Española* lo define como “Persona que se está instruyendo en la doctrina y misterios de la fe católica, con el fin de recibir el bautismo.”⁶⁸ De esa forma, entenderemos al catecúmeno como la persona o grupo de individuos que están siendo adoctrinados en la fe católica sin tener previo conocimiento de ella, los cuales en este trabajo son principalmente los indígenas nahuas de Nueva España y los negros bozales en Cuba.

Para realizar nuestra labor, haremos uso de catecismos y doctrinas de evangelización, ya que su contenido nos permitirá acercarnos a las problemáticas a las que se enfrentaron los evangelizadores y a la forma en que intentaron resolverlas. De igual manera, estas fuentes nos permiten apreciar ciertos elementos socioculturales que permeaban en la ideología de la época, posibilitándonos observar no sólo la visión que se tenía de ambos tipos de individuos y en función de ello el lugar que debían ocupar en la sociedad, sino también el importante papel que jugaba la enseñanza de la religión en la formación de una nueva identidad que los integraría al nuevo contexto social del que formarían parte, y finalmente, los métodos de evangelización que se emplearon para ambos grupos partiendo de su categorización de “miserables”. Cabe destacar además, que el empleo de catecismos y doctrinas de evangelización como principales fuentes, posibilita encontrar elementos de comparación similares debido a la estructura y contenido que caracterizaba a estos documentos.

⁶⁶ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*...

⁶⁷ *Diccionario etimológico castellano* en línea, [sitio web] <http://etimologias.dechile.net/>

⁶⁸ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*...

En función de lo anterior, las fuentes a partir de las cuales realizaremos nuestra investigación son tres. Primeramente, el *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*⁶⁹ escrito por Ignacio Paredes y publicado en 1758 y que se trata de una traducción al náhuatl de la obra de Jerónimo de Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*.⁷⁰ Ésta última fue escrita en castellano y publicada por primera vez en España en 1591, constituye así nuestra segunda fuente de análisis. La comparación del catecismo de Paredes con su prototipo, la doctrina de Ripalda, nos permitirá conocer los cambios que él primero hizo a la obra para adaptarlos a su público, posibilitándonos conocer las diferencias sociales que se percibían existentes entre europeos e indígenas novohispanos del siglos XVIII.

Por otro lado, nuestra tercera fuente es la *Doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*,⁷¹ escrita en La Habana Cuba por el presbítero Nicolás Duque de Estrada y cuya primera edición data de 1797. Dicha doctrina, junto a la obra de Alonso de Sandoval,⁷² se considera una de las principales fuentes para acercarnos al tema de la evangelización de esclavos en América. Muy probablemente única en su género, esta doctrina es uno de los pocos documentos nacidos para evangelizar a esta población y escrita en español que ha llegado a nuestras manos prácticamente íntegra, pues, si bien sabemos que existen o existieron otros catecismos de este género, muy pocos han llegado a nosotros.

De esta obra, haremos uso de la edición de 1989 hecha por Javier Laviña, ya que por el momento, es la única a la que hemos podido acceder, pues el manuscrito original se encuentra en el Archivo Nacional de Cuba. Por su parte, del *Catecismo y exposición breve de la doctrina Christiana* utilizaremos la primera edición de 1758, impresa en México en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana. Finalmente, al tener el *Catecismo de la Doctrina Cristiana* de Ripalda un considerable número de ediciones, hemos optado por utilizar la de 1754, por ser, al igual que la anterior, impresa en México y en fechas cercanas a ella. Sumado a ello, estaremos haciendo uso también de otras doctrinas de evangelización,

⁶⁹ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, 142p.

⁷⁰ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, 125p.

⁷¹ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, 128p.

⁷² Alonso de Sandoval, *De Instauranda Æthiopum salute*, 2 tomos, Madrid, 1647.

principalmente bilingües, cuyo contenido nos permitirá ahondar y reforzar el análisis de nuestras fuentes principales.

El objetivo al realizar esta investigación recae en contribuir, a partir del análisis de estos documentos, al estudio de la evangelización durante el siglo XVIII de los grupos considerados “miserables,” identificando, a través de la comparación de los documentos, el papel que la Iglesia jugó en la determinación del papel que indígenas y africanos desempeñarían en la sociedad colonial de la época y la forma en que éstos asimilaban las nuevas enseñanzas para así conformar una nueva identidad, basada en la religión, que determinaría su posición y forma de vida en la sociedad colonial a la que se estaban integrando.

Al elaborar esta investigación, sostenemos la hipótesis de que, por un lado, el proceso de evangelización conllevaba intereses que iban más allá de dar a conocer la doctrina, pues además jugaba un papel importante en la conformación de los roles de cada uno de los individuos y grupos que integraban la sociedad colonial, particularmente aquellos categorizados como “miserables”. Por otra parte, a partir del análisis realizado a los diferentes documentos que sirven como base para esta investigación, se busca demostrar que aunque indígenas y africanos eran considerados “miserables” y, por lo tanto, grupos similares e inferiores al resto de la sociedad –razón por la cual aparentemente las formas de evangelizarlos debían ser similares-, en el fondo esto no era así, sino que existían diferencias particulares tanto en la forma de concebirllos, como en el lugar que debían ocupar en la sociedad, lo cual se refleja en el contenido de las doctrinas y los métodos empleados en su evangelización.

Preocupada por el estudio de la evangelización ofrecida a individuos indígenas y africanos, agrupados por las élites coloniales bajo los términos de “rudos” y “miserables”, la presente investigación partirá de un análisis en torno a los antecedentes de la evangelización tanto de indígenas nahuas como de esclavos africanos (capítulo 1). Lo que nos permitirá situarnos en el contexto de acción de nuestras principales fuentes, a partir de aquí, haciendo uso de éstas últimas procederemos a su estudio, el cual nos permitirá perseguir nuestros objetivos.

Para realizar el análisis de nuestras fuentes, se hará uso principalmente del método comparativo, el cual consistirá, en primera instancia, en describir detalladamente las obras

objeto de estudio, analizando por un lado a sus creadores y, por el otro, a las doctrinas en sí mismas, prestando especial atención a las razones que suscitaron su creación, el público al que estaban dirigidas y su contenido general (capítulo 2). Posteriormente, y continuando con el método comparativo, se analizará el contenido de los documentos, poniendo especial atención a los siguientes tópicos: el lenguaje utilizado en el documento, las ideas referentes al lugar que cada individuo ocupaba dentro de la sociedad, los temas abarcados por cada doctrina y los métodos de evangelización utilizados (capítulos 3 y 4). Para lo anterior, se realizará un análisis de la traducción al náhuatl realizada por Ignacio Paredes en su obra *Catecismo y exposición breve de la doctrina Christiana* a partir del *Catecismo de la Doctrina Cristiana* de Gerónimo de Ripalda partiendo de una traducción propia, de nuevo al español, de algunos pasajes de la primera obra.⁷³ Lo anterior, nos ayudará a comprender la forma en que Paredes adaptó su obra en función de su catecúmeno, permitiéndonos ver las diferencias entre cómo concebía a éste último y el público al que se dirigía Ripalda.

Finalmente, el resultado del análisis comparativo se verá plasmado a través de los diferentes apartados que conforman los capítulos tres y cuatro, en los que se analizarán ciertos temas específicos de las doctrinas con el propósito de evidenciar cuál era la función que jugaba la enseñanza de estos temas al momento de determinar el papel del catecúmeno “miserable” y en función de ello llevar a cabo la construcción de la sociedad colonial.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro trabajo se irá presentando en pares, de modo que en cada apartado de los capítulos 3 y 4, encontraremos primero el estudio y análisis de los temas referentes a los indígenas nahuas y posteriormente a los esclavos africanos, lo que permitirá la comparación, cuyo resultado se contrastará al final de cada uno a modo de conclusión.

En resumen, en el primer capítulo encontraremos los antecedentes de la evangelización de nahuas y esclavos, que, cómo se mencionó, nos ayudarán a centrarnos en el contexto en que nacen nuestras fuentes. Posteriormente, en el segundo capítulo nos concentraremos en la presentación y descripción detallada de las doctrinas que fungen como nuestras fuentes principales, para continuar con su análisis en el capítulo tres, el cual constituye el núcleo de nuestra investigación, pues en él presentaremos los temas doctrinales que nos llevarán a corroborar nuestra hipótesis. Finalmente, encontraremos un

⁷³ Elaborada en colaboración y gracias al valioso apoyo de mi asesora la Dra. Berenice Alcántara Rojas.

cuarto capítulo en el que se analizan temas complementarios relacionados con los temas analizados en el capítulo anterior, como son la importancia del acto de la penitencia y la idea del infierno como formas de ejercer control y corrección social, y el análisis de los métodos de evangelización propuestos en las doctrinas, mismos que evidencian las diferencias concebidas entre indígenas y esclavos.

CAPÍTULO 1

LA CATEQUESIS ENTRE “INDIOS” Y “NEGROS” EN EL SIGLO XVIII: ALGUNOS ANTECEDENTES

La evangelización en Nueva España

Hablar de evangelización en América resulta un tema largo y complejo, pues además de que su estudio ha sido susceptible de diversas interpretaciones a lo largo del tiempo, dentro de su contexto, fue quizás uno de los elementos más importantes, ya que fungía como la principal justificación de las empresas de conquista y colonización. En este caso, hemos dividido al estudio de la evangelización en América en dos etapas, cuya división es estrictamente temporal, las cuales resultan de utilidad para los fines que esta investigación persigue. De forma general, la primera etapa abarca desde los últimos años del siglo XV y gran parte del XVI, centrándose en los primeros intentos de evangelización y estudiando cómo fue que se llevó a cabo la creación de diferentes herramientas y estrategias para realizar esta labor, basadas en el estudio y observación de las comunidades a las que se dirigían. Al centrarse en los primeros años de conquista, esta primera etapa se reduce geográficamente a las zonas centrales de la Nueva España donde arribaron los primeros evangelizadores miembros de distintas órdenes mendicantes.

Por su parte, la segunda etapa de evangelización resulta ser más compleja, la misma se centra en los siglos XVII y XVIII principalmente, y estudia, por un lado, la manera en que asimilaron y ejercieron la religión cristiana aquellos indígenas que habían sido convertidos durante la primera etapa de evangelización en el Altiplano central, estudiando también, las razones por las cuales la iglesia les negó la reproducción y reconocimiento de ciertas prácticas del cristianismo para poder mantener su categoría de miserables. Por otro lado, pero aún dentro de esta temporalidad, veremos cómo al mismo tiempo los pobladores de las zonas aledañas apenas estaban teniendo sus primeros acercamientos al cristianismo, similares a los que vivieron los indígenas del centro durante la primera etapa de evangelización. De modo que esta segunda etapa estará centrada a nivel geográfico en prácticamente todo el territorio novohispano, y abarcará dos diferentes estrategias de evangelización.

Primera etapa de evangelización: De idólatras a neófitos.

El antecedente de las labores de evangelización en América podemos encontrarlo en 1493 con la bula *Inter Caetera* dada por el papa Alejandro VI, la cual señalaba entre otras cosas que la conversión de los indios de las nuevas tierras era no sólo un deber moral, sino también una obligación jurídica.⁷⁴ El contenido de este documento no era desconocido para Hernán Cortés, personaje bastante conocido durante la conquista del actual territorio mexicano y cuyas acciones son el primer antecedente de la evangelización en Nueva España.

Si bien es evidente que las primeras intenciones de Cortés al llegar al actual México no eran precisamente evangelizar a la población sí llevó a cabo algunas labores que fueron las iniciadoras de esta empresa. Para comenzar, es necesario apuntar que entre el séquito de Cortés se encontraban dos religiosos, los cuales lo acompañaban desde Cuba, estos eran el padre Díaz, quien era un cura secular originario de Cuba, y Bartolomé de Olmedo, fraile de la Orden de la Merced y capellán de Cortés.⁷⁵ La presencia de estos hombres fue importante en el transcurso de la conquista militar, pues pronunciaron los primeros sermones en los diferentes espacios por los que pasaron en su camino al centro de México y bautizaron a algunos individuos considerados de importancia en el proceso de conquista. Entre éstos podemos destacar a caciques y gobernantes de diversos pueblos, cuyo bautismo era visto como señal de aceptación de la nueva religión e incluso de sumisión frente a los europeos. También se llevaron a cabo bautismos de personajes de menor relevancia política con quienes los españoles convivían constantemente, ejemplo de ello fueron las mujeres que fueron entregadas a los españoles, entre las que se contaba la famosa “Malinche”.⁷⁶ Por otro lado, con la ayuda de estos religiosos se erigieron pequeños altares y cruces a lo largo del camino por tierras indígenas, los cuales fueron siempre colocados al interior de un templo indígena, estrategia que después sería utilizada para reemplazar por completo las religiones precolombinas por el cristianismo europeo.⁷⁷ Podemos notar que si bien, las acciones

⁷⁴ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España con el contexto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Traducción de Victoria G. de Vela, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1990, p. 14.

⁷⁵ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 14.

⁷⁶ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2a edición, Traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 63.

⁷⁷ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 20.

mencionadas anteriormente no son propiamente consideradas como labores de evangelización, sí fungieron como un primer acercamiento a la misma, pues la verdadera labor de evangelización inició una vez consumada la conquista militar.

Con la derrota de la Triple Alianza por parte de las fuerzas de Hernán Cortés y sus aliados indígenas, lo cual le aseguraba las nuevas tierras, -las cuales puso a disposición del rey con el nombre de Nueva España-, Cortés recordando quizás el contenido de aquella bula dada en 1493, insistió en sus cartas de relación en la necesidad de enviar hombres de bien para procurar la salvación de los indios de la nueva región conquistada: “La manera que a mí, en este caso, me parece que se debe tener, es que vuestra majestad mande que vengan a estas partes muchas personas religiosas [...] y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes [...] y pues que tanto en esto va, y la principal intención de vuestra majestad es y debe ser que estas gentes se conviertan, y los que acá en su real nombre residimos la debemos seguir, y como cristianos tener de ellos especial cuidado...”⁷⁸

Si bien esta insistencia de Cortés se dio una vez consumada la conquista de Tenochtitlán, es decir en 1524, tiempo antes ya se habían comenzado a hacer diferentes movimientos en Europa para que se autorizara una misión de evangelización a las nuevas tierras a las que llegó Cortés. Largo e incluso tedioso resultaría describir toda la labor que se realizó en Europa desde 1521 para comenzar la evangelización formal en Nueva España, en su lugar, diremos que estos esfuerzos desembocaron en la llegada, en agosto de 1523, de un primer grupo de franciscanos integrado por 3 individuos provenientes de Flandes, entre los que destaca el conocido Fray Pedro de Gante. Este pequeño grupo fue el iniciador formal las labores de evangelización en Nueva España: se instalaron en Texcoco, aprendieron el náhuatl que era la lengua de los naturales y tuvieron oportunidad de convivir con ellos, dándose así una idea del tipo de “idolatrías” a las que se enfrentaban e ideando estrategias para vencerlas.⁷⁹ De esta forma abrieron paso a la primera misión de doce franciscanos que llegó aproximadamente un año más tarde.

Como es de imaginarse, el número doce no era azaroso, la misión estaba integrada por este número exacto de individuos al venir emulando a los famosos doce apóstoles de Jesús. Los doce desembarcaron en el puerto de San Juan de Ulúa un 13 de mayo de 1524,

⁷⁸ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Vigésimocuarta edición, México, Porrúa, 2013, p. 257.

⁷⁹ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 31.

apenas unos meses antes de que Cortés escribiera su cuarta carta de relación. Desde Veracruz, recorrieron a pie el largo camino hasta el centro de la Nueva España y una vez ahí comenzó propiamente su labor.

Se tiene al 2 de julio de 1524 como fecha del acto fundador del trabajo institucional de los franciscanos, que fue cuando comenzó la organización y logística para las labores de evangelización.⁸⁰ Comenzaron así su distribución por el valle de México, consagrando en esta ciudad la primera iglesia de la Nueva España y trasladándose posteriormente hacia las regiones de Puebla, Tlaxcala y sus alrededores, dicha distribución parecía ser complicada para un grupo tan pequeño de hombres, sin embargo y por fortuna, a inicios de 1525 arribó a Nueva España un segundo grupo de franciscanos, los cuales se distribuyeron entre Cuernavaca y Tzintzuntzan, tierra perteneciente a los tarascos. A partir de este momento continuarán llegando grupos ya sea escasos o numerosos de religiosos, por ejemplo en 1528 el obispo Zumárraga llegó con un grupo pequeño y 10 años después, en 1538 arribó otro grupo mucho más numeroso de franciscanos.⁸¹ Al mismo tiempo, comenzaron a criarse, ya en Nueva España, algunos religiosos cuya condición de haber crecido en estas tierras les ofrecía grandes ventajas que se verán más adelante, por el momento, sólo diremos que un ejemplo muy claro de esto fue el conocido Alonso de Molina.

De esta forma, el número de religiosos en Nueva España comenzó a crecer gradual y considerablemente. Claro es que los franciscanos no fueron los únicos en llegar, pues resaltó también la labor de los dominicos, agustinos y algunos años más tarde, los hermanos de la compañía de Jesús, sin embargo, los franciscanos, por haber sido los primeros en aventurarse a las tierras nuevas, tuvieron la libertad de instalarse en los espacios que les resultaron más amenos en cuanto a clima, terreno e incluso hostilidad de la población. Éstos se distribuyeron y edificaron conventos principalmente entorno al centro de la Nueva España en poblados como Tlalnepantla, Xochimilco, Otumba, Toluca y Zempoala, por mencionar algunos; extendiéndose también por los actuales estados de Puebla, Hidalgo y Michoacán, llegando así a Nueva Galicia y sus alrededores. Incluso, más tarde, hacia mediados del siglo XVI algunas misiones franciscanas se extendieron hasta

⁸⁰Duverger, *La conversion de los indios...*, p.131.

⁸¹Duverger, *La conversion de los indios...*, p.132.

Durango y Zacatecas en el norte y en el sur hacia América central, llegando a los actuales estados de Chiapas, Yucatán e incluso Guatemala.⁸²

Los hermanos dominicos fueron la segunda orden religiosa en arribar a Nueva España, apenas un par de años después de los hermanos menores, es decir, en 1526. El primer grupo de dominicos llegado a Nueva España estaba asimismo constituido por doce individuos y aunque ciertas zonas ya estaban ocupadas o en aras de ser ocupadas por los franciscanos, los dominicos tuvieron también cierto margen para ocupar tierras y llevar a cabo su labor de evangelización. Éstos compartieron con los hermanos menores ciertas zonas del centro y valle de México, así como de Puebla y Morelos, edificando conventos en los pueblos de Oaxtepec, Chimalhuacán-Chalco, Coyoacán, Azcapotzalco y Amecameca entre otras. Llegaron también a tierras más áridas, como la Mixteca oaxaqueña, la región zapoteca y la provincia de Chiapas.⁸³

Mayores problemas encontraron los agustinos para instalarse en tierras amenas, pues arribaron a territorio novohispano exactamente 10 años después que los franciscanos, es decir, en 1533. Su número era menor al de las órdenes anteriores, pues tan sólo el primer grupo llegado constaba de siete individuos, seguido por otro de seis que llegó hasta dos años después.⁸⁴ Si bien para este momento muchas zonas estaban ya ocupadas por los hermanos menores y los predicadores, existían aún muchos espacios a los que la palabra de Dios aún no había llegado, fue en estas zonas donde se instalaron los agustinos. Al respecto, Robert Ricard distingue 3 direcciones hacia las que se dirigió esta orden de religiosos, indicando en primer lugar, un avance meridional con una distribución hacia el actual estado de Guerrero, pasando por algunas partes de Morelos y Puebla. En segundo lugar, un avance septentrional entre los otomíes de los actuales estados de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz y por último, se indica un tercer avance hacia occidente, donde compartirían el actual estado de Michoacán con la orden de frailes menores.⁸⁵

Finalmente, resta hablar de un último grupo de religiosos, quienes aunque llegaron varios años más tarde a Nueva España y como consecuencia, se instalaron inicialmente en zonas bastante alejadas e inhóspitas del territorio, cobran gran importancia para el

⁸² Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 115-117 y Duverger, *La conversion de los indios...*, p. 136.

⁸³ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 118-120.

⁸⁴ Duverger, *La conversion de los indios...*, p. 137.

⁸⁵ Ricard, *La conquista espiritual...* p. 121.

desarrollo de esta tesis, se trata de los miembros de la Compañía de Jesús, llamados también Jesuitas.

Oficialmente fundada en 1540 por la bula papal *Regimini militantes ecclesias* de Paulo III, la Compañía de Jesús fue una orden religiosa de tardío nacimiento, no obstante lo anterior, su expansión por toda la orbe durante sus primeros años de existencia fue sorprendente. La razón de tal expansión se debió en gran parte, a la finalidad con la que fue creada. Ignacio de Loyola, su fundador, especificó en las constituciones de la orden los deberes de los miembros de la Compañía, entre éstos resaltaba para fines de la evangelización la obligación de “predicar, confesar y usar los demás medios que pudiere con la divina gracia, para ayudar a las ánimas...”⁸⁶ teniendo a esta premisa como uno de sus principales propósitos, los jesuitas –que fue el nombre que se dio a los integrantes de esta orden- se caracterizaron, incluso desde algunos años antes de su fundación, por una entrega absoluta a la labor docente enfocada en la enseñanza de la religión cristiana para llevar así una correcta vida espiritual.

Debido a lo anterior, con la colonización del “Nuevo Mundo”, las demandas para que los hermanos de la Compañía de Jesús arribaran a diversos territorios fueron en aumento, y por supuesto Nueva España no fue la excepción. Desde 1554 el provincial de la orden de San Francisco solicitó al rey el envío de jesuitas para que sirvieran como apoyo en las labores de conversión y evangelización.⁸⁷ Si bien el voto de obediencia al papa que regía a los jesuitas los convertía en un instrumento de dominio político a favor de Roma dejando así de lado a los reyes, el mismo Felipe II expidió en 1571 una real cédula en la que aprobaba la salida del primer grupo de jesuitas hacia Nueva España con la orden explícita de que: “se plante y funde dicha orden [...] por el bien común que dello redundará en la conversión y doctrina de los dichos indios”⁸⁸ Así, en función de lo anterior, se nombró fundador y primer provincial al padre Pedro Sánchez, quien llegó acompañado de otros quince jesuitas y tres hermanos estudiantes teólogos.

⁸⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989, p. 13.

⁸⁷ En la carta de fray Juan de Sn. Fco. se lee explícitamente: “Tenemos noticias de una nueva institución que hay de la Compañía de Jesús, y viviendo como nos dicen que viven, tendríamos por acertado que [...] enviase a estas partes algunos de ellos, porque más caso hacemos de la virtud que del hábito y como vamos todos a un fin, va poco que los caminos sean diferentes” Citado en la obra de Pilar Gonzalbo A. *La educación popular...* p. 15.

⁸⁸ Gonzalbo, *La educación popular...*, p. 17.

Los hijos de Loyola desembarcaron en el puerto de San Juan de Ulúa un 9 de septiembre de 1572 y llegaron a la capital el día 28 del mismo mes. Una vez aquí, encontraron en Don Alonso de Villaseca a uno de sus principales benefactores quien les otorgó un terreno de gran amplitud en el cual fundaron su principal colegio: El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, a partir de ahí, comenzaron a arribar más grupos de jesuitas e inició la expansión de la Compañía a lo largo de todo el territorio.

La tardía llegada de los jesuitas y la anterior expansión de las misiones llegadas previamente, provocó que se extendieran principalmente hacia la zona del norte, cristianizando casi en su totalidad los actuales estados de Nayarit, Durango, Chihuahua, parte de Sinaloa, Sonora y la península de Baja California. Sobre los habitantes de estas regiones, el padre Decorme indica que, a diferencia de los pobladores del centro, éstos “estaban distribuidos en centenares de tribus pequeñas, enemigas entre sí y de estado social que se escalonaba desde el indio Xiximí, cazador, desnudo y antropófago, hasta el Opata agricultor, sedentario, pacífico y medio civilizado.”⁸⁹ Si bien, los jesuitas no fueron los únicos que se enfrentaron a este tipo de población, muy probablemente si padecieron en mayor medida los obstáculos que ésta representaba para la evangelización, los cuales veremos a continuación.

Una vez instalados en el respectivo territorio que les fue asignado, los misioneros integrantes de diversas órdenes comenzaron su labor de evangelización. La misma inició, -sobre todo para los franciscanos que arribaron más tempranamente- analizando y notando los problemas a los que se enfrentaban. En primer lugar, es necesario señalar, que no todos los indígenas estaban gustosos por la llegada de los misioneros y menos aún interesados en abandonar sus antiguas creencias para sustituirlas por la fe cristiana. La resistencia fue así un gran obstáculo al que se enfrentaron los religiosos europeos, sobre todo los que fueron relegados a las zonas del norte, en donde en algunos casos incluso resultaron asesinados por los pobladores naturales. Christian Duverger indica que este espíritu de resistencia prevaleció hasta el año de 1529⁹⁰ refiriéndose específicamente al Altiplano central, sin embargo, en otras regiones, la resistencia prevaleció, como veremos, varias décadas más. Por otro lado, Duverger indica también que pese al constante espíritu de resistencia “Los

⁸⁹ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, Tomo II, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1941, p. VII.

⁹⁰ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 124.

primeros misioneros obtuvieron rápidamente importantes victorias, en particular por medio de la conversión de ciertos jefes tradicionales.”⁹¹ Podemos notar así que a pesar de todo, desde el inicio hubo varios grupos de indígenas que aceptaron sin hostilidades la entrada de los misioneros e incluso la nueva religión. Una investigación más a fondo nos permitiría saber si esta aceptación era auténtica o si se trataba una estrategia diplomática o en general no tenía algún significado relevante para los gobernantes nativos de la región, por el momento diremos que esta aceptación facilitó solo en cierta medida el trabajo de los misioneros, ya que se toparon entonces con el problema del politeísmo.

Es bien sabido que las religiones mesoamericanas, al igual que muchas religiones antiguas, poseían la característica de ser politeístas, esto es, la creencia en diferentes deidades. Teniendo en cuenta esta premisa, desde la llegada de Cortés y con la edificación de los pequeños templos que éste levantó con ayuda de los hombres y religiosos que lo acompañaban, se hizo evidente el problema antes mencionado: para los naturales de esta tierra, el dios cristiano no era un dios único y verdadero, si no que era un dios entre tantos otros que conocían, como bien lo mencionaba lamentándose, fray Toribio Motolinía: “...y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos ahora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno [...]”⁹²

Ante estos problemas, se hizo entonces necesario idear diferentes estrategias, herramientas y métodos que permitieran a los nuevos en la fe comprender de forma correcta la verdadera religión cristiana. Dichas estrategias y herramientas nacieron en función de los problemas mencionados anteriormente, pero principalmente, se fundaron en uno de los más grandes obstáculos a los que se enfrentaron los misioneros, es decir, la diversidad lingüística.

Es importante recordar que durante el periodo en que se instalaron las primeras misiones de religiosos, el territorio de Nueva España estaba integrado por diferentes grupos de población, los cuales aunque compartían ciertas características entre sí, poseían la principal diferencia de hablar lenguas distintas. Así, mientras la población del centro

⁹¹ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 124.

⁹² Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Novena Edición, México, Porrúa, 2014, p. 29.

hablaba náhuatl, hacia el oeste del país los misioneros se encontraron con lenguas como el purépecha, hacia el sur y oeste abundaban las lenguas mixteca, maya y zoque, entre otras, las cuales eran bastante diferentes al tarahumara hablado en las regiones del norte. Frente a tal situación “los misioneros supieron advertir [...] que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva. Vieron también que era el medio eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón.”⁹³

Fue en función de estas premisas que los misioneros se dieron a la tarea inicial de aprender la lengua de los pobladores a los cuales iban a evangelizar, naciendo así un numeroso grupo de religiosos lingüistas, algunos tan importantes que sus obras se siguen utilizando hoy en día. De entre estos podemos distinguir a fray Alonso de Molina, a quien ya hemos mencionado con anterioridad. Este personaje a pesar de haber nacido en España, llegó a Nueva España a muy temprana edad; sobre su biografía, Christian Duverger menciona que era hijo de una viuda española y fue confiado desde muy joven a los primeros religiosos llegados al territorio.⁹⁴ Su temprana llegada a estas tierras y por lo tanto su relación con los naturales de la misma así como con los religiosos, propiciaron que aprendiera rápidamente el náhuatl convirtiéndose en uno de los primeros misioneros nahuatlato de la Nueva España. Alonso de Molina es un ejemplo de los religiosos que fueron criados ya en el “Nuevo Mundo” y que se unieron a las órdenes religiosas presentes en el continente, aumentando así su número de integrantes; su condición bilingüe le ofrecía varias ventajas y elementos para evangelizar de forma más efectiva.

Es importante destacar que si bien, diferentes religiosos se dedicaron al estudio de varias de las lenguas indígenas de Nueva España en estos primeros años, en su mayoría promovieron principalmente el estudio y aprendizaje del náhuatl, pues desde este primer momento lo consideraron una lengua culta, lo que impulsó su estudio y promoción en mayor medida frente a otras lenguas, al grado que, “en el transcurso del siglo XVI se extendió como lengua general entre los indígenas del virreinato novohispano”⁹⁵ y como

⁹³ Ricard, *La conquista espiritual...* p. 94.

⁹⁴ Duverger, *La conversión de los indios...* p. 134.

⁹⁵ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en María del Pilar Martínez y Francisco Javier Cervantes (coord.) *Expresiones y estrategias. La iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 303.

veremos más adelante, en años posteriores fue inclusive utilizada para separar a la policía de la barbarie, ésta última representada por los hablantes de otras lenguas como el otomí.

Una vez aprendidas las lenguas nativas, los religiosos, con la ayuda de informantes y colaboradores indígenas, dotaron a algunas de una escritura alfabética basada en el alfabeto latino y se dispusieron a llevar a cabo una labor de traducción del mensaje cristiano. Dicha labor de traducción, sin embargo, conllevó diferentes conflictos, algunos de los cuales veremos brevemente reflejados en esta tesis, por mencionar algunos podemos hablar de las diferencias conceptuales y de interpretación que existían en función de una cosmovisión específica, lo que desembocaba en la dificultad e incluso imposibilidad de traducir ciertos términos y nociones. Frente a esta situación los religiosos se valieron de diferentes estrategias de traducción que facilitarían la comprensión del mensaje, una de estas fue escribir la palabra en su idioma original, es decir en castellano o latín y acompañarla de una palabra en lengua indígena cuyo significado fuera equivalente, para que de esta forma, dichos términos se sintieran más familiares a la población y no como algo extranjero y ajeno a ellos. Esto forma parte de lo que Brígida von Mentz denomina “náhuatl de doctrina,” el cual a grandes rasgos fue una adaptación lingüística al contexto histórico que nos referimos y que consistía, de forma general, en un náhuatl que contenía conceptos cristianos, palabras en castellano y la creación de nuevos términos.⁹⁶ Veremos que incluso hasta el siglo XVIII será común encontrar textos religiosos con términos de significados similares que se acompañan en ambas lenguas, tal es el caso, por ejemplo, de “Teotl-Dios” o “Yolia-Anima.”

A partir de este trabajo de interpretación y traducción, fue como se comenzaron a idear los diferentes métodos de evangelización, éstos tuvieron sus diferencias entre las diferentes órdenes, pero en esencia eran muy similares. De éstos, nombraremos en primer lugar a las obras escritas. Dichas obras contenían en su mayoría temas o mensajes religiosos destinados a la evangelización, aunque hubo muchas otras que servían como apoyo para el aprendizaje de las lenguas por parte de los misioneros. Con esta última finalidad nacen las *artes*, que era el nombre que se daba a las gramáticas, y cuya estructura fue tomada del latín en diversos casos, si bien, se observaron también algunas diferencias y

⁹⁶Referido en: Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 301.

peculiaridades.⁹⁷ Nacieron también en esta época los *vocabularios*, equivalentes a los actuales diccionarios, entre los que podemos distinguir el famoso vocabulario de Molina. Por otro lado, entre las obras nacidas para evangelizar, que fueron las más numerosas, encontramos entre otros, a los sermonarios, los confesionarios, los devocionarios y por supuesto, las doctrinas o catecismos, los cuales constituyen el objeto de análisis en esta tesis.

Estas doctrinas y catecismos, además de las otras obras escritas para la evangelización, tenían la finalidad de presentar el mensaje cristiano de una forma sencilla y comprensible para el catecúmeno, para lo cual en muchas ocasiones se optó por traducir el mensaje a las lenguas indígenas o por presentarlo de forma bilingüe, cumpliendo así la doble función de enseñar el castellano y a la vez evangelizar.

Referente a las obras escritas que hemos mencionado, Thomas Smith las agrupa en una triología catequística, la cual está conformada por la doctrina, el arte y el vocabulario, cuya función es doble: enseñar la doctrina cristiana a la vez que se sistematiza el conocimiento de las lenguas indígenas; al respecto, el mismo autor sugiere que “las doctrinas pudieron haber servido como un corpus que los frailes tomaron en cuenta al elaborar las artes y los vocabularios. Esto implica que se partió de las exigencias doctrinales y éstas fueron determinantes en el establecimiento del léxico básico de los idiomas indígenas; además entre las diversas necesidades comunicativas, se priorizó atender las vinculadas a las cuestiones espirituales.”⁹⁸

En función de lo anterior, observamos cómo el nacimiento de las doctrinas escritas en lenguas indígenas cumplió varias funciones importantes no sólo en lo referente a la evangelización, sino también al aprendizaje de lenguas, por si esto fuera poco, se presentó además, como lo veremos, como un intento de solución para la evangelización de ciertas zonas aisladas, pues debemos recordar que la distribución de las diferentes órdenes religiosas a lo largo del territorio novohispano era en términos generales desigual, pues aunque el número de religiosos iba en aumento, Robert Ricard nos recuerda que varios de ellos no podían participar de manera activa en el ministerio, ya sea porque fueran legos, novicios o porque su edad y enfermedades se los impedían, por otro lado, algunas órdenes

⁹⁷Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 302.

⁹⁸Referido en: Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 300-301.

aceptaban la dirección de terrenos tan inmensos que no podrían atender del todo, o contrario a esto, en ocasiones se acumulaban en las regiones donde la vida era más amena y fácil, esto sumado al índice de mortandad de los religiosos en estas tierras hacía que existieran aún muchos espacios a los que la palabra de Dios no había llegado, sobre todo aquellas en donde el terreno, el clima y la población resultaban ser más hostiles.⁹⁹

En función de estas complicaciones, y con el paso de los años, una vez que varios grupos de indígenas aprendieron a leer, las *doctrinas* comenzaron a imprimirse en un número elevado, convirtiéndose así en una herramienta útil para la transmisión del mensaje cristiano, pues permitían que se conociera más sobre la religión sin necesidad de la intermediación de un religioso, de esa forma sólo era necesario que algunos individuos aprendieran a leer para así poder comprender los contenidos de la doctrina y explicarlos a sus compañeros. Si bien esta fue una buena estrategia para solucionar el problema que prácticamente persistió durante todo el periodo colonial, presentó también otros problemas que dieron a lugar a diferentes “catolicismos.”¹⁰⁰

Conforme los años pasaron y los religiosos se fueron instalando en el territorio y conociendo a su población, comenzaron a idear otros métodos, además de las doctrinas, que les facilitaron llevar a cabo su labor de evangelización. Uno de éstos, como hemos adelantado en el párrafo anterior, fue enseñar a leer y escribir a ciertos sectores de la población indígena. Durante los primeros años de evangelización y con la edificación de los primeros conventos, los frailes recibían a los niños hijos de la nobleza indígena para enseñarles los primeros rudimentos de la religión cristiana, así mismo comenzaron a formarlos en la lectura y escritura; si bien al inicio muchos nobles se resistieron a entregar a sus hijos principales entregando en su lugar a algún otro de sus hijos, o bien, a los hijos de sus sirvientes, Motolinia menciona que con el paso del tiempo éstos suplicaron que recibieran a los primogénitos, pues en los conventos adquirirían habilidades que más adelante les permitirían ser buenos gobernantes.¹⁰¹

⁹⁹ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 126.

¹⁰⁰ Mark Z. Christensen sostiene la tesis de que la creación de un gran número de textos de evangelización en distintas lenguas dio lugar a una diversificación del lenguaje católico, provocando a su vez el nacimiento de diferentes “catolicismos,” dentro de los cuales la población indígena tuvo una gran agencia. Véase: Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. California, Stanford University, 2013, 318 p.

¹⁰¹ Duverger, *La conversion de los indios...*, p. 121-122.

Fueron estos niños los que comenzaron introduciendo los ideales de la iglesia cristiana en la población adulta, al mismo tiempo que ayudaban a los religiosos a aprender y comprender sus propias lenguas autóctonas. Con el paso de los años los misioneros incorporaron a sus escuelas a todos los niños de las comunidades, dividiéndolos en dos grupos para su enseñanza: uno conformado por los hijos de la “gente baja” los cuales después de escuchar misa, se reunían en los atrios de los templos para aprender el catecismo; y el otro conformado por los hijos de los principales, quienes vivían como internos en las escuelas anexas a los conventos.¹⁰²

Con el tiempo los niños que iban creciendo y demostrando dominar los contenidos de las doctrinas se convertían en instructores de otros niños más pequeños, así como de sus propias familias y de otros indios, además de fungir como intérpretes y repetir los sermones de los misioneros. Éstos fueron considerados como apóstoles. En ese sentido, esta estrategia fue quizás una de las más útiles para comenzar a llevar a cabo la evangelización, aunque por supuesto, hubo algunas excepciones en las que no se obtuvieron los beneficios esperados, pues se conoce el caso de algunos jóvenes catequistas que aprovecharon la confianza y autoridad recibida para obtener beneficios propios y sembrar el desorden, mientras que otros fueron asesinados por su propia población o incluso por sus propios padres al intentar hacerlos renunciar a la idolatría. Estos últimos fueron considerados mártires.

Otros de los métodos de los que se valieron los evangelizadores para transmitir el mensaje cristiano fue introducirlo dentro de las prácticas indígenas, entre las que destacaban las danzas o cantos. Así, por ejemplo, se crearon cantos de contenido cristiano pero utilizando lenguas, conceptos e instrumentos indígenas, tal es el caso del canto “para el día de San Andrés apóstol”, contenido en la famosa *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún, en cuyo texto se “equiparó al santo con un tipo de guerrero muy importante en las milicias nahuas, [optando del mismo modo] por la recuperación, sin cuestionamientos o acotaciones, de imágenes y valores nativos, de la “guerra sagrada.”¹⁰³ Dichas danzas y música se realizaban en las festividades religiosas, como el día de *Corpus*

¹⁰² Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 151.

¹⁰³ Berenice Alcántara Rojas, “El canto-baile nahua del siglo XVI: Espacio de evangelización y subversión”, en Andrés Ciudad Ruiz (coord.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2010, p. 386.

Christi o la semana santa, las cuales se acompañaron además de un “despliegue de vistosas procesiones decoradas con arcos y tapetes de flores, estandartes de plumas, copal, luminarias, disfraces y papeles de colores [que fueron] de los medios más utilizados para atraer la atención de los fieles.”¹⁰⁴

Las fiestas y danzas fueron acompañadas de imágenes similares a las de los grabados europeos pintadas en lienzos de tela, ayudando así a reforzar las explicaciones con el elemento visual y fungiendo también de gran apoyo en los casos en los que se desconocían las lenguas de los naturales. Una función similar a la de las imágenes fue la que desempeñó el famoso teatro evangelizador, método que también fue muy utilizado, sobre todo en los primeros años de la evangelización. Éste, se caracterizó de forma general por pequeñas representaciones de ciertos pasajes de la historia del cristianismo, de la Biblia o de vidas de santos; cuya finalidad era moralizar en la fe cristiana, entre éstos destacaban el sacrificio de Isaac, la creación, el juicio final o la conquista de Jerusalén. Hubo ocasiones en las que las representaciones se limitaban a pequeños cuadros mudos escenificados dentro del templo e intercalados con la misa, mientras que en otras la finalidad era asombrar a los indígenas, como lo veremos con Fray Luis de Caldera o el padre Testera, quienes tenían una forma muy impresionante de representar, por ejemplo, los suplicios del infierno.¹⁰⁵

Por otro lado, la enseñanza del catecismo fue quizás uno de los métodos más importantes debido al número de indígenas que se involucraban en su impartición. Éste se debía enseñar de manera regular los domingos y días de fiesta a toda población en que hubiera un convento. Para llevar a cabo tal acción, los misioneros se valieron de la ayuda de los habitantes, nombrando *merinos* y *alcaldes* que fueron los encargados de despertar a los pobladores y vigilar que llegaran a los templos. Al mismo tiempo, nombraron *fiscales* o *mandones* (en náhuatl *tepixque* o *tequitlatoque*) cuya labor consistía en vigilar que su población llevara a cabo los diferentes sacramentos que les tenían permitidos realizar y que se consideraban obligatorios. Entre las funciones de estos *fiscales*, destacaban también procurar la celebración en regla de los matrimonios, denunciar a los ebrios penitentes, los adulterios, concubinatos y prácticas paganas e idolátricas, entre otras cosas. Todos estos individuos eran elegidos y formados directamente por los religiosos, quienes además de

¹⁰⁴Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 30.

¹⁰⁵Rubial, *La evangelización...*, p. 32.

adoctrinarlos les enseñaban a leer, a escribir y a contar.¹⁰⁶ De todo este grupo de indígenas colaboradores, los jovencitos conformaron, como lo mencionamos anteriormente, la comunidad que más ayuda prestó a los misioneros, pues desde 1523 fray Pedro de Gante ya se había dirigido a este grupo, tanto por su “docilidad” como por su capacidad para aprender las cosas rápidamente.

Si bien para los misioneros era importante que los nuevos en la fe conocieran todo lo posible relacionado a la religión cristiana, para de esa forma participar de la mejor manera en sus ritos y cumplir con todos sus preceptos, hubo algunos elementos y temas que fueron más importantes que otros y cuyo aprendizaje y asimilación se consideró de extrema necesidad. Evidentemente, el tema de mayor importancia fue el referente a lo que había más allá de la muerte, o dicho de otra forma, la existencia del cielo y el infierno. Indica Diego Muñoz Camargo que desde la llegada de los primeros evangelizadores, éstos se esforzaban en explicar, aunque fuera con señas, la existencia del cielo en las alturas, el cual estaba lleno de bienestar y gloria, y por otro lado, el infierno hacia abajo, lleno de sufrimiento y dolor: “Como no sabían la lengua, no decían sino que en el infierno, señalando la parte baja de la tierra con la mano, había fuego, sapos y culebras; y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, asimismo apuntando con la mano.”¹⁰⁷

Así, durante todo el periodo colonial, la existencia de estos lugares fue uno de los temas más importantes de transmitir a los naturales, sin embargo, veremos que en la mayoría de los casos destacaban las descripciones del infierno y se hacía énfasis en las razones que llevarían a un alma a este averno, así como los múltiples sufrimientos que allí padecería. Era bien conocido en este sentido, el método seguido por el padre Testera, el cual como ya mencionamos, se podía considerar como una parte del teatro evangelizador. Éste, quien desconocía la lengua de los nuevos fieles y buscando que éstos “se formaran una buena idea del infierno preparó una especie de horno, en el cual echó perros, gatos y

¹⁰⁶ Ricard, *La conquista espiritual...*, pp. 149-150.

¹⁰⁷ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892, Obra digitalizada por Unidixital en la Biblioteca América de la Universidad de Santiago de Compostela. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/1b8b1fa4-b981-4eff-8e8e29bba72dbdc8_46.html#I_31 (Consulta: 27 de julio de 2021)

otros animales, y después le prendió fuego: los gritos y aullidos de dolor de las pobres bestias infundieron a los indios espectadores un profundo horror.”¹⁰⁸

Es muy probable que Testera no fuera el único en llevar a cabo estas acciones con el fin de lograr que los indios comprendieran lo malo que era el infierno, pues ya hemos mencionado por ejemplo que Fray Luis de Caldera seguía un método similar; sin embargo, hubo otros religiosos, ya conocedores de las lenguas autóctonas, que se valieron de descripciones vívidas y detalladas para infundir terror hacia el infierno. Veremos durante el desarrollo de esta tesis, que la enseñanza de este tópico tenía demasiada importancia para la evangelización ya que por un lado fungía como justificación de las empresas de conquista, pues buscaban salvar las almas de los naturales de caer en el infierno, y por el otro era una forma efectiva de controlar la vida cotidiana de los individuos, quienes vivían bajo la amenaza constante de acabar en el infierno si no cumplían con los preceptos de la iglesia.

Por otro lado, y a la par que se desarrollaban y aplicaban todos los métodos de evangelización mencionados anteriormente, la enseñanza de los sacramentos y la impartición de los mismos fungió también como una forma de hacer partícipes a los indígenas de la nueva religión y de invadir todos los aspectos de su vida. En función de esto, los frailes insistieron sobre todo en aquellos sacramentos relacionados con la vida comunitaria y la moral cristiana, dando menor importancia al resto. De esa forma, el bautizo fue, como lo hemos mencionado, de los primeros sacramentos en administrarse, inicialmente a los caciques y posteriormente al resto de la población. Como veremos en el desarrollo de la tesis, este sacramento cobró mucha importancia en el sentido que permitía dotar a los nuevos en la fe de una señal de ser cristianos, fungiendo así como un elemento identitario y otorgando un sentido de pertenencia a la nueva religión. El matrimonio por su parte fue utilizado como un intento de solución a la costumbre precolombina de la poligamia entre las elites, ayudando así a consolidar la familia en la nueva sociedad novohispana y con ello las relaciones diplomáticas, pues legitimaba la sucesión de los linajes gobernantes y ayudaba a fortalecer y legitimar alianzas.¹⁰⁹

La confesión, como lo veremos detalladamente durante el desarrollo de la tesis, fue el sacramento que más ayudó no sólo a reforzar los valores de la moral cristiana sino

¹⁰⁸ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 156.

¹⁰⁹ Rubial, *La evangelización...*, p. 34.

también a ejercer un estricto control sobre las acciones, pensamientos y creencias de la sociedad. En los primeros años de la evangelización, ésta fue obligatoria una vez al año y se llevaba a cabo después de una explicación por medio de imágenes donde se representaban los pecados.¹¹⁰ La insistencia en llevar a cabo este sacramento era de tal importancia que incluso se utilizaron varias herramientas escritas para lograr dicho fin, entre las que resalta el *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana* de fray Alonso de Molina¹¹¹. Por otro lado, la eucaristía fue enseñada e impartida con sumo cuidado y sólo a aquellos cuya comprensión de la doctrina los hacía capaces de entender su significado, pues en muchas ocasiones, “se consideraba que los indios podrían confundir el sacramento con ciertas prácticas rituales en las que el dios era ingerido por los fieles”¹¹²

Finalmente, la extremaunción, la confirmación y el orden sacerdotal fueron los sacramentos que tuvieron menor relevancia, pues la primera sólo se administró en las cabeceras de doctrina, mientras que la segunda, dado que sólo la podían impartir los obispos se reservó a las visitas pastorales; el orden sacerdotal por su parte, se negó casi totalmente a los indios ya que el ser hijos de idólatras representaba un gran impedimento.¹¹³

Todos estos trabajos y esfuerzos por generar diferentes métodos, materiales y herramientas que permitieran evangelizar a la población y de esa forma introducirla dentro de la nueva sociedad cristiana que se estaba formando en Nueva España, los podemos insertar en una primera etapa de evangelización, la cual, como lo hemos visto a lo largo de todo el capítulo, tenía la principal característica de estar orientada hacia una sociedad de neófitos o nuevos en la fe, es decir individuos que habían crecido en una sociedad prehispánica con costumbres y creencias completamente ajenas a la moral cristiana, mismas que era necesario reemplazar por la nueva fe cristiana, adaptando ésta última a su lengua materna, procurando así que la comprendieran de la mejor forma posible.

Con el paso de los años, las características propias de esta primera etapa de evangelización fueron cambiando, pues ya no se trataba de evangelizar a una población de neófitos, sino más bien, de reforzar el mensaje cristiano en todos aquellos individuos que ya habían nacido dentro de un contexto cristiano o semi-cristiano y que incluso habían sido

¹¹⁰ Rubial, *La evangelización...*, p. 35

¹¹¹ Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, México, Impreso en casa de Pedro Balli, 1578.

¹¹² Rubial, *La evangelización...*, p. 35

¹¹³ Rubial, *La evangelización...*, p. 35.

bautizados desde su nacimiento. Veremos que para este momento, la existencia de las diferentes herramientas de evangelización nacidas durante la primera etapa, así como el conocimiento de las lenguas autóctonas facilitaba la transmisión del mensaje cristiano, sin embargo, esto no significó la ausencia de dificultades o conflictos al momento de interpretar y efectuar los mandamientos de la religión cristiana por parte de los indígenas feligreses. La evangelización se mantuvo como una actividad constante, aunque cambiante, durante todo el periodo colonial.

Segunda etapa de evangelización: Reforzando el mensaje cristiano.

Una vez sembradas las bases para la evangelización de los neófitos en el centro de Nueva España comenzó a crearse, en esta misma zona, una sociedad regida por valores cristianos, pero no por ello cristiana del todo, que requería de nuevas estrategias de evangelización diferentes a las usadas en la primera etapa mencionada anteriormente. Por otro lado, en las áreas alejadas de la capital del virreinato, fue necesario llevar a cabo una enseñanza muy similar a la de las primeras décadas del nacimiento de Nueva España, esto debido a que en muchos de estos espacios las misiones aún no habían llegado. Por todas estas razones, es que podemos afirmar que en el siglo XVIII coincidieron en el territorio novohispano dos etapas de catequesis indígena.¹¹⁴

Luego de la primera etapa de evangelización, en la zona centro de la ciudad de México los habitantes comenzaron a adaptarse a la nueva sociedad en formación, integrando las reglas y creencias europeas a su propio estilo de vida. En el aspecto religioso, esta adaptación se manifestó de diferentes formas, una de las más evidentes, fue la integración y participación de los indígenas en las actividades propias de la religión, pues como lo mencionamos, muchos de estos individuos se convirtieron en *fiscales* o *mandones*, quienes eran encargados de mediar entre los sacerdotes y su comunidad. Al respecto, estos *fiscales* tenían la jerarquía más alta entre estos individuos o *gente de iglesia* pues eran los supervisores generales y administradores de los bienes y actividades de la iglesia. Con el paso del tiempo estos puestos cobraron mayor relieve y por ello aumentaron su número en función de la importancia de las iglesias a las que pertenecían; otros cargos que ocuparon los indígenas y que evidenciaban su participación activa en asuntos religiosos eran los

¹¹⁴ Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España, (1555-1771)*, Edición Electrónica, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p.157.

alguaciles, quienes fungían como brazos ejecutivos de los fiscales y por otro lado los *escribanos*, encargados entre otras cosas de asuntos relacionados con los testamentos y las propiedades. Asimismo existían los *cantores*, cargo estrechamente relacionado con los músicos y dentro de los cuales se encontraba el coro, formado normalmente por niños.¹¹⁵ James Lockhart explica que, en ocasiones, la palabra española *cantores* se utilizó para designar a todo el personal de la iglesia, que en náhuatl fueron llamados *teopantlaca* o *gente de iglesia* de forma generalizada. Esto pareció responder muy posiblemente a la falta de especialización entre el personal de la iglesia, pues encontramos cargos como los *sacristanes*, *alguaciles*, *diputados* y *custodios* que al parecer realizaban diversas funciones según se fuera necesitando, dando como resultado que en ocasiones la misma persona desempeñara varias tareas de forma simultánea. La aplicación del término *teopantlaca* para designar a estos individuos podría significar asimismo una posible influencia de las ideas de los nahuas anteriores a la conquista en lo que al papel e importancia del personal de templo se refiere, aunque no es una afirmación comprobada.¹¹⁶

Por otro lado, la creación de cofradías fue otra de las formas en que los individuos se pudieron integrar a la religión cristiana. En este caso y a diferencia de la *gente de Iglesia* casi cualquier individuo podía pertenecer a una cofradía, sin importar su linaje o conocimientos. Las cofradías fueron inicialmente fundadas a instancias de los eclesiásticos españoles, pero con el paso del tiempo éstas se fueron creando más por iniciativa de la gente local. Las mismas consistían en hermandades laicas que buscaban acercar a sus integrantes a la vida religiosa, los cuales estaban agrupados por criterios étnicos o de oficio; rendían culto a alguna advocación cristiana específica y se comprometían a llevar a cabo rituales y fiestas cristianas, una de sus principales características era que brindaban socorro y asistencia a sus miembros.

¹¹⁵ Aunque el coro era una de las posiciones más inferiores en la iglesia, es probable que estos puestos hayan servido para capacitar a quienes serían los futuros funcionarios superiores de la municipalidad, como lo evidencian ciertos documentos en los que algunos *alcaldes* testifican haber sido parte del coro en su infancia. Al respecto véase: James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Traducción de Roberto Ramón Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 312.

¹¹⁶ James Lockhart explica que la palabra *teopantlaca* puede ser una supervivencia de la antigua cultura náhuatl, al igual que *teocan* (iglesia), en ese sentido, la idea sobre el papel y posición de esta “gente de iglesia” podría haber sido influenciado por las creencias antiguas en torno a las personas que laboraban en los templos. Véase: James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...* p. 309.

Dichas cofradías, al ser organizaciones estamentales, estaban regidas por diferentes funcionarios, hombres y mujeres, que ocupaban importantes cargos y lideraban las actividades de la misma, en algunos casos, estas organizaciones recuerdan a los procedimientos típicos de las organizaciones nahuas anteriores a la conquista. Por ejemplo, Lockhart menciona que en el libro de la cofradía de Tula se menciona que fueron elegidas cuatro mujeres ancianas para mantener el orden de la gente y procurar que los sacramentos fueran respetados, al respecto, nos indica que el número cuatro recuerda precisamente a los procedimientos de organización antiguos entre los nahuas.¹¹⁷ Como podemos ver, si bien estas hermandades aportaron mucho al acercamiento de la población a las creencias e iglesia cristiana, también conservaron ciertos elementos propios de sus organizaciones antiguas, tal como lo vimos en el caso anterior.

Finalmente, cabe mencionar que el culto a los santos fue uno de los aspectos que más influyó en las creencias cristianas de los indígenas, pues como bien lo menciona Lockhart su papel en la vida corporativa y personal de los nahuas fue muy importante. A nivel corporativo “el santo era el símbolo principal que identificaba y unificaba cada entidad sociopolítica[...] eran considerados padres del pueblo y verdaderos propietarios de la tierra de la unidad”¹¹⁸ además, en muchas ocasiones, las iglesias aparecieron como la casa de un santo particular, recordando a la tradición indígena anterior a la conquista en la que los templos principales eran considerados casas de los dioses particulares a los que se honraba y que dotaban de identidad a la unidad sociopolítica.¹¹⁹

Por otro lado, en el aspecto particular o personal, ya para el siglo XVII y a lo largo del XVIII la mayoría de las viviendas domésticas poseían imágenes de santos o incluso colecciones completas de éstos, pues simbolizaban la identidad y continuidad de la vivienda doméstica y de hecho “funcionaban como deidades cuyos sacerdotes o acólitos eran los miembros de la misma”¹²⁰ ya que se esperaba que los herederos “sirvieran” a los santos. Además de esto, en los mercados se vendían incensarios que tenían la forma de los santos, aunque fueron prohibidos en fechas tempranas porque la gente colocaba en ellos

¹¹⁷ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 327.

¹¹⁸ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 340.

¹¹⁹ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 341.

¹²⁰ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 342-344.

sustancias rituales prehispánicas (como por ejemplo el tabaco).¹²¹ En ese sentido, podemos ver que tanto el culto a los santos, como otras actividades llevadas a cabo en la sociedad colonial indígena, denotaban su introducción y participación dentro de las labores propias de la iglesia cristiana, las cuales iban desde lo político y organizacional, hasta lo particular y personal, dotando a los individuos de un sentido de identidad y penetrando entonces en los diferentes aspectos de la vida cotidiana. Pese a lo anterior, observamos también la persistencia de ciertas actividades o tradiciones indígenas anteriores a la conquista, mismas que denotan cierta influencia en las acciones y creencias desarrolladas ya dentro de un contexto cristiano.

En función de lo anterior, podemos afirmar que si bien en la zona centro de la Ciudad de México durante los siglos XVII y XVIII ya había una sociedad que vivía en función de las normas y creencias cristianas, en muchas ocasiones aún existían ciertas supervivencias de las costumbres y creencias anteriores a la conquista que bien podían desencadenar en “mezclas” religiosas o en el peor de los casos en una mala interpretación y ejecución de la religión cristiana. James Lockhart observó un ejemplo de esto en los títulos escritos en náhuatl para justificar los derechos de tierras, al respecto el investigador menciona que en estos “surge a veces un sincretismo abierto, con presencia de líderes mágico-totémicos del *altépetl*; uno de ellos se transforma en un animal totémico divino para detener la agresión exterior; otros muestran dimensiones mesiánicas.”¹²² Los autores de estos títulos –indica Lockhart- “parecen tener una considerable dificultad en distinguir lo cristiano de lo no cristiano.” En ese sentido, los títulos indican “una supervivencia generalizada de creencias y prácticas religiosas indígenas relativamente no modificadas y no integradas”¹²³

Dichas supervivencias, sincretismos o simples confusiones en lo que al aspecto religioso atañe eran mucho más predominantes en los asentamientos ubicados en zonas alejadas de las grandes urbes y escasamente pobladas a las que la enseñanza no había llegado con la misma intensidad y magnitud que llegó a los centros de las ciudades, al grado que, como bien lo indica Lockhart, “parece que en cualquier parte en que la cristiandad dejaba un vacío, las creencias y prácticas prehispánicas tendieron a persistir en

¹²¹ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 342.

¹²² Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 373.

¹²³ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 373.

su forma original.”¹²⁴ En tal sentido, aún durante el siglo XVII y bien entrado el XVIII, la labor de evangelización continuó, pero tuvo variaciones en los diferentes espacios de la Nueva España, en función principalmente de lo comentado anteriormente.

Sonia Corcuera indica que para el siglo XVIII coincidieron en territorio novohispano dos etapas de catequesis indígena, una alejada de la capital y cuyo espíritu era equiparable al esfuerzo misionero de los primeros años de la conquista, y otra en la zona central más poblada. Sobre esta última, hemos mencionado que los problemas giraban en torno a malas interpretaciones de la religión, junto a ligeras supervivencias de las creencias antiguas, en ese sentido, se buscó reforzar la impartición del catecismo así como la vigilancia de las prácticas ejecutadas, además el arzobispo de México expidió en 1770 una cédula en la que buscaba evitar que los indígenas continuaran usando sus diferentes lenguas y se centraran en aprender el castellano, al respecto, varios religiosos criollos mostraron su oposición, pues “pensaban que el modo de conservar sus puestos y excluir a todo europeo, era dejar la variedad de idiomas”¹²⁵ Es posible que esta orden no fuera ejecutada, pues veremos que siguieron naciendo obras enfocadas en la evangelización escritas en lenguas indígenas.

Por otro lado, las zonas más alejadas de los centros de las ciudades y, específicamente aquellas del norte, representaron un gran reto para esta segunda etapa de evangelización. Si bien varios integrantes de las diferentes órdenes en Nueva España arribaron a estos territorios más inhóspitos, quizás las dos órdenes cuya labor tuvo más preponderancia en las zonas alejadas de los grandes centros y principalmente hacia el septentrión, fueron los hermanos de la orden de San Francisco y la Compañía de Jesús. Sobre éstos últimos, el padre Gerard Decorme narra que desde finales del siglo XVI la Compañía se adentró a los actuales estados de Sinaloa y Durango en diferentes misiones de conversión que involucraron a los Ahomes, Zuaques, Tehuecos, Sinaloas, Acaxees y Xiximies entre otros grupos de la zona; posteriormente, ya en el siglo XVII el mismo autor enfatiza en las misiones de la Sierra Tarahumara y de Sonora, mientras que en el siglo XVIII continua el crecimiento de misiones hacia el norte, señalando contactos con los Apaches y los Seris, creando asentamientos misionales en Sonora, California y Nayarit.

¹²⁴ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista...*, p. 375.

¹²⁵ Corcuera, *Del amor al temor...*, p. 156.

Vale la pena mencionar que a lo largo de su obra el padre Decorme enfatiza en la dificultad de penetrar y evangelizar estas tierras debido a la hostilidad de su población que en muchas ocasiones se mostró agresiva y rebelde ocasionando el martirio de varios evangelizadores.¹²⁶

Referente a los métodos que los jesuitas utilizaron para llevar a cabo la evangelización en estas dos etapas, podemos distinguir dos tipos de misión. La primera fue conocida como misión circular, temporal o rural y formaba parte de las obligaciones que Loyola había considerado en las constituciones de la Compañía, fue pensada para los lugares remotos y se caracterizaba por una orden, emanada por el papa, en la cual “enviaba a los socios a cualquier lugar de cristianos o infieles por un tiempo variable que no debía ser inferior a tres meses.”¹²⁷ Ya en la práctica, se enviaba a un misionero acompañado de otro padre que le ayudaba con las confesiones, procesiones y celebración de la eucaristía; una variación de esta práctica fue la llevada a cabo por los padres *lengua*, quienes estaban especializados en predicar y confesar en lenguas indígenas y que “salían de las residencias de las grandes ciudades para adoctrinar a los indios de los barrios próximos o de las comunidades rurales más o menos alejadas.”¹²⁸

Como parte de las misiones circulares, se integró entre los siglos XVII y XVIII el “acto de contrición” el cual, en este caso, consistía en una procesión llevada a cabo al anochecer y que se detenía en diferentes lugares para que el sacerdote diera una breve exposición sobre la muerte, el juicio final y los horrores del infierno. Toda la población¹²⁹ podía incorporarse a estas procesiones, las cuales formaban parte de la preparación para las confesiones y la comunión, así el indicador de su éxito era el número de confesiones que se realizaban durante la misión. Vemos entonces que estas misiones, pese a ser temporales constituían acontecimientos poco frecuentes que ayudaban a romper la monotonía de la vida rural y por lo tanto se rememoraban por un largo período de tiempo.¹³⁰

Por otro lado, “la misión urbana” fue considerada un fenómeno pastoral propiamente jesuita que tuvo mucho éxito y alcance a finales del siglo XVII y durante todo

¹²⁶ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas...*

¹²⁷ Gonzalbo, *La educación popular...*, p. 48.

¹²⁸ Gonzalbo, *La educación popular...*, p. 50.

¹²⁹ Si bien toda la población podía unirse a las procesiones, Pilar Gonzalbo menciona que en ciertas ocasiones se prohibía que las mujeres participasen en estos actos para evitar escándalos. Véase: Gonzalbo, *La educación popular...*, p. 49.

¹³⁰ Gonzalbo, *La educación popular...*, p. 49-54.

el XVIII, como su nombre lo indica, en un inicio ésta se realizó en espacios urbanos, por lo que su existencia se generalizó conforme las ciudades fueron cobrando mayor importancia. La “misión urbana” respondió en parte a la escasez de personal y recursos para sostener un programa de misiones mayor y “proporcionaba a los jesuitas un radio de alcance social sin precedentes, pues atendía [...] a todos los estratos de la población y diversidad étnica.”¹³¹ Posteriormente, este modelo de misión adoptó el nombre de “misión popular” y se comenzó a utilizar también en las misiones rurales.¹³²

Es necesario mencionar que en estas misiones se emplearon herramientas y estrategias de enseñanza que ya habían sido puestas en práctica en la primera etapa de evangelización, destacando el uso de obras escritas, las cuales, en su mayoría, consistían en traducciones a las diferentes lenguas de las obras en náhuatl, español o latín utilizadas en la catequesis de los pueblos centrales. Las mismas podían sufrir ligeras modificaciones en la escritura o en la oralidad que permitieran adaptar las enseñanzas según el caso.

En el otro extremo, los franciscanos no se quedaron atrás y a finales del siglo XVII comenzaron un segundo proceso de expansión por el territorio novohispano que se debió principalmente a la fundación de los colegios de *Propaganda Fide*, se trataba de una Congregación creada por el papa Gregorio VI en 1622, la cual en palabras de Claudia Macías estaría integrada por colegios que “serían planteles y semilleros de nuevos misioneros de donde irradiaría la luz evangélica al Viejo y Nuevo Mundo, y por medio de los cuales se consolidaría el fruto de las misiones alentando el espíritu apostólico franciscano”¹³³ así, con la creación de estos institutos se buscaba reactivar la actividad misional que había perdido fuerzas en los años precedentes. De esta forma, en 1683 se fundó el colegio de *Propaganda Fide* de la Santa Cruz de Querétaro que sería el primero de los siete que hubo en Nueva España, los cuales tuvieron su principal auge durante el siglo XVIII.

Si bien, el principal objetivo de estos colegios era la conversión de infieles, existen fuentes que revelan que en ocasiones los misioneros de *Propaganda Fide* predicaban

¹³¹ Perla Chinchilla Pawling, *El sermón de misión y su tipología. Antología de sermones en español, náhuatl e italiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 36.

¹³² Chinchilla, *El sermón de misión...*, p. 38.

¹³³ Claudia Macías Rodríguez, “Las misiones franciscanas del siglo XVIII: presencia en la cultura colonial mexicana”, en revista *Sincronía*, Núm. 49, Universidad de Seul, 2008. <http://sincronia.cucsh.udg.mx/maciaswinter08.html> (consulta: 27 de julio de 2021)

“misiones populares” entre las poblaciones cristianas, recorriendo ciudades, pueblos, obrajos y minas con el fin de exaltar y “reformular” las costumbres cristianas, así como de extirpar creencias y prácticas idolátricas entre los indígenas.¹³⁴ De esta forma vemos que estos colegios tuvieron una importante labor misional durante las dos etapas de evangelización del siglo XVIII, pues por un lado buscaron la conversión de población alejada de las urbes a la que la fe cristiana aún no había llegado en su totalidad, pero también se dedicaron a reforzar el mensaje cristiano en las ciudades y pueblos que ya eran declaradamente cristianos. Es necesario mencionar además que con la expulsión de la Compañía de Jesús de tierras americanas ocurrida en 1767, los franciscanos tomaron a su cargo las fundaciones que pertenecieron a los jesuitas, principalmente en las regiones de Arizona, Sonora, California y la Sierra Tarahumara.

Otro elemento que caracterizó a esta etapa fueron los numerosos cambios de contenido en la evangelización y la catequesis. Recordemos que a lo largo del periodo colonial, la iglesia jamás dio su labor por concluida y por lo tanto, nunca aceptó una autonomía religiosa católica indígena, lo que le permitía mantener en los indios el estatus de neófitos y por lo tanto de miserables, lo anterior, se logró gracias a una redefinición de las manifestaciones religiosas cristianas. Al respecto Carlos Estenssoro indica:

La posibilidad de redefinir el cristianismo enseñado a los indígenas y de utilizar nuevas formas religiosas permitirá, simultáneamente, una redefinición constante de la idolatría. Si bien cada vez que se rechaza una expresión religiosa indígena se pretexto que es una supervivencia prehispánica, mirando más de cerca veremos que muchas veces bajo esa etiqueta se esconde una expresión religiosa que la propia Iglesia había estimulado anteriormente y que de pronto rechaza.¹³⁵

De esta manera, se tomó a las expresiones y prácticas que la Iglesia había estimulado en un pasado como manifestaciones de resistencia indígena al cristianismo, lo que les negaba el status de cristianos plenos y los mantenía siempre en una posición inferior y subordinada. Inclusive, es probable que aquellas muestras de “supervivencias” de

¹³⁴ Antonio Rubial y Patricia Escandón, “La crónica de los colegios franciscanos de *propaganda fide*” en Juan A. Ortega y Rosa Camelo (coord.), *Historiografía mexicana, Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*. Tomo 2: *Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1020.

¹³⁵ Estenssoro, *El simio de dios...*, p. 458.

creencias indígenas de las que hemos hablado con anterioridad, fueran también una manifestación de prácticas que la iglesia había promovido en una etapa inicial –para facilitar la evangelización- y que posteriormente consideró “idolatrías”.

Otro ejemplo de esta diversificación del contenido de la catequesis lo ofrece el estudio realizado por Mark Christensen, quien indica que, la creación de un gran número de textos de evangelización diferentes en distintas lenguas dio lugar a una diversificación del lenguaje católico, provocando a su vez el nacimiento de diferentes “catolicismos.”¹³⁶

Referente al uso y promoción de las lenguas indígenas para la evangelización, el siglo XVIII fue caótico: Por un lado, se manifestaron opiniones que buscaban consolidar al castellano en diversos territorios indios, incluida la Nueva España. Dichas opiniones fueron muy discutidas, pues si bien, había quienes encontraban conveniente castellanizar a toda la población ya que lo veían como algo que sería beneficioso para la salvación, gobierno y modo de vivir de los indios, pues “ni aún en las más perfecta lengua de los indios podrían explicarse bien y con propiedad los misterios de la fe”; había también quienes opinaban lo contrario y creían que el hecho de tener a los indios “tan ladinos en el castellano” podría provocar que éstos se comunicaran y aliaran con la plebe “con la voz de la libertad de conciencia, libertad de tributos y servicio real [buscando] eximirse de la sujeción a sus párrocos, a la justicia y a la ley de Dios...”¹³⁷

Desde otro ángulo, los conflictos entre el clero secular y regular también generaron conflictos en el debate en torno a la castellanización de la población, pues pese a las opiniones mencionadas anteriormente, los mendicantes buscaron seguir activos en el uso, estudio y promoción de las lenguas indígenas. Por su parte, hacia mediados del siglo XVIII el arzobispo Rubio y Salinas promovió la secularización de las doctrinas, sustituyendo a los frailes con sacerdotes seculares, de la misma forma, emitió medidas para evitar el empleo de lenguas indígenas por parte de los religiosos, y promovió otras más para la castellanización, en ocasiones forzosa, de la población. En torno a este conflicto relativo a la castellanización de la población indígena, podemos observar que los estudios convergen en un punto importante, el cual se puede resumir en la cita que presentamos a continuación: “La crítica de la castellanización, entonces, tenía relación, por una parte, con la crítica de la

¹³⁶ Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. California, Stanford University, 2013, 318 p.

¹³⁷ Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 323.

secularización y por otra, con el resentimiento por la práctica de nombrar para los curatos a clérigos peninsulares en vez de sacerdotes”¹³⁸ es decir, si bien había argumentos a favor y en contra de la castellanización de los indios teniendo en cuenta el propio beneficio (principalmente religioso) de éstos, en realidad el conflicto recaía en una lucha entre el clero secular y regular por mantener el control sobre la población indígena de Nueva España. Pese a esto, el arzobispo Rubio y Salinas reconocía la necesidad de atender a la feligresía indígena e instituyó cátedras en lenguas indígenas para cumplir dicho fin. En este entorno, el náhuatl se consolidó como una lengua de prestigio, mientras que el otomí se consideró una lengua de barbarie,¹³⁹ cuyos hablantes se pensó eran “los más torpes para hablar el castellano”.¹⁴⁰

Fue dentro de este contexto en el que convergían a lo largo de todo el territorio novohispano dos etapas o estrategias de evangelización, en que el jesuita Ignacio Paredes decide traducir al náhuatl la *Doctrina Christiana* del también jesuita Gerónimo de Ripalda, las razones de esta decisión son bien explicadas por él y las veremos más adelante, en cuanto al objetivo de la misma, éste se encuentra también explícito en la introducción de su obra que, como también veremos, responde por una parte, a esta necesidad de llevar la doctrina a los indígenas que vivían muy alejados de los centros de evangelización y por lo tanto desconocían casi en su totalidad la religión cristiana, mientras que por la otra, buscaba ayudarles a quienes ya conocían la doctrina a comprender mejor “esos puntos que no suelen tan fácilmente entender y en que se suelen equivocar.”

¹³⁸ Tanck de Estrada, *Castellanización, política y escuelas de indios...*, p. 710.

¹³⁹ Aunque esta opinión respecto a la lengua otomí predominaba entre las autoridades, hubo algunos religiosos que prepararon compendios de estudio en esta lengua, mientras que otros apuntaban a la dificultad para aprenderlo, al respecto véase: Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 330.

¹⁴⁰ Álvarez Icaza, *Lenguas de la fe...*, p. 328-330.

Breve acercamiento a la esclavización del africano y su evangelización.

Evangelización y esclavitud en África y América: Algunos antecedentes.

“...bien sabemos, que mucho antes de partir a las Indias nuestro glorioso Apostol San Francisco Xavier, soñó cargaba sobre sus ombros un Indio, ò Etiope de tan desmesurada grandeza, que le rendía las fuerças del cuerpo, de modo, que le faltaba el aliento para andar, por no poder con èl, y despertó tan rendido como si el peso no hubiera sido soñado, sino verdadero: y todos discurren averle querido Dios representar el peso, que avia de cargar sobre sí de la conversion del gentilismo...”*

No es coincidencia que en su sueño, San Francisco Xavier cargara sobre sus hombros a un indio o un etíope, término genérico que se utilizó en el mundo occidental para designar a los africanos, pues como lo veremos la Compañía de Jesús fue uno de los pocos grupos religiosos que destinó parte de sus esfuerzos a la evangelización a estos individuos, tanto en el continente negro como en América.

Una vez consumada la conquista militar en diversos territorios de América comenzó el proceso de colonización y poblamiento de los mismos y arribaron al continente europeos buscando generar más ganancias a partir de los recursos que brindaba el “Nuevo Mundo”. Se comenzaron a desarrollar diferentes actividades económicas para cuyos fines se volvió necesario emplear la mano de obra más cercana, es decir, la de los indígenas; con ello los abusos y malos tratos hacia ellos comenzaron a ser notorios. Lo anterior trajo como consecuencia la disminución de la población indígena de América, víctimas por un lado de las guerras de conquista y la explotación laboral, y por otro de factores biológicos como las epidemias; aunado a esto comenzaron a surgir varios pensadores y juristas que velaban por la defensa de los indios enviando al rey constantes misivas en las que evidenciaban los malos tratos que éstos recibían y rogando que cesaran. Entre éstos, encontramos a Matías de Paz, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria y principalmente Bartolomé de Las Casas. Como consecuencia de estos argumentos y súplicas, la corona emitió durante el siglo XVI una serie de textos entre los que encontramos las Leyes de Burgos y las Leyes Nuevas, cuya finalidad era precisamente defender a los indígenas. Esta defensoría al indio, aunada a

* Gabriel de Aranda, *Vida, y gloriosa mverte del V. padre Sebastian de Monroy, religioso de la Compañía de Jesús*, Sevilla, Imprenta de Thomas Lopez de Haro, 1690, p. 155-156. https://archive.org/details/bub_gb_kmetDapIdScC/page/n1/mode/2up (consulta: 28 de julio de 2021).

la disminución de su población, llevó a los colonizadores españoles a buscar mano de obra en otros espacios, encontrándola en el continente africano.

Se puede afirmar que las relaciones Europa-África existieron desde tiempos antiguos, no obstante éstas se intensificaron durante el siglo XV. Fueron varias las razones que llevaron a que los portugueses se adentraran en el continente negro, quizá la más importante fue la búsqueda de una nueva ruta que les permitiera acceder al comercio con India, de esta forma, éstos comenzaron a visitar las costas de África alrededor de 1419, descubriendo una interesante forma de intercambio comercial de productos como marfil, especias o incluso algunos esclavos. Este comercio fue tomando impulso al grado que se hizo necesario establecer centros de intercambio comercial y se llevó a cabo la construcción de fuertes como los de Arguín o São Jorge Da Mina,¹⁴¹ pero con el paso del tiempo, los comerciantes portugueses descubrieron el verdadero producto asequible de comercialización y por lo tanto portador de una importante fuente de ingresos, a saber: los esclavos.

La esclavitud y la servidumbre han sido constantes a lo largo de la historia de la humanidad, al grado de que podemos afirmar que son prácticamente inherentes a la mayoría de las sociedades; en el continente africano, observamos su presencia en reinos poderosos como el de Congo o Angola, quienes sometían a pueblos pequeños con el fin de cobrarles tributo y esclavizarlos, por su parte, en la Europa Greco-Romana la esclavitud era también una práctica común que perduró hasta la Edad Media. Si bien en estos periodos la esclavitud de africanos era común, ésta no se reducía únicamente a ellos, así entre las filas de esclavos durante la Edad Media encontramos también la presencia de germanos, rusos o daneses, entre otros.

Ya en el periodo inmediato anterior a la conquista de América fue cuando el número de esclavos africanos comenzó a aumentar considerablemente como consecuencia principalmente del comercio de mercaderes moros¹⁴² que ofrecían esclavos de Guinea. El descubrimiento del archipiélago de las Azores y más tarde las islas de Madeira y las Canarias contribuyeron a incursionar en regiones costeras de África y a facilitar e

¹⁴¹ Nicolás Ngou-Mve, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, trad. por INNOLIBER XXI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 35-36.

¹⁴² En este contexto, se emplea el término “moro” para referirse a los individuos que habitaban la zona norte de África, principalmente aquella que era frontera con los reinos de la Península Ibérica.

intensificar el comercio de esclavos africanos, pues las mencionadas islas se utilizaban ya sea como punto de almacén y escala en los trayectos, o bien como espacios susceptibles de ser utilizados para el desarrollo de actividades económicas como el cultivo de caña de azúcar, que requería por supuesto, el empleo de esclavos. En este momento, estos esclavos fueron intercambiados a gobernantes locales de los pueblos costeros de África –quienes como hemos mencionado, ya los tenían esclavizados- a cambio de mercancías europeas.¹⁴³

Este comercio fue aumentando al grado de que los portugueses decidieron instalarse en las costas de África para facilitarlos, y para 1455 tenían ya el monopolio del comercio legalizado por el Papa, la posterior llegada e incursión en América promovería aún más este monopolio, pues según la bula *Inter Caetera* de 1493 gran parte del “Nuevo Continente” quedaría bajo dominio español mientras que a Portugal pertenecería la zona del actual Brasil y por supuesto el África negra.¹⁴⁴

Mientras que Portugal usó su territorio en África principalmente para comerciar sin ánimos de poblar o colonizar, el territorio asignado a Castilla le permitió iniciar con la colonización, dando así inicio a una importante migración española en América. Los colonizadores europeos llegaban a América acompañados de sus sirvientes y esclavos, para realizar esta última acción, los primeros debían solicitar una licencia que les permitiera introducir esclavos en América, la cual era otorgada bajo la condición de que éstos tenían que ser cristianos.¹⁴⁵ En ese sentido, podemos afirmar que los primeros africanos en América eran esclavos ladinos o latinizados, es decir, estaban casi del todo adaptados a la cultura occidental teniendo conocimientos no solo de las costumbres y de alguna lengua europea, sino también de la religión cristiana y sus creencias.

A partir de este momento, “los negros comenzaron a entrar en el mecanismo económico español en América [principalmente] en Santo Domingo y Cuba donde la población indígena había sido rápidamente diezmada”¹⁴⁶ y mientras las actividades económicas comenzaron a crecer, se hizo necesario también aumentar el número de esclavos en ellas, así en 1518 la casa de Contratación de Sevilla determinó que para las islas La Española, San Juan de Puerto Rico, Cuba y Jamaica, era necesario introducir cuatro

¹⁴³ María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 103.

¹⁴⁴ Ngou-Mve, *El África Bantú...*, p. 37.

¹⁴⁵ Ngou-Mve, *El África Bantú...*, p. 38.

¹⁴⁶ Ngou-Mve, *El África Bantú...*, p. 39.

mil negros para desempeño de las actividades económicas. Es casi obvio que una cantidad de tal magnitud no sería obtenida únicamente de los esclavos ladinos de Europa, por lo que fue necesario extraerlos de África dando inicio formalmente a la trata y entrada de africanos en el “Nuevo Continente”.¹⁴⁷

A partir de este momento, la demanda de esclavos africanos se mantuvo constante, y su arribo aumentó aún más con la unión dinástica de los reinos de España y Portugal bajo la corona de Felipe II, hecho que fue amablemente aceptado por los negreros portugueses, quienes veían en su reinado una gran facilidad para comerciar sus mercancías en la América española.

Con todas estas facilidades de comercio y transporte, el traslado de esclavos a América comenzó a incrementar, y con ello las costumbres, lenguas, creencias y cultura en general que llevaban consigo. Los africanos que arribaron a América entre los siglos XVI y XVIII provenían de diferentes pueblos, entre los que se distinguieron en el África occidental las regiones costeras de Senegambia y Guinea, mientras que del África ecuatorial se extrajeron esclavos provenientes del Congo y Angola, existiendo también algunos grupos originarios del África oriental del sur. En estas regiones, estaban divididos en diversas etnias, las cuales en su mayoría no se registraron en los traslados a América, sin embargo, sabemos que algunos de los más numerosos fueron los Bran, Biáfara, Gelofes, Mandingas, Zapés, Bereberes, Fulas, Bañun, Cazangas y Bantúes, entre otros.¹⁴⁸ Pese a que todos estos grupos poseían características semejantes también tenían muchas que los diferenciaban no sólo físicamente sino también en el aspecto cultural: hablaban diferentes lenguas y poseían creencias variadas que no tardaron en manifestarse en América, de éstas sobresalió por supuesto la religión, hecho que evidenció la necesidad de evangelizar a esta población.

La evangelización en África

Es posible afirmar que la evangelización de africanos comenzó en la misma África durante el siglo XV, momento en que como hemos dicho, se intensificaron las relaciones entre europeos y africanos. Una vez comenzadas las expediciones hacia el centro y sur del continente, y habiendo llegado el capitán Diogo Cão al Congo en 1482, el rey Manoel I de

¹⁴⁷ Ngou-Mve, *El África Bantú...*, p. 40.

¹⁴⁸ Velázquez, *Mujeres de origen africano...*, p. 70-73.

Portugal dio inicio a una misión evangelizadora, la cual en gran medida servía para justificar la presencia portuguesa en tierras africanas pues su fin era la erradicación de los ídolos y hechicerías del reino del Congo.¹⁴⁹

En este espacio, la religión fue fácilmente aceptada en un inicio¹⁵⁰, gracias al *manicongo* Nzinga Mbemba, quien aceptaría ser bautizado con el nombre de Affonso I y que en sus intentos por hacer del Congo un reino cristiano presentó respetos y obediencia a Manoel I de Portugal, aprobando además el envío de niños y jóvenes a la corte portuguesa con el fin de que aprendieran los dogmas de la nueva religión así como otras habilidades entre las que destacaban leer y escribir, para de esta manera comenzar a formar un grupo de naturales dentro del Congo que ayudara con la propagación de la fe cristiana.¹⁵¹ Si bien algunos autores como Pierre Akomo-Zoghe afirman que esta facilidad en la adopción del cristianismo fue para los congoleños solo un medio para “descubrir el misterio de los blancos [y] adquirir bienes e incrementar su poder”¹⁵² no deja de ser una cristianización pacífica y consensuada, algo muy diferente a lo que ocurrió en otros espacios de África.

La evangelización en Angola, por ejemplo, se llevó a cabo casi a la par que la conquista militar y obedeció más a una imposición que a una aceptación pacífica, por su parte, las zonas del África Occidental fueron también visitadas por varias misiones integradas principalmente por religiosos jesuitas y capuchinos quienes realizaron diversas labores de enseñanza y adoctrinamiento; sin embargo, el clima, las distancias y el terreno accidentado de estas zonas imposibilitaron la llegada de nuevos misioneros y con ello el fracaso de las primeras misiones.¹⁵³

Sea de forma pacífica o por imposición forzosa, la evangelización en África inició algunos años antes de la llegada de los europeos a América, pero al igual que ocurrió en el “Nuevo Continente”, en África también se encontraron varios impedimentos para llevar a

¹⁴⁹ Paola Andrea Guerrero Mosquera, *De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*, Tesis para optar por el grado de doctora en humanidades, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, p. 103.

¹⁵⁰ Akomo-Zogue explica que si bien en un inicio el cristianismo fue fácilmente aceptado en el reino del Congo, posteriormente y como consecuencia de la contradicción europea entre sus enseñanzas y sus acciones, las relaciones luso-kongo se perdieron y los portugueses fueron expulsados en 1555 generando una posterior renuncia al cristianismo por parte del *manicongo* buscando regresar a sus antiguas costumbres. Véase: Cyriaque Simon Pierre Akomo-Zogue, *La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y en América (Siglos XVI-XVIII)*, Cartagena de Indias, Ediciones Pluma de Mompox, 2008, 286p.

¹⁵¹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p.103-106.

¹⁵² Akomo-Zogue, *La religiosidad Bantú...*, p.180.

¹⁵³ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 98-114.

cabo la evangelización, los cuales vale la pena mencionar, ya que éstos persistieron con la llegada de esclavos africanos a América. Es necesario recalcar además que aunque fueron varias las órdenes religiosas que se internaron en África buscando evangelizar a la población, la labor de los jesuitas y capuchinos resalta de entre el resto de las órdenes.

Los impedimentos para la evangelización que se encontraron en territorios africanos no fueron muy diferentes a los que hemos estudiado para los territorios americanos; quizá uno de los más comunes fue la poca aceptación por parte de la población, la cual en su mayoría –y exceptuando el reinado de Affonso I del Congo- se mostró renuente y poco receptiva ante esta imposición, por otro lado, la geografía del terreno y las largas distancias, tampoco fueron de gran ayuda. Varios documentos indican que los misioneros debían realizar largos recorridos –a los cuales, muchos no sobrevivían- para llevar a cabo la evangelización, permaneciendo un tiempo limitado en ciertos lugares, de esta forma aunque los misioneros efectuaban vehementes labores para evangelizar a la población, con su partida los pobladores volvían a sus antiguas creencias, olvidando las enseñanzas que les habían mostrado.¹⁵⁴

Una de las estrategias utilizadas para realizar la evangelización de africanos, y que a la larga representó más un problema que un beneficio, fue el adoctrinamiento y bautismo de las personas cercanas a los gobernantes, los cuales en muchos de los casos únicamente aceptaban la doctrina como estrategia, ya fuera económica, política o social, como lo reveló el testimonio de D. Pascoal Rodrigues Machado al padre Antonio Serravezza en el que confesó haber recibido el bautismo por política y no por convicción¹⁵⁵ de esta forma, las aparentes conversiones eran sólo eso: apariencias. Los mismos misioneros igualmente representaron un problema e impedimento para la evangelización en África, pues además de que su número era reducido, de los pocos que había, varios dejaban de lado sus labores para dedicarse a otras cosas, principalmente al comercio de esclavos, como lo fue el caso del padre Ribeiro, sacerdote portugués quien “llegó a vender sus objetos de culto para comprarse esclavos, hecho que simboliza la conducta de la iglesia en el África Central.”¹⁵⁶

Pese a todos estos impedimentos, el principal y más fuerte que persistió aún en América fue, por supuesto, la cuestión de las lenguas. Como se mencionó arriba, los

¹⁵⁴ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 130-132.

¹⁵⁵ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 161.

¹⁵⁶ Akomo-Zogue, *La religiosidad Bantú...*, p. 183.

esclavos llegados al “Nuevo Continente”, provenían de diferentes regiones y etnias, por lo tanto tenían culturas y lenguas muy variadas entre sí. Una de las soluciones que se intentó dar a este problema fue el uso de intérpretes y traductores, los cuales fungían como intermediarios culturales entre europeos y africanos, no obstante, esta era un arma de doble filo, pues si bien los intérpretes facilitaban la enseñanza y adoctrinamiento e incluso en casos específicos como lo fue el momento de las confesiones, su presencia inspiraba confianza en el penitente, en otras ocasiones obstaculizaban el proceso, ya sea porque no tuvieran el suficiente conocimiento de las lenguas para llevar a cabo una traducción adecuada o porque realizaban traducciones erróneas como una forma de resistencia simbólica ante la imposición de la religión y cultura cristianas. En otras ocasiones, algunos misioneros presentaron quejas referentes a que estos traductores, que eran llamados *lingoas*, llevaban a cabo acciones que consideraban poco apropiadas, como realizar cobros por sus servicios de traducción a pesar de que tenían prohibido recaudar dinero. Se sabe que los capuchinos mostraron un especial interés por aprender las lenguas africanas para así poder supervisar a los *lingoas*, de quienes siguieron haciendo uso, ya que, como mencionamos, inspiraban confianza en la población.¹⁵⁷ Pese a todo esto, Andrea Guerrero Mosquera nos recuerda que “no es posible afirmar, por la documentación, que los esclavos hayan recibido una formación religiosa netamente en su idioma [pues] al parecer no todos estaban de acuerdo con el uso de estas lenguas al no considerarlas aptas para la enseñanza de la religión cristiana.”¹⁵⁸

Como consecuencia de lo anterior, y principalmente frente al problema de la diversidad lingüística, los misioneros optaron por el uso de diferentes instrumentos escritos de evangelización, entre éstos encontramos a las directrices, instrucciones, catecismos, cartillas, gramáticas y diccionarios, todos escritos con la finalidad de facilitar la evangelización de los africanos y en el caso de algunos, fungiendo además como herramientas para conocer y acercarse a las lenguas africanas, lo que a su vez permitía mayor interacción entre los frailes y la comunidad, tal fue el caso de los diccionarios y gramáticas.

¹⁵⁷ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 172-182

¹⁵⁸ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 181.

Por otro lado, las *instrucciones* fueron textos en los que se buscaba tener directrices generales para la evangelización, buscando regularla en los diferentes territorios, al igual que en el caso indígena, éstas no fueron muy eficientes, como lo veremos más adelante. Finalmente, los textos de evangelización que consideramos más importantes para fines de esta investigación son los catecismos y doctrinas, éstos, como se mencionó en el apartado anterior presentaban el mensaje cristiano de una forma sencilla y comprensible para el catecúmeno, mientras que las *cartillas* se limitaban a textos resumidos de la doctrina con los contenidos indispensables para una vida cristiana.

La presencia de estos textos en África aunque no muy conocida, no fue aislada, al respecto es posible afirmar que los primeros catecismos llegados a África central llegaron con los sacerdotes que arribaron al Congo enviados por el rey Manoel y lo más seguro, es que éstos estaban escritos en latín o portugués. Con el paso del tiempo y el acercamiento a las lenguas fueron naciendo los textos en lenguas africanas, así se dice que la primer cartilla escrita en una lengua africana fue la *Carthilha de doutrina Christa do Congo* muy probablemente impresa en 1536, aunque desafortunadamente se encuentra desaparecida.¹⁵⁹ El segundo texto que se conoce escrito en una lengua africana fue la *Doutrina cristã na língua do Congo* traducida por el padre Cornelio Gomes de la cual, se sabe obtuvo el reconocimiento del *manicongo* y se imprimieron 300 ejemplares aproximadamente en el año 1556.¹⁶⁰

A partir de ahí surgieron varias doctrinas escritas en diferentes lenguas africanas de entre las que podemos destacar la *Doutrina cristã* escrita en *kikongo* que en realidad se trata de una traducción de la obra del padre Marcos Jorge ordenada por el padre Mateus Cardoso, y que tiene la peculiaridad de tratarse de una doctrina bilingüe, nacida con la finalidad no solo de evangelizar, sino también de que “los portugueses aprendieran la lengua de los muxicongos y viceversa”¹⁶¹

La importancia de hablar y estudiar el proceso y herramientas de evangelización en el África del siglo XV recae en que las experiencias e instrumentos creados en el continente

¹⁵⁹ Las noticias de su existencia se saben gracias a una carta de Joao III a Diego I, referida en: Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 239.

¹⁶⁰ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 240.

¹⁶¹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 241.

sirvieron como base para la posterior evangelización de africanos ya en territorio americano, como lo veremos a continuación.

Experiencias de evangelización de africanos en Hispanoamérica.

Una vez que comenzó la demanda masiva de esclavos en territorios americanos, inició también una intensa actividad de captura en diferentes partes de África, los esclavos ya no solo eran comprados a gobernantes locales, sino que fue necesario realizar expediciones de apresamiento masivo. Como vimos, pese a que hubo intentos de evangelización en el continente negro, la mayoría de estos fracasaron y por lo tanto casi la totalidad de esclavos que arribaron a América tenían nulo conocimiento de la religión cristiana.

Lo anterior, representó un problema muy grande ya que en teoría a la corona lusitana le correspondía cristianizar sus posesiones en África, por lo tanto los esclavos extraídos de estos territorios tenían que estar ya cristianizados y bautizados, esto último significando la oficialización de la conversión; no obstante, pese a que muchos llegaron a América bautizados, la mayoría no tenía conocimiento de la doctrina y menos aún de lo que había pasado con ellos durante el bautismo, como se aprecia en la obra de Alonso de Sandoval: “Dos o tres días antes que los navios partan, para estas partes, va el Padre Vicario [...] y manda subir los negros, que estan debaxo de cubierta, arriba, assi aprisionados como estan, en sus corrientes y grillos los mas dellos: y luego toma dos dellos niño y niña, y los baptiza solemnemente, como nuestra santa madre Iglesia lo enseña [...] empero antes ni despues del baptismo, en forma del no le enseñan cosa alguna, ni les dizen lo que es aquella, ni se lo pueden decir en tan breve espacio, por ser tantos y de tan diferentes y varias lenguas”¹⁶²

La cita anterior pone en evidencia, por un lado la mala aplicación de los bautizos a los esclavos, así como la ausencia de un adoctrinamiento previo, mientras que por otro lado, muestra que en efecto una de las principales complicaciones que se tenían para la evangelización era la diversidad lingüística, manifestando además la ausencia de misioneros que pudieran desempeñar esta labor durante los traslados, los cuales se negaban a viajar en los barcos esclavistas porque “su vida corría peligro.” Este último argumento

¹⁶² Citado en: Julieta Pineda Alillo, *El vivir cristianamente: Adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572,1767*, tesis para optar por el grado de doctora en Historia, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos, 2020, p. 43.

nos indica además el conocimiento que se tenía acerca de las condiciones y peligro en que se trasladaban los esclavos a América, viaje en el cual muchos de ellos perecían.¹⁶³

Frente a este escenario, por supuesto que los esclavos no tenían idea de lo que estaba pasando con ellos e interpretaban al acto de bautismo de diversas maneras, la mayoría ajenas a su verdadero valor y significado:

Este es el baptiso de los morenos; y el concepto que ellos hacen de lo que reciben es pensar unos que aquello es cosa de hechicería para comerlos los españoles, otros piensan que los disponen con aquello para hacerlos pólvora, y los que mejor responden, dicen que su corazón no les dijo nada (que frase suia), y dan razón diciendo que eran bozales y que no supieron ni entendieron nada de que lo que assi se hizo con ellos.”¹⁶⁴

Quedando claro que los esclavos arribaban a América en su mayoría teniendo un total desconocimiento de la religión cristiana, lo cual anulaba el bautismo que algunos pudieran llegar a tener, se hizo indiscutible la necesidad de una normativa que regularizara la evangelización de los esclavos en América, pese a que ésta fue escasa, conocemos algunos datos que vale la pena mencionar.

El primer documento considerado un intento de regularizar el problema de los malos bautizos y por lo tanto la falta de adoctrinamiento fue la *Instrucción*¹⁶⁵ elaborada por el Arzobispo de Sevilla Don Pedro Castro de Quiñones la cual consistía en un examen que permitía “remediar y asegurar, quanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros que vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de África, carezca del sagrado Baptismo.”¹⁶⁶ Ésta fue inicialmente aplicada en Sevilla y otras ciudades europeas y posteriormente pasó a los territorios americanos donde se consideró que era más necesario, entre éstos lugares se encontraron Cartagena de Indias, Caracas, México y Puebla de los Ángeles.¹⁶⁷

¹⁶³ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 170.

¹⁶⁴ Citado en: Pineda, *El vivir cristianamente...* p. 44.

¹⁶⁵ Se trata de la *Instrucción para remediar y asegurar quanto con la divina gracia fuere possible que ninguno de los negros que vienen de Guinea, Angola y otras Provincias de aquella Costa de África carezca del Sagrado Baptismo*, escrita por Pedro Castro de Quiñones e impresa en Sevilla en 1614. Es reproducida por Alonso de Sandoval en *Un tratado sobre la esclavitud*. Edición, transcripción e introducción de Enriqueta Vila Vilar, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 492-503.

¹⁶⁶ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 227.

¹⁶⁷ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 227.

Más allá de esta instrucción nacida exclusivamente para buscar remediar uno de los problemas de la conversión esclava, en realidad es posible afirmar que nunca existió una normatividad concreta exclusiva para la evangelización de africanos y afrodescendientes en territorios americanos, las pocas reglas en torno al trato a estos individuos se encontraban en su mayoría dentro de las normativas para los indios y demás gente “ruda” y “de poca capacidad.” De hecho, los primeros documentos que los toman en cuenta son, por un lado, algunas reales cédulas enviadas en la primera mitad del siglo XVI por Carlos V y más tarde por Felipe II en las que se exige que los amos envíen a sus “indios, negros y mulatos, libres o esclavos, a la lección del catecismo” así como también la participación de éstos en rituales cristianos como la eucaristía.¹⁶⁸ Más tarde, las Leyes de Indias vuelven a insistir en este tema, haciendo explícita la obligación de que los esclavos, negros y mulatos sean instruidos en la fe católica y acudan a oír la Doctrina Cristiana.¹⁶⁹ Más allá de eso nada hay en estos documentos referente exclusivamente al adoctrinamiento de los africanos y afrodescendientes. A partir de ahí, existen otro tipo de documentos dentro de las diferentes ciudades americanas que permiten acercarnos a lo que fue la evangelización de los esclavos y afrodescendientes. Si bien sabemos que, al igual que ocurrió con la población indígena, la existencia de cofradías y congregaciones jugó un importante papel en esta conversión, nos concentraremos en presentar los resultados de algunas investigaciones precursoras en este tema que nos permitirán acercarnos a la evangelización de afrodescendientes desde diferentes espacios.

-Nueva España

En el caso del virreinato de la Nueva España la investigación pionera de Julieta Pineda Alillo nos brinda un importante y amplio acercamiento a lo que fue la evangelización a población africana y afrodescendiente por parte de la Compañía de Jesús, ya que la mayoría de la documentación señala a los ignacianos como uno de los pocos grupos religiosos preocupados por esta población.

En lo relativo a las referencias oficiales para regular la evangelización de los esclavos africanos en América, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) nos permite

¹⁶⁸ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 46.

¹⁶⁹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 222-223.

acercarnos a este tema, pues es “donde encontramos las primeras referencias oficiales sobre la evangelización del esclavo en cada reino o audiencia de las Indias Occidentales.”¹⁷⁰

Una de las principales problemáticas a las que prestó atención este concilio fue precisamente la enseñanza de la doctrina cristiana, predicación, catequesis y administración de sacramentos, incluyendo además dentro de esta problemática a los esclavos de origen africano instando “a los prelados para que atendieran a su obligación de predicar la Doctrina Cristiana y la palabra de Dios a su feligresía, poniendo mayor cuidado en las “personas de poca capacidad” entendiendo por éstas a los niños, esclavos y otras personas no específicas”.¹⁷¹ Mientras que en otro punto del concilio encontramos que “la doctrina christiana para los españoles, negros, mulatos y chichimecos, se a de hazer en lengua castellana [...]”¹⁷²

Lo anterior es indicativo de varias cosas, por un lado observamos que pese a que dicho concilio tomaba en cuenta la evangelización de los esclavos, no hablaba específicamente de ellos, sino que estaban incluidos dentro del grupo de “personas de poca capacidad”, generalizándolos así junto a los niños y otros individuos, por otro lado observamos una respuesta a la gran diversidad étnico-cultural de la que procedían los esclavos, lo que hacía sino imposible, sí extremadamente complicado evangelizarlos en sus propias lenguas, optando entonces por hacerlo en castellano lo cual también podría responder a que, como mencionamos anteriormente, sus lenguas nativas no se consideraban aptas para la enseñanza del mensaje cristiano, además de que enseñarles el castellano era una forma de introducirlos a la cultura occidental, borrando poco a poco sus elementos culturales de origen.

Cabe destacar también que este Tercer Concilio Provincial tomó en cuenta las diferentes actividades que desarrollaban los esclavos y por lo tanto, los espacios en que se encontraban, así observamos que se indica que los “curas pastorales asistan a minas, estancias, obrajes e ingenios para impartir la doctrina, mientras que se insta a los dueños de estos espacios a instruir y bautizar a sus esclavos antes de enviarlos a dichos lugares”¹⁷³

¹⁷⁰ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 48.

¹⁷¹ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 49.

¹⁷² Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 49.

¹⁷³ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 50.

Más allá de eso, no se conoce mucha documentación que evidencie la participación de diferentes órdenes religiosas en la evangelización de esclavos africanos, o incluso el interés por regular estas acciones, ante esto, Andrea Guerrero indica que fueron los mismos misioneros quienes debieron tomar la iniciativa y realizar algunas puntualizaciones al respecto¹⁷⁴ y fue eso lo que ocurrió precisamente con la Compañía de Jesús, como bien lo veremos más adelante.

La tesis de Pineda Alillo indica que, ya desde los primeros años de presencia jesuita en Nueva España, éstos tenían especial inquietud en procurar la evangelización de los esclavos, lo cual se ve reflejado en varias epístolas y documentos que circularon entre los miembros de la compañía. Se propuso la presencia de un padre capellán “ya viejo” para que, entre otras cosas, sirviera de “apoyo espiritual a los sirvientes y esclavos de las haciendas”¹⁷⁵ así, dicha investigación distingue dos espacios diferentes en los que se llevó a cabo la labor de evangelización a esclavos por parte de los jesuitas, siendo el primero de éstos el campo, que comprendía principalmente las haciendas pertenecientes a los propios jesuitas.

Las *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de hacienda* son uno de los principales documentos que nos permiten conocer las puntualizaciones que realizó la orden para la evangelización de sus propios esclavos. Al respecto, éstas indicaban de forma específica lo siguiente: la procuración religiosa en los niños, destacando que aquellos que fueran esclavos criollos de las haciendas debían permanecer en el real mientras sus madres iban a trabajar, quedando bajo cuidado de una esclava “en edad adulta ya jubilada del trabajo” quien les enseñaría a persignarse y a rezar oraciones.¹⁷⁶

Por su parte los esclavos jóvenes, a quienes nombraban “muchachos” debían “ocuparlos en trabajos proporcionados a sus fuerzas,” así como llevarlos a misa por las mañanas y antes de esto “otra esclava senil o un muchacho “que les sepa bien” les enseñaría a rezar la Doctrina Cristiana en el cementerio de la iglesia y separados, las muchachas de los muchachos. Si no hubiera misa, cantarían el Alabado al final de la Doctrina y se irían a desayunar.”¹⁷⁷ En este caso, la autora destaca no solo el interés por

¹⁷⁴ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 219.

¹⁷⁵ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 173.

¹⁷⁶ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 184.

¹⁷⁷ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 184.

procurar la vida espiritual de los individuos desde su infancia, sino también el afán por mantenerlos ocupados, ya fuera trabajando o en actividades religiosas, nosotros podríamos añadir además la concentración que había en los esclavos jóvenes lo cual podría ser un indicador de que los adultos ya se encontraban convertidos, pues como podemos ver se muestra la presencia de esclavas ancianas encargadas de enseñar la doctrina, lo que nos permite a su vez observar que una importante herramienta de evangelización era hacer uso de esclavos con mayor conocimiento para que enseñaran a los demás, apoyándose así entre ellos y generando posiblemente un ambiente de mayor confianza.

Otras acciones presentes en las *Instrucciones* y que servían para procurar la vida espiritual de los esclavos en haciendas jesuitas eran fomentar la devoción a los santos y a la Virgen a través de pláticas y lecturas de libros de devoción, además de oír misa los domingos, vigilando la asistencia a la eucaristía con un listado de familias so pena de un castigo consistente entre seis y ocho azotes a quien se ausentara de la actividad más de 2 veces sin excusa racional.¹⁷⁸

En lo referente a la enseñanza del catecismo, Pineda Alillo indica que al interior de las haciendas jesuitas, se hizo uso de diferentes doctrinas y catecismos escritos que les permitieron enseñar mejor los dogmas de la fe a sus esclavos. Algunas de las doctrinas que la autora menciona eran leídas a los esclavos según lo dictaba la *Instrucción* son: el Catecismo Romano del padre Eusebio Nieremberg, la *Doctrina Cristiana* de Roberto Belarmino y muy posiblemente el catecismo de Jerónimo de Ripalda por ser, como lo veremos, uno de los más difundidos por toda la orbe y específicamente durante los siglos XVII y XVIII uno de los más importantes entre los “grupos más numerosos y desposeídos.”¹⁷⁹ Como podemos ver, pese a que los jesuitas novohispanos hicieron uso de catecismos y otros documentos escritos para evangelizar a sus esclavos al interior de sus haciendas, no existe evidencia de que alguno haya sido escrito en alguna lengua africana, como sí ocurrió en la propia África y, como veremos, en otros espacios de América; esto puede responder al nivel de aculturación que tenían sus esclavos quienes muy posiblemente ya tenían suficiente conocimiento de la lengua castellana o incluso habían nacido ya en territorio americano lo que hacía innecesario enseñarles en lenguas de África, aunque

¹⁷⁸ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 185.

¹⁷⁹ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 187.

también puede obedecer al generalizado desconocimiento que se tenía de las culturas africanas. Veamos ahora qué ocurrió en las grandes ciudades.

A diferencia del campo, en el espacio urbano los africanos y afrodescendientes, ya sea libres o esclavos no eran propiedad de la Compañía, por lo tanto, el control que sobre ellos poseían era menor, frente a esta situación, idearon otro tipo de estrategias que les permitieron acercar el mensaje cristiano a esta población.

La investigación de Pineda indica que, aunque a mediados del siglo XVI los esclavos que acompañaban a sus amos a misas y ceremonias religiosas debían esperar afuera de las iglesias, ya para finales de este siglo se aprovechaba este momento para enseñarles la doctrina y catequizarlos, fungiendo así como un primer acercamiento de éstos a la religión cristiana. En caso de que los esclavos no asistiesen a los recintos religiosos, la estrategia utilizada fue delegar a los niños españoles la tarea de instruirlos en sus casas, como lo refleja el caso del Colegio de Oaxaca ya para principios del siglo XVII.¹⁸⁰

Posteriormente se optó por reunirlos en espacios determinados, ya sea iglesias, capillas o colegios para ahí procurar su adoctrinamiento, sin embargo, una acción propiamente jesuita que destacó en la evangelización de los esclavos fueron las llamadas “misiones volantes” o “correrías”, a las que aludimos en el apartado anterior bajo el nombre de “misiones circulares”.

También descrita bajo el nombre de “correría”, la misión temporal o circular fue, como lo mencionamos, una estrategia meramente jesuita nacida con la finalidad de visitar lugares alejados de las urbes llevando a ellos las enseñanzas de la fe cristiana, esta movilidad propia de los ignacianos fue tal vez la característica que mayor influencia e importancia tuvo para la evangelización a esclavos, pues en ellas se atendía a todos los habitantes, sin excepciones, que residían en el lugar visitado, permitiendo entonces un acercamiento a la población de origen africano ya fuera libre o esclava, como así lo señalan varias cartas anuas de los siglos XVI y XVII. Vale la pena mencionar que en estas misiones se separaba a la población dependiendo su origen, el caso específico de las misiones a residencias en Veracruz en la década de los años ochenta del siglo XVI nos permite conocer algunos pormenores de lo que significaron éstas para la evangelización de africanos y afrodescendientes.

¹⁸⁰ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 232.

La documentación indica que en las mencionadas misiones realizadas a los ingenios y demás espacios de Veracruz se separó y atendió específicamente a africanos, enseñándoles el catecismo, dictándoles algunos sermones y confesándolos, se explica también que ésta última acción solo se hizo con los negros, ya que para el caso de los indios, los padres no conocían su lengua; dando por entendido entonces que la enseñanza y confesión se hizo en español. A juzgar por las opiniones de los misioneros y dueños del ingenio, las misiones fueron exitosas: “Fue nuestro señor servido de moverlos de tal suerte que puso a todos un gran espanto; porque fue cosa para no creer, si no se viera, la solicitud y cuidado que en estos los morenos pusieron, levántandose muy de mañana, y despertándonos a nosotros, a que le fuésemos a confessar, antes de la hora de trabajo, cuidando también de las cosas del catecismo, de que no sabían antes palabra. Empezaron a tener conocimiento y sentimiento de la gravedad del peccado, tras el que se iban antes como unas bestias.”¹⁸¹

Por otro lado, las doctrinas por las calles fueron otra interesante estrategia empleada por los miembros de la Compañía de Jesús para procurar llevar el evangelio a un mayor número de africanos y afrodescendientes. Éstas, a diferencia de las doctrinas escritas, “fueron entendidas en términos generales como el concurso de gente que salía por las calles hasta un paraje donde se les hacía una plática.”¹⁸² Consistían de forma general en procesiones por las calles en las que los integrantes iban cantando la doctrina cristiana y haciendo paradas en determinados puntos para “declarar algo del catecismo” o dar alguna exhortación; en éstas no podían participar las mujeres, quienes esperaban a la procesión en algún punto específico o caminaban detrás de ellos rezando sus rosarios, sin cantar. En ellas se instaba a participar a todos los africanos y afrodescendientes, bozales o ladinos, libres y esclavos, a quienes se les persuadía de participar bajo diferentes incentivos, ya sea a través de premios, palabras de afecto e incluso asistencia a su salud. Al respecto, la investigadora menciona que “los jesuitas de las provincias ultramarinas fueron especialistas en el método de persuasión para atraer a los catecúmenos.”¹⁸³

Las doctrinas tuvieron fuerte apoyo de las cofradías y hospitales, pues en ocasiones algunos de sus integrantes dirigían la misma e instruían en la doctrina, tal es el caso de los

¹⁸¹ Citado en Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 245.

¹⁸² Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 270.

¹⁸³ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 270-273.

llamados *capitanes*, figura encargada de vigilar que los individuos asistieran a la doctrina y al sermón sin perder tiempo en buscarlos y si era necesario obligándolos por la fuerza a llegar al “convite”. Resalta también la figura de un negro “muy ladino” encargado de organizar la doctrina y vigilar el quehacer de los capitanes demostrando entonces el apoyo que había por los mismos negros en la evangelización y adoctrinamiento de sus compañeros. Estas actividades estaban principalmente pensadas para atender a la “gente más necesitada y desamparada de doctrina” en este caso por descuidos de sus amos, y su principal objetivo era precisamente enseñarles lo que debían creer y obrar, implementando costumbres cristianas. En algunos casos, a las familias les repartieron libros de la doctrina y catecismos para con ello reforzar el mensaje y procurar un mayor aprovechamiento del mismo, la autora especula que posiblemente una de estas doctrinas fue la de Ripalda. Se consideraba que todas estas acciones en conjunto remediarían los “pecados y vicios que, en esta condición de gente suelen ser más ordinarios” persuadiéndolos a través de las confesiones, sermones y *exempla* de tener un buen comportamiento en todos los sentidos, entendido éste último como no huir de sus amos, evitar el juego, riñas, blasfemias, bailes y zambras, entre otras cosas.¹⁸⁴

La investigación muestra en efecto una importante participación de la Compañía de Jesús en el ministerio con los negros, sabemos incluso que en el caso de Nueva España durante el siglo XVII los ignacianos tanto en la residencia de Veracruz como en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México e incluso en Puebla de los Ángeles se propusieron aprender ciertas lenguas africanas, específicamente las llamadas “lenguas etíopes” que se entiende eran la angola y congo por ser mayoría los esclavos que procedían de estas culturas. Se tiene incluso registro de algunos padres “lengua” que predicaban, dictaban sermones, bautizaban y confesaban a los esclavos en alguna de estas 2 lenguas, no habiendo evidencia aún que muestre que los jesuitas conocían otra lengua africana. No obstante lo anterior, en la mayoría de las veces se optó por el uso de intérpretes debido a la diversidad de “naciones” y por lo tanto de lenguas de las que provenían los esclavos.¹⁸⁵ Lo anterior, refleja la importancia e interés que los ignacianos tenían por la enseñanza de estos individuos, ya que hasta ahora para el caso novohispano no se conoce evidencia de que

¹⁸⁴ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 275.

¹⁸⁵ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p.293-300.

otras instituciones religiosas hayan intentado aprender las lenguas africanas. Observamos también que, pese a esta dedicación hacia este grupo y este afán por conocer sus lenguas no ha llegado a nuestras manos evidencias de algún tipo de herramienta escrita en alguna lengua africana que les sirviera de apoyo en la catequesis, como sí ocurrió en otros espacios de América.

-Virreinato del Perú y Reino de Nueva Granada

Yendo más hacia el sur, en los territorios que pertenecieron de forma variable al virreinato del Perú y el Reino de Nueva Granada, la investigación de Andrea Guerrero nos permite conocer lo que fue la evangelización a negros en esta zona. Al igual que el Tercer Concilio Mexicano, los concilios limenses son un punto de partida para hablar de la evangelización de esta población en aquellos territorios. Al respecto sabemos que el Primer Concilio Limense dado entre 1551 y 1552 ya alertaba al Consejo de Indias acerca de la necesidad de evangelizar a los negros esclavos del virreinato peruano, pero fueron el segundo y más específicamente el Tercer Concilio de Lima los que, al igual que ocurrió en Nueva España, impusieron a los amos la obligación de enviar a sus esclavos a misa y de instruirles por lo menos los domingos y días festivos, incluyendo igualmente a esta población dentro del grupo de los “más rudos,” junto a los indios y a los niños, enfatizando entonces en que el conocimiento que debían adquirir estaba en función de su edad y capacidad.¹⁸⁶

Observamos entonces que al menos en los primeros años de la colonia, no existió una preocupación específica por la cristianización de africanos, pues los mismos siempre quedaban incluidos en el grupo de “los más rudos”, “de poca capacidad” y por lo tanto miserables. Algunos años más tarde, en 1608, en Nueva Granada, el padre Martín Funes elaboró una serie de memoriales, que aunque dirigidos únicamente al General de la Compañía de Jesús, permiten obtener un primer acercamiento a las estrategias de evangelización de esclavos en estos territorios. En dichos memoriales, Funes hacía hincapié en la situación de abandono espiritual de los negros, la cual traía como consecuencia que muchos murieran sin bautizar. Al respecto, propuso un tipo de misión dedicado específicamente a este grupo, a la cual nombro “misiones de Guinea” atendiendo

¹⁸⁶Ruth Magali Rosas Navarro “Los negros esclavos: adoctrinamiento y prácticas de hechicería, brujería y superstición” en revista *Allpanchis*, Arequipa, Universidad Católica San Pablo, no. 72, 2008, p. 103-105.

principalmente al nombre genérico que se utilizaba para nombrar a África en general.¹⁸⁷ En dichas misiones, se planteaba que debía existir un obispo patriarca que velara por la evangelización de los africanos en las Indias, así como un sacerdote y un hermano encargados de evangelizar en las ciudades y en el campo; indicaba también que debía existir una iglesia destinada únicamente a la misa y doctrina de los negros y finalmente que se debían enviar misiones a los lugares apartados de las ciudades.¹⁸⁸ No existe más información respecto a estas misiones, ante lo cual Andrea Guerrero concluye que “al no existir una persona que rigiera [la figura del patriarca] dichas misiones nunca pudieron desplegarse ni llevarse a cabo de la manera propuesta por Funes [...] pero se consideran un buen punto de partida dentro de la Compañía de Jesús y el Patronato hispánico.”¹⁸⁹

Retomando la idea mencionada anteriormente en torno a la creación de herramientas escritas de evangelización en África, observamos que éstas fueron la base para crear algunos instrumentos similares en América, así encontramos que la referida *Instrucción* del Arzobispo Pedro Castro sirvió como inspiración para que se elaborara en Chuquisaca el primer manual en “lengua angola” adaptado para los esclavos del alto Perú, escrito posiblemente en Kimbundu; por otro lado, la traducción de Marcos Jorge realizada por Mateus Cardoso tuvo también una versión en castellano para evangelizar a los esclavos en el virreinato del Perú, la cual fue posiblemente publicada en Lima en el año de 1629 bajo el nombre de *Oraciones tradvcidas en lengua del reino de Angola. Por orden del P. Mateo Cardoso, teólogo de la Compañía de Iesvs, natural de Lisboa. Impresassa primero para el reyno de Portugal: y ahora de nuevo con la declaracion en lengua Castellana*, se trata de un texto bilingüe a doble columna, en español y “lengua angola.”¹⁹⁰

Con lo anterior observamos que, al menos en el virreinato del Perú, existía un cierto interés por aprender las lenguas africanas más comunes para poder llevar a cabo el proceso de evangelización, al respecto sabemos que los jesuitas, al igual que lo hicieron en África y en Nueva España, fueron uno de los grupos religiosos que más se preocupó por la evangelización de los negros, referente a esto, sabemos que sus constituciones obligaban al aspirante a sacerdote a presentar “un Examen cumplido en las lenguas que comúnmente

¹⁸⁷Se utilizaron los términos “Guinea” y “Etiopía” para referirse en general al continente africano y sus habitantes.

¹⁸⁸ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 223.

¹⁸⁹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 224

¹⁹⁰ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 243-244.

suelen ser necesarias, como la vulgar de la tierra donde se hace residencia, y la latina;”¹⁹¹ proponiendo además la lengua del pueblo que evangeliza. Si bien las lenguas africanas no eran las principalmente habladas en América, sabemos que al menos en Perú, los jesuitas se esforzaron en estudiar la “lengua angola”, a la que ellos llamaban “la lengua de los esclavos” la cual se refería muy probablemente al kimbundu, considerando incluso el establecimiento de cursos de lenguas africanas en el colegio de San Pablo de Lima,¹⁹² un espacio en el que se sabe que se editaron varios diccionarios, guías de confesión, librillos de oraciones, catecismos y hasta una gramática en esta “lengua angola”. De ésta última sabemos que en 1630 se tiraron 1440 ejemplares.¹⁹³ Existe también registro de que 4 años más tarde se ordenó la impresión de un vocabulario de la “lengua angola” elaborado por el jesuita limeño López de Castilla, quien desempeñaría su labor misional en Buenos Aires.¹⁹⁴ Observamos así que en el Virreinato del Perú, a diferencia del de Nueva España, también existió un importante interés no sólo por evangelizar a los esclavos, sino también por aprender sus lenguas, asimismo, en este espacio sí se conocen herramientas de evangelización escritas en sus propias lenguas.

Por otro lado, fue el puerto de Cartagena de Indias donde más evidencia existe acerca de un proceso de evangelización hacia la población africana y afrodescendiente, las causas de esto, recaen en que era el punto de entrada de esclavos destinados al virreinato del Perú y el Reino de Nueva Granada, de modo que fue uno de los lugares que tuvo mayor afluencia de esclavos, durante gran parte del periodo colonial.

Ante tal situación, los procesos de evangelización en esta zona se centraban principalmente en los bautizos de esclavos, debido por un lado, a que era este uno de los pocos momentos en que los esclavos permanecían juntos en un mismo espacio antes de ser vendidos y distribuidos en diferentes y lejanos lugares a los que los misioneros tenían poco alcance. Por otro lado, ante la tortuosa travesía que transitaban en su camino a América muchos de ellos enfermaban y si no morían en el camino, morían a su llegada, ante esto, otorgarles el bautismo y la extremaunción era lo más urgente dado el compromiso que se tenía de perseguir la salvación de sus almas.

¹⁹¹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 230.

¹⁹² Navarro, *Los negros esclavos...*, p. 109.

¹⁹³ Navarro, *Los negros esclavos...*, p. 109.

¹⁹⁴ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 261.

Dicho esto, hemos mencionado ya la preocupación existente en torno a la salvación de los esclavos, ante la cual se procuraba su bautismo desde antes de salir de África, pero como hemos visto, éste bautismo no parecía ser muy válido en la mayoría de las ocasiones pues el esclavo tenía total desconocimiento de lo que había pasado con él durante su bautismo. Así, de estas labores se encargaron, ya en América, un tipo específico de misioneros que recibieron el nombre de *operarios de negros* también llamados obreros de negros o en latín *Operarius Aethiopum* quienes eran encargados de “mirar por la salvación de los etíopes”¹⁹⁵ a través de la enseñanza del catecismo y la impartición correcta del bautismo.

En este punto es obligado mencionar la presencia de 2 jesuitas bastante conocidos en el tema, cuya labor con los esclavos fue destacable y aún lo sigue siendo. El primero de estos fue Alonso de Sandoval, quien se considera que fue el primer *operario* en trabajar con los negros, su labor ha sido conocida y difundida gracias a su obra *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes* o en latín *De instauranda Aethiopum salute* obra inspirada en su propia experiencia junto a los esclavos, así como en entrevistas que realizó a los capitanes de barcos negreros y que ha fungido como importante fuente para acercarnos no sólo a su trabajo junto a los negros sino también a las creencias y culturas de las que éstos procedían y por supuesto a su evangelización. Sobre este último punto, Sandoval elaboró al interior de su obra una serie de recomendaciones de las que hablaremos más adelante y que creemos sirvieron como base para los catequistas de esclavos en otros puntos geográficos y temporales.

El segundo ignaciano cuya labor destacó entre los esclavos africanos fue san Pedro Claver, beatificado en el siglo XIX y declarado patrón de las misiones entre los negros. Posiblemente fue discípulo de Sandoval y aunque a diferencia de éste último no dejó evidencia escrita de su trabajo, la documentación indica que fue uno de los operarios de negros más importantes en Cartagena de Indias.

En cuanto a la labor en sí que era realizada por éstos operarios en los puertos de llegada, ésta consistía, a grandes rasgos, en que apenas llegado un barco, debían preguntar de dónde provenía, lo que les servía como punto de arranque para conocer el estado espiritual en el cual venían los esclavos, así por ejemplo sabían, con base en la experiencia,

¹⁹⁵ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 275.

que quienes venían de “los ríos” de Guinea no estaban bautizados o su bautizo había sido realizado de forma incorrecta, mientras que quienes venían de Cabo Verde o Santo Tomé habían sido bautizados desde niños; por otro lado, los procedentes de las zonas ardas, carabalíes, lucumíes y minas eran de bautizos dudosos, siendo los embarcados en Loanda los únicos que probablemente habían sido instruidos en el catecismo.¹⁹⁶

Una vez identificado este primer punto se solicitaba la presencia de un intérprete acorde a su lengua para explicarles lo que ocurriría y posteriormente bautizarlos; la “marca” otorgada a aquellos que ya habían recibido el sacramento consistía en una medalla o rosario que les colgaban al cuello, la cual posteriormente jugaría un papel importante al brindar un sentido de identidad, pertenencia y apropiación de las creencias.

Entre las recomendaciones que Sandoval incluyó en su obra acerca de la forma correcta de llevar a cabo la enseñanza del catecismo previa al bautismo, encontramos sobre todo tener mucha paciencia y no querer acabar el trabajo rápido, obligando de esa forma a que los esclavos prestaran atención durante muchas horas, en su lugar, se debía procurar darles la información poco a poco y no pasar de un tema a otro hasta que el anterior estuviera entendido. Cómo se mencionó, es posible que estas recomendaciones hayan tenido importante influencia en gran parte de Hispanoamérica, pues la investigadora menciona que fue una característica importante en Panamá y veremos, en el desarrollo de esta tesis que también lo fue en Cuba durante el siglo XVIII.

Una vez bautizados, los esclavos podían ser vendidos y a partir de aquí, teóricamente debían continuar su aprendizaje en sus destinos, la autora menciona que, si en estos destinos había presencia de los jesuitas, se dedicaba un día al aprendizaje de las oraciones, o la evangelización se hacía a través de pequeñas cofradías, no obstante, menciona también que la actividad evangelizadora no tuvo la misma magnitud en otros espacios que tuvo en el puerto, al respecto, sólo se mencionan algunos casos aislados en Mompox, Santa Fe y Tunja, concluyendo entonces que eran los puertos, tanto en África como en América, los espacios en los que había mayor labor misional, la cual no obstante era mínima.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 279-280.

¹⁹⁷ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 279-280.

Finalmente resta hablar del principal problema al que se enfrentaron los misioneros en todas las latitudes, a saber: el asunto de los idiomas. En el caso del puerto de Cartagena de Indias sabemos que por supuesto Sandoval y Claver tenían conocimiento de varias lenguas africanas, siendo el último quien posiblemente más las dominaba, pues fungió incluso como intérprete en algunos casos inquisitoriales contra negros esclavos y libres.¹⁹⁸ Pese a lo anterior, la documentación indica también que en ocasiones aunque los misioneros conocían las lenguas de los africanos preferían hacer uso de intérpretes, ya que estos generaban mayor confianza en el catecúmeno, sobre todo al momento de las confesiones. Hubo otros religiosos que hicieron uso de este recurso por tener desconocimiento de las lenguas, las cuales hemos visto eran muy numerosas y variadas.

Acerca de los intérpretes Andrea Guerrero indica que se trataba de esclavos ladinos que tenían conocimiento de varias lenguas, destacando uno nombrado “El Calepino” que sabía 11 lenguas. Durante los primeros años éstos eran solicitados a sus amos, quienes en ocasiones se negaban a prestarlos dado que la labor era tardada y restaba horas de trabajo del esclavo para su amo, ante esto los jesuitas optaron por adquirir sus propios esclavos intérpretes o *chalones* como los llamaba Sandoval. Siendo más importantes los mandingas, pues al ser un grupo dedicado al comercio en África occidental tenían presencia en mayor número de espacios y por lo tanto eran susceptibles de conocer más lenguas. Éstos eran bien catequizados e instruidos en torno a la importancia de la labor de traducción que realizarían, además se dedicaban a otros oficios, algunos de los cuales eran: albañiles, músicos, pajes o zapateros. Finalmente, cabe destacar que aunque Sandoval indicaba que debían trabajar hombres con hombres y mujeres con mujeres, la investigación de Guerrero sólo muestra la presencia de una mujer de un total de 39 intérpretes, indicando entonces que los misioneros preferían trabajar con hombres.¹⁹⁹

-Caribe Insular.

Para finalizar, nos acercaremos al primer espacio en América que conoció la presencia española, lo que nos servirá para aproximarnos a uno de los instrumentos catequéticos analizados en esta tesis.

¹⁹⁸ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p. 294.

¹⁹⁹ Guerrero, *De África a la Nueva Granada...*, p.302-320.

Las islas Antillas fueron los primeros espacios a los que arribó Colón en su viaje a lo que posteriormente se convertiría en América, fue en el segundo viaje de éste, dado en 1493, cuando llegó a estas islas el intendente Juan Rodríguez de Fonseca quien entre otras cosas era encargado de la labor de evangelización en las Indias. Comenzó entonces el largo proceso que hemos estudiado desde el apartado anterior y que supone, en parte, el tema de estudio de esta tesis. Como bien lo hemos mencionado, fueron las Antillas también los primeros espacios a los que se envió población procedente de África para trabajar como mano de obra esclava; sin embargo, acerca de su evangelización son aún casi nulos los datos que se conocen.

Sabemos que en la isla nombrada “La Española,” donde hoy están los territorios de Haití y República Dominicana, hubo en efecto actividad evangelizadora, entre la que destacó el nombre de fray Pedro de Córdoba y fray Antonio Montesino, dominicos que además de velar por el bienestar de la población indígena de la isla buscaron impulsar su evangelización, al grado de que el primero creó incluso una doctrina cristiana dirigida a los indios de estos espacios. Su método no se diferenciaba mucho de los que hemos estudiado para los grupos evangelizadores de Nueva España, pues buscaban inicialmente conocer la lengua y creencias de los indios para posteriormente enseñarles sin necesidad de utilizar abstracciones teológicas.²⁰⁰ No obstante, y aunque este grupo estuvo trabajando en varios espacios de las Antillas, no conocemos aún evidencia de su trabajo con población de origen africano.

A diferencia de los dominicos, y dejando también un poco de lado a los jesuitas, fue un integrante de la Orden de los Frailes Menores quien mostró durante la segunda mitad del siglo XVI cierto interés hacia el grupo de población que nos atañe. Elegido como obispo en 1568, el franciscano fray Andrés de Carvajal arribó a Santo Domingo apenas un año después de su elección y desde sus primeras visitas pastorales notó que en los ingenios azucareros, pese a existir capillas y parroquias, la carencia de sacerdotes encargados de administrar la doctrina y sacramentos a los negros era evidente, iniciando así su preocupación por la procuración espiritual y religiosa de estos individuos. Solicitó entonces que se enviasen sacerdotes a los ingenios, y que cada cuatro meses un oidor de la Audiencia

²⁰⁰ Mario A. Rodríguez León, “La invasión y la evangelización en América Latina, siglo XVI” en Enrique Dussel (coord.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995, p. 81.

de Santo Domingo visitara los espacios para rendir un informe, además de exhortar a sus hermanos a trabajar en estos lugares. No obstante, además de que sus solicitudes fueron negadas, se desencadenó un problema entre los franciscanos y las autoridades que no solucionó el conflicto existente en torno a la evangelización de los esclavos, pero Carvajal continuó insistiendo, y en 1576 convocó a un sínodo provincial en el que uno de los temas debatidos fue el bautismo de los negros bozales, él mismo afirmó que dada la “escasa capacidad” de los negros para comprender la doctrina, sólo sería suficiente que tuvieran un mediano conocimiento de Dios y de su iglesia para recibir el sacramento, concluyendo entonces que serían necesarios 30 días de doctrina para que recibieran el bautismo. No conforme con esto, Carvajal buscó la ayuda del Papa, para que lo orientara sobre qué hacer en tal situación, pero desafortunadamente falleció un año después, en 1577. Si bien, fray Andrés de Carvajal no logró mucho en lo que a la evangelización esclava atañe, su labor deja ver ya desde etapa temprana un interés por esta acción que probablemente marcaría un importante punto de partida para solucionar el problema del adoctrinamiento a africanos y afrodescendientes en América.²⁰¹

La isla de Cuba, por otro lado, es probablemente el espacio Antillano del que existen más datos en torno a la evangelización de africanos y afrodescendientes, sin embargo, éstos son aún muy escasos. Cuba, llamada inicialmente “Juana”, fue conquistada en 1510 bajo órdenes de Diego de Velázquez, la isla poseía excelentes condiciones para desarrollar actividades económicas: la fertilidad de sus tierras, su facilidad para criar ganado y su amplio número de bosques permitieron que fuera uno de los espacios más aptos para cultivar caña de azúcar, siendo ésta una de las principales actividades que se desarrolló en la isla. A la par, necesitaba mano de obra que la cultivara, y ante la casi total desaparición de su población nativa, el asunto se resolvió llevando esclavos de África que trabajaran en los ingenios azucareros.

En el transcurso de esta colonización, la isla comenzó también a recibir la visita de diferentes grupos religiosos, entre los que están los ya conocidos dominicos, franciscanos y jesuitas, destacando de nuevo éstos últimos como los principales promotores de la evangelización esclava. Tal vez, uno de los primeros religiosos que sabemos se preocupó

²⁰¹ Ildefonso Gutiérrez Azopardo, “Los franciscanos y los negros en el S. XVII” en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVII)*, Madrid, Editorial DEIMOS, 1989, p.593-597.

por esta población en Cuba fue el padre Juan Rogel jesuita que habiendo fundado la misión de la Florida y pasado también por La Española, llegó finalmente a Cuba, en estos últimos dos espacios llamó su atención la poca procuración religiosa de los esclavos, hecho que evidenció en una carta al provincial Diego de Avellaneda en la que incluso declaró que: “Bien creo que no haría mejor servicio a Nuestro Señor en andar por estas islas, por los lugares despoblados, donde hay estancia de negros, enseñándoles la doctrina cristiana y amonestándoles de las cosas tocantes a su salvación, que en ir a convertir a los indios infieles”.²⁰²

Desempeñó así, junto a los padres Antonio Sedeño y Francisco Villareal, entre otros, una importante labor de adoctrinamiento y bautismo a los negros bozales en la isla; sin embargo, además de que su labor no duró mucho tampoco se sabe demasiado acerca de ella pues posteriormente sería trasladado a Nueva España donde sabemos que también desempeñó un importante trabajo en el ministerio de los negros en Veracruz, espacio en el que moriría en 1619.²⁰³

Algunas décadas más tarde, en 1680, fue el primer Sínodo Diocesano de Cuba el que, además de evidenciar la falta de organización de los religiosos de la isla en lo que atañía a la administración de sacramentos y la indisciplina imperante en los templos durante las celebraciones religiosas, planteó el problema de la evangelización de los esclavos. Ordenó entonces que los dueños de esclavos tenían la obligación de enseñarles la doctrina cristiana, prescribiendo además que antes de que los esclavos iniciaran sus jornadas laborales tenían que efectuar “las oraciones de rigor” buscando así extender la doctrina.²⁰⁴ Por otro lado, el sínodo prohibió también ciertos actos realizados por los esclavos en los entierros de sus difuntos, a los que calificó como “grandes alaridos, mesándose los cabellos y haciendo otras demostraciones que no son de cristianos.”²⁰⁵ Demostrando así, no sólo un interés por inculcarles la religión cristiana, sino a la par, un afán por eliminar toda manifestación religiosa o cultural procedente de África; pero desafortunadamente, no conocemos más datos acerca de cómo fueron aplicadas las prescripciones de este sínodo.

²⁰² Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 252.

²⁰³ Pineda, *El vivir cristianamente...*, p. 252.

²⁰⁴ Edelberto Leiva y Eduardo Torres Cuevas, “Presencia y Ausencia de la Compañía de Jesús en Cuba” en José Andrés-Gallego (coord.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2011, p. 43.

²⁰⁵ Leiva y Torres Cuevas, *Presencia y Ausencia...*, p. 43.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII la isla sufrió, de forma indirecta, diversas consecuencias de los acontecimientos que ocurrían en el mundo occidental, principalmente los conflictos armados en los que estuvieron involucradas España, Inglaterra y Francia con sus respectivas colonias. José Antonio Piqueras indica que “cada conflicto bélico estuvo acompañado de un aumento en los precios del dulce, [y] cada alza de precios fue seguida de nuevas fundaciones de ingenios, [asimismo] cada contienda, desde la guerra de Independencia de las Trece Colonias, estuvo acompañada de facilidades a la exportación y la apertura a nuevos mercados de destino o intermediarios”.²⁰⁶ Como consecuencia de lo anterior, durante estos años el número de ingenios existentes en Cuba se multiplicó. Las cifras indican que si bien entre 1741 y 1747 se fundaron 19 ingenios azucareros en la Habana, para 1757 este número ascendía a 88 y en 1761 ya eran 98, presentándose entonces un crecimiento acelerado y exponencial de los mismos que seguiría en aumento llevando a que, “definitivamente, la economía cubana de plantación se afianzara y despegara durante las guerras de 1793 a 1815”.²⁰⁷ El resultado de ello fue que se abrieron perspectivas de mercados en expansión y “hacia 1796, en coincidencia con la nueva guerra contra Inglaterra, la trata conoció una prodigiosa activación hasta constituir el principal apartado del comercio atlántico en el marco de todo un nuevo sistema productivo”²⁰⁸

De esa forma, el número de esclavos desembarcados en Cuba fue también en aumento, -tal como se muestra en la tabla 1- al grado de que “el hacendado exportador participará incluso en el aprovisionamiento de esclavos después de 1789”²⁰⁹ y será entre esa fecha y 1820 que, según indica Piqueras, se transportaron aproximadamente 312 000 esclavos.²¹⁰

²⁰⁶José Antonio Piqueras, "Guerras atlánticas, hacienda y plantación. El despegue azucarero de Cuba, 1760-1820", en Jorge Gelman, Enrique Llopis y Carlos Marichal (coords.), *Iberoamérica y España antes de las independencias, 1700-1820. Crecimiento, reformas y crisis*, México, Instituto Mora, El Colegio de México, 2017, p. 234.

²⁰⁷ Piqueras, *Guerras atlánticas...*, p. 229.

²⁰⁸ Piqueras, *Guerras atlánticas...*, p. 235.

²⁰⁹ Piqueras, *Guerras atlánticas...*, p. 242.

²¹⁰ Piqueras, *Guerras atlánticas...*, p. 248.

Tabla 1
Esclavos desembarcados en la América Española

	Spanish Americas					Totals
	Cuba	Puerto Rico	Spanish Circum-Caribbean	Río de la Plata	Other Spanish Americas	
1501-1525	0	0	0	0	4.462	4.462
1526-1550	0	0	951	0	16.811	17.762
1551-1575	0	0	1.279	0	18.441	19.720
1576-1600	0	0	22.311	0	19.726	42.037
1601-1625	0	0	52.892	0	5.552	58.444
1626-1650	0	0	28.436	0	2.985	31.421
1651-1675	336	0	8.261	0	867	9.464
1676-1700	0	0	4.670	0	0	4.670
1751-1775	295	2.822	0	251	0	3.368
1776-1800	2.975	0	0	2.201	0	5.176
1801-1825	131.793	233	353	3.434	0	135.813
1826-1850	300.654	10.253	0	1.659	0	312.566
1851-1875	163.947	0	0	0	0	163.947
Totals	600.000	13.308	119.153	7.545	68.844	808.850

Fuente: Slaves Voyages. <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> (consulta: 28 de julio de 2021)

En este contexto, incluso los mismos religiosos adquirieron algunos ingenios y, junto con ellos, esclavos. Entre la Compañía de Jesús, por ejemplo, destacaron los ingenios de Nuestra Señora de Aránzazu y San Juan Bautista, así como varias compras de esclavos, al respecto cabe señalar además que “no existen documentos que acrediten compras similares a las de los jesuitas por parte de particulares u otras corporaciones,”²¹¹ demostrando que tal vez fueron uno de los pocos grupos religiosos que desarrolló actividades económicas de esa magnitud y que por lo tanto se interesó por los esclavos. Ante tal situación y en función de los casos observados anteriormente, sería lógico pensar que en este momento fueron también ellos quienes llevaron a cabo mayores acciones en pro de la evangelización de los esclavos, -al menos hasta el momento anterior a su expulsión- y muy probablemente fue así; sin embargo, hasta la fecha carecemos de investigaciones que lo demuestren. Lo que sí sabemos es que los encargados de los ingenios, en general pusieron fuerte resistencia a la introducción del esclavo en actividades religiosas, ya que esto implicaba su ausencia en el trabajo. Dado que usualmente los esclavos asistían a misa y celebraciones religiosas en sus días de descanso, algunos amos de esclavos buscaron reducir los días de descanso a tal grado que los esclavos únicamente podían escuchar diez

²¹¹ Leiva y Torres Cuevas, *Presencia y Ausencia...*, p. 112.

misas al año, lo que por supuesto desembocaría en un casi nulo conocimiento de la religión. Esta situación se replanteó hasta inicios del siglo XIX cuando, en parte, como consecuencia del aumento de esclavos en la isla, en julio de 1817 se logró el acuerdo en cuanto a dar a los esclavos como días de descanso los domingos y días de precepto, mismos que se ocuparían para dedicarlos al aprendizaje de la doctrina.²¹²

Mientras tanto, y a la espera de investigaciones que nos ayuden a comprender mejor el proceso de evangelización a población africana y afrodescendiente en Cuba, nos limitaremos a decir que fue precisamente en la segunda mitad del siglo XVIII, casi llegando al XIX cuando nació, en la Habana la que probablemente sea la única doctrina creada con la finalidad explícita de evangelizar esclavos escrita en español.

Antonio Nicolás Duque de Estrada fue el artífice de tal obra y, pese a que no sabemos mucho acerca de él, asumimos, basados en ciertas investigaciones de las que se hablará más adelante, que era un sacerdote de la Congregación de San Felipe Neri en La Habana. Es interesante notar entonces que un religioso que no fue miembro de ninguna orden mencionada anteriormente haya realizado la labor que ninguno de los anteriores pudo realizar, su obra entonces ha fungido como una de las primeras fuentes que nos permite adentrarnos a la evangelización del esclavo africano en la América hispana y su contenido será analizado a lo largo de esta tesis.

A modo de conclusión:

Pese a que la evangelización ha sido uno de los temas más trabajados para el periodo colonial, los trabajos en torno a ésta siempre se limitaron a la población natural de los diferentes territorios conquistados, y ha sido hasta años más recientes que las investigadoras que aquí presentamos centraron su atención en la población africana y afrodescendiente llegada a América en calidad de esclavos.

Las razones de la afirmación anterior, responden posiblemente a que, ya desde el momento de la evangelización, nunca existió una normatividad específica que velara por la evangelización de los africanos, estando éstos siempre supeditados a la población indígena, y siendo designados como “rudos” o “de poca capacidad”, como consecuencia, los misioneros prestaron mayor atención a la población indígena de América, ideando para

²¹² Leiva y Torres Cuevas, *Presencia y Ausencia...*, p. 178.

ellos métodos específicos de adoctrinamiento, aprendiendo la gran mayoría de sus lenguas y creando una gran cantidad de herramientas específicas que facilitarían su aprendizaje. De esa forma, han llegado hasta nosotros mayor número de fuentes en torno a la evangelización del indígena, pero ello no impide conocer cómo fue la del africano, para quien fueron principalmente los miembros de la Compañía de Jesús quienes se ocuparon de su procuración espiritual, seguidos por los capuchinos y en menor medida por otras órdenes como los dominicos y franciscanos. Lo anterior puede responder a la mentalidad propia de los ignacianos que, aunada a la movilidad de estos religiosos, les permitía acercarse a diferentes grupos de población aun cuando vivieran aislados.

En el caso particular de la población africana y afrodescendiente, podemos afirmar que su evangelización inició propiamente en África, pues fue en este continente donde se dieron los primeros intentos de adoctrinamiento que, además de permitir conocer a la población a la que se enfrentaban, serviría para crear las primeras estrategias y herramientas escritas que posteriormente serían aplicadas y perfeccionadas en América. Tal es el caso de las doctrinas escritas en África que después fueron recreadas y traducidas en algunos espacios de América.

Entre los diferentes obstáculos que pudieron presentarse a los evangelizadores, la diferencia lingüística fue no solo común en el caso indígena y africano, sino también posiblemente la que supuso más complicaciones, mismas que se vieron solucionadas al menos en parte, haciendo uso de intérpretes nativos de los diferentes espacios que por lo tanto dominaban las diferentes lenguas. Al respecto, cabe destacar el apoyo que la misma población brindaba en la evangelización de sus compañeros, la cual se ve reflejada no sólo en los intérpretes, sino también a través de los diferentes colaboradores que tuvieron los misioneros en Nueva España, mismos que los apoyaban a brindar enseñanza a la población, así como a crear herramientas escritas de evangelización. Por su parte, la presencia de colaboradores africanos se observa en las haciendas jesuitas donde los esclavos jóvenes eran instruidos en el catecismo por los ancianos, mientras que, en las doctrinas por las calles, siempre destacó la presencia de un negro “muy ladino” que vigilara las acciones de sus compañeros y velara por la correcta ejecución de la doctrina.

Para ambos grupos, indígenas y negros, el bautismo jugaba un papel muy importante, por tal razón, los misioneros prestaron especial atención a este sacramento,

siendo tal vez el único que toda la población tuvo en algún momento, seguido de la confesión, la que como vimos también se practicó mayoritariamente haciendo uso de intérpretes. Pareciera ser que existieron mayor número de estrategias de evangelización para con la población indígena, pues además de las herramientas escritas y el catecismo, sabemos que se emplearon imágenes, teatro, danza y cantos para su enseñanza. Dada la escasa información en torno al adoctrinamiento de africanos y afrodescendientes, no descartamos la existencia de métodos similares para ellos, información que esperamos averiguar en un futuro.

CAPÍTULO 2 DOS DOCTRINAS DEL SIGLO XVIII

Como hemos visto a lo largo de esta tesis, la creación de doctrinas y catecismos como herramientas de apoyo para la evangelización fue común a lo largo del periodo colonial. Su origen se remonta mucho tiempo atrás, pudiendo ser el catecismo publicado durante el imperio de Carlo Magno uno de los primeros de la historia; no obstante, éstos cobraron mayor auge a raíz de la reforma protestante de Lutero, quien publicó un catecismo en 1529, nacido con la finalidad de que las personas no versadas en latín pudieran acercarse a los temas doctrinales. En Europa fue muy popular el catecismo de Pedro Canisio (Alemania, 1556), seguido por el del francés Edmond Auger en 1563 y más tarde el del portugués Marcos Jorge, publicado en 1566. Finalmente fueron también muy importantes los catecismos españoles de Gaspar de Astete y Jerónimo de Ripalda publicados en 1593 y 1591 respectivamente,²¹³ siendo éste último uno de los más populares y que se tomó como modelo para realizar muchos más ya en territorio americano, el mismo fue traducido al náhuatl por el también jesuita Ignacio Paredes, y ambos fungen como objeto de estudio de esta tesis.

Es necesario mencionar que no todas las doctrinas son iguales. Luis Resines, en su obra *Catecismos Americanos del siglo XVI* menciona que en América, los catecismos y objetos catequéticos surgieron principalmente con la finalidad de evangelizar y ser utilizados durante las misiones. Entre las diferentes herramientas de catequesis que tuvieron gran desarrollo durante esta época, Resines distingue –a grandes rasgos– los sermonarios, confesionarios y devocionarios por un lado, mientras que por el otro están los catecismos o doctrinas que a diferencia de los primeros poseen la característica de aportar una explicación adicional a la información brindada.²¹⁴ Dentro de esta última clasificación se encuentran la obra de Ripalda y su respectiva traducción realizada por Paredes.

²¹³ Paola Andrea Guerrero Mosquera, *De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*, Tesis para optar por el grado de doctora en humanidades, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, p. 238.

²¹⁴ Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 volúmenes, Castilla y León, Junta de Castilla y León, Consejería de cultura y turismo, 1992, p. 22.

Resines agrega que estos catecismos o doctrinas pueden subdividirse de acuerdo con tres características diferentes. La primera de éstas es por razón del sistema empleado; pudiendo ser éste expositivo, es decir brindando una explicación amplia, profunda y sólida, o bien interrogativo, que cómo veremos a lo largo de nuestro análisis, emplea un procedimiento basado en preguntas y respuestas que comúnmente suelen ser breves y con explicaciones concisas.

Los antecedentes de este último método se pueden rastrear varios siglos atrás. Según lo mencionan Jorge Duarte y Martha Riveros, el posible origen de la metodología empleada en estos catecismos es la mayéutica, método que fue empleado por Sócrates para la enseñanza de sus teorías. Si bien, este método constaba de 6 pasos encaminados a “persuadir a cada joven a buscar la virtud y la sabiduría”²¹⁵ (lo anterior, únicamente dentro del ámbito de la filosofía), tiene ciertas semejanzas con el método interrogativo presente en las doctrinas, pues al igual que éstas, la mayéutica también se basaba en un diálogo, en el cual, a través de una serie de preguntas específicas se llevaba al individuo a descubrir la verdad por sí mismo. Si bien en el caso de la evangelización no existía posibilidad de que el catecúmeno llegara a las respuestas por sí mismo, sí era una forma de guiarlo hacia el conocimiento, evitando desviaciones del mismo y buscando dar solución a todos los cuestionamientos que los feligreses se pudieran plantear.

Este método fue evolucionando y pasó de la antigua Grecia al occidente cristiano, donde fue utilizado por varios exégetas y precursores del cristianismo, entre los que se encontraban Filon de Alexandria y San Agustín.²¹⁶ El método continuó adaptándose a las necesidades que su contexto planteaba y finalmente se considera que durante el imperio de Carlo Magno surgió el primer catecismo de preguntas y respuestas, que podría ser considerado un antecedente de los catecismos que analizamos dentro de esta investigación.²¹⁷ Por su parte, Louise Burkhart indica que este método de preguntas y respuestas fue muy utilizado por los humanistas del siglo XVI en Europa, quienes buscaban

²¹⁵ Riveros Bonilla, Martha y Duarte Acero, Jorge, “El uso de los catecismos en la enseñanza de la religión católica en el período neogranadino y de los Estados Unidos de Colombia. 1831-1886” en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Núm. 16, Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2011, p. 130.

²¹⁶ Danièle Dehouve, “Un diálogo de sordos: Los *coloquios* de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, no. 33, 2002, p. 189.

²¹⁷ Dehouve, *Diálogo de sordos...*, p. 190.

revivir la clásica técnica pedagógica consistente en cuestionar a los estudiantes en lugar de dictarles.²¹⁸

Volviendo a la clasificación de las doctrinas y catecismos propuesta por Luis Resines, vemos que un segundo criterio de clasificación es por razón de la extensión, pudiendo éstos ser cortos o largos, mientras que el tercer criterio responde a los destinatarios pudiendo tener como receptores a niños, adultos mayores, indios o cómo lo veremos, personas “de poca capacidad”. Estos criterios de clasificación nos servirán para obtener una primera aproximación y punto de análisis a los catecismos que fungen como objeto de estudio de esta tesis y que veremos a continuación.

El catecismo español de Ripalda

Poca información hay respecto a Jerónimo de Ripalda, sin embargo se sabe que nació en Teruel, Aragón, en el año de 1536, y fue hijo del médico D. Bernardino de Ripalda, quien lo envió a estudiar a la Universidad de Alcalá de Henares. Según nos menciona Sánchez, los documentos hablan de que el joven Ripalda ingresó a la Compañía de Jesús a la corta edad de catorce años, mostrando gran virtud, entrega y dedicación a las labores propias de la orden. Al terminar el noviciado, se dedicó a los estudios teológicos y una vez “ordenado sacerdote, le destinaron sus superiores á la enseñanza, con gran aprovechamiento de sus discípulos. Como premio de su saber y virtudes, le confirieron algún tiempo después el cargo de Superior.”²¹⁹ Fue también nombrado maestro de novicios y destacó como orador, sobre todo, por sus conocimientos teológicos.

“En estos y otros ejercicios de su ministerio se ocupó por espacio de más de setenta años, hasta que le sobrevino la muerte en Toledo el día 21 de Abril de 1618.”²²⁰ Escribió varias obras, entre las que destaca la traducción del latín al español de la obra *De Contemptus Mundi* de Tomás de Kempis, *Suave Razonamiento que haze el pecador a su Dios* y su *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, obra que nos ocupa en este momento.

Sabemos también que su catecismo ha sido copiado, publicado, editado y traducido en múltiples ocasiones. Al respecto, destaca una edición realizada por Juan M. Sánchez en

²¹⁸ Louise M. Burkhart, “The “Little Doctrine” and Indigenous Catechesis in New Spain” en *Hispanic American Historical Review*, 2014, p. 171.

²¹⁹ Juan M. Sánchez, *Doctrina cristiana del P. Jerónimo de Ripalda é intento bibliográfico de la misma. Años 1591-1900.* Madrid, Imprenta Alemana, 1909, p. VIII. https://archive.org/details/doctrinacristian00ripa_0/page/n5/mode/2up (consulta: 28 de julio de 2021)

²²⁰ Sánchez, *Doctrina cristiana...*, p. IX.

1909²²¹ En dicha obra, Sánchez refiere que la fecha de la primera edición del texto original de Ripalda es dudosa, no obstante menciona haber conocido un ejemplar, hallado por el padre Uriarte, que data de 1591²²² Presumiendo que ésta sea la primera edición de la *Doctrina*, Sánchez publica una obra facsimilar, acompañada de un bosquejo biográfico de su autor y un “intento bibliográfico” que da cuenta del número de ediciones que este investigador pudo hallar. Para realizar el mencionado bosquejo, Sánchez se basa en las obras de los padres Ribadeneira, Alegambe y Félix de Latassa, entre otros, alegando, no obstante, que los datos biográficos acerca de Ripalda son pocos.

Pese a la anterior información, Daniel Llorente presenta una carta datada en el año de 1586, la cual ya da indicios de la posible existencia de una edición anterior a la mencionada por Sánchez, la carta fue escrita por el provincial de Castilla, el padre Villalba y menciona: “La doctrina que nuestro P. Everardo [...] de buena memoria, ordenó se enseñase a los niños, se ha usado en las casas de probación, y ésta hizo el P. Jerónimo de Ripalda, pero en la probación veo que están poco contentos de ella, de ahí es que no la usen los que van a misiones...”²²³

Como podemos ver, se evidencia la existencia de una edición anterior a la mencionada por Sánchez, idea que no resulta del todo desatinada teniendo en cuenta las múltiples ediciones y cambios que la misma obra tuvo y que a continuación veremos; sin embargo y al no existir muestra física de la misma edición, nos mantendremos en la idea de que su primera publicación fue en el año de 1591, teniendo siempre en cuenta que pudo estar circulando desde algunos años antes.

Teniendo en cuenta la información anterior, mencionaremos que durante la época en que se escribe esta obra, era común la creación y circulación de catecismos. Al respecto, Vicente Faubell expresa que antes de la publicación del catecismo de Ripalda, había aproximadamente 97 catecismos publicados durante el siglo XVI²²⁴; mencionando también que el catecismo de Ripalda “es una buena síntesis de cuanto se escribió en el siglo XVI y

²²¹ Sánchez, *Doctrina Cristiana...*, 110p.

²²² Hieronymo de Ripalda, *Doctrina Christiana, con una exposición breve*, Burgos, Imprenta de Philippe de Junta, 1591.

²²³ Citado en: Luis Resines, “Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda (II)”, en Revista *Estudio Agustiniiano*, vol. 16, número 2, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1981, p. 244.

²²⁴ Vicente Faubell, “Ripalda, Jerónimo De: *Doctrina Christiana, con una exposición breve*. Compuesta por el Maestro de la Compañía de Jesús, Burgos, por Felipe de Junta, 1591» en revista *Historia de la Educación*, España, Universidad de Salamanca, Vol. 13, 1994, p. 662. <https://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/10154/10567> (consulta: 28 de julio de 2021)

pueden detectarse huellas doctrinales de autores diversos en sus cortas páginas con relativa facilidad. Pero el turolense Ripalda mira de cerca al salmantino Astete de quien depende y a quien sigue.”²²⁵ Observamos que Faubell, aunque habla de varias posibles influencias o modelos retomados, no menciona cuáles son, limitándose únicamente a hablar de Astete. Para verificar dicha información, hemos logrado acceder a una única edición del catecismo de Astete²²⁶ y tal parece ser que, en efecto, ambas doctrinas tienen un cierto parecido tanto en contenidos como en estructura. Por otro lado, en 1847 se publicó en París y por octava ocasión, una obra que lleva por nombre *El catecismo de la doctrina cristiana explicado o explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda*²²⁷ la cual a juzgar por su título pareciera dar crédito a las palabras de Faubell.

No obstante, para realizar una afirmación acerca del posible modelo retomado por Ripalda para realizar su doctrina, sería necesario hacer un nuevo análisis; por el momento nos quedaremos con la información anterior, considerando que, en función del número de doctrinas que circulaban en la época anterior a la publicación del *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Christiana*, es posible que Ripalda se haya basado en una o varias de ellas para escribir la suya, como era común; sin embargo, también es posible que haya hecho uso de su propio ingenio e inventiva para agregar ciertos temas o explicaciones a su obra.

Como ya se mencionó, la doctrina de Ripalda tuvo gran éxito y fue impresa y publicada en gran número de ocasiones. Tan solo Juan M. Sánchez logra enumerar aproximadamente 471 ediciones diferentes de la obra alrededor del mundo entre 1591 y 1909.²²⁸ Para fines de esta tesis se ha hecho uso de la edición publicada en 1754 en la Ciudad de México²²⁹, debido a la cercanía que ésta tiene con la traducción realizada por Paredes, y la cual también funge como uno de nuestros principales objetos de estudio.

²²⁵ Faubell, *Ripalda...*

²²⁶ Gaspar de Astete, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, (Edición digital en línea) https://mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_astete.htm (consulta: 28 de julio de 2021)

²²⁷ Santiago José García Mazo, *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, ó, Explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda*, 8ª ed., París, Librería de A. Bouret y Morel, 1847, 416p. <https://archive.org/details/elcatecismodelad00garc/page/n5/mode/2up>

²²⁸ Sánchez, *Doctrina cristiana del P. Jerónimo de Ripalda é intento bibliográfico de la misma*, p. VIII.

²²⁹ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, 168p. <https://archive.org/details/catecismovexposi00ripa/page/n5> (consulta: 28 de julio de 2021)

Retomando la propuesta de Resines para dividir a las doctrinas y catecismos de evangelización, recordemos que el primer criterio es por razón del sistema empleado; en cuyo caso, el catecismo de Ripalda es interrogativo, pues como veremos se basa en un método de preguntas y respuestas para presentar su información; por otro lado, remitiéndonos a la segunda subdivisión referida por Resines, a saber: por razón de su extensión, el *Catecismo y exposición breve de la doctrina Christiana* es breve pues, además de que su título lo menciona, la explicación que ofrece no es demasiado profunda o extensa.

Respecto a su estructura y contenidos, es posible afirmar que la edición de la Ciudad de México de la doctrina de Ripalda que analizamos se divide en tres partes. Una primera parte contiene, además de los respectivos privilegios y permisos de impresión, algunas advertencias acerca del Adviento y del tiempo de las velaciones, las fiestas de guardar para los indios, los días de ayuno, un santoral, la tabla general de fiestas movibles y por último la oración del santo del día. La segunda parte es el texto en sí de la doctrina cristiana, exponiendo primero las diferentes oraciones e información necesaria para conocer la doctrina completa y posteriormente ofreciendo una serie de preguntas y respuestas encaminadas a mejorar la comprensión de las oraciones y ahondar en su contenido. Los temas que aborda la doctrina se encuentran enumerados a continuación según su orden de aparición en la misma:

- Señal de la cruz
- Padre nuestro
- Ave María
- Credo
- Salve
- Mandamientos de la ley de Dios
- Mandamientos de la Santa Madre Iglesia
- Sacramentos de la Iglesia
- Artículos de la fe
- Obras de misericordia
- Pecados capitales y 7 virtudes
- Los enemigos del alma
- Virtudes teologales y cardinales

- Potencias del alma
- Sentidos corporales
- Dones del Espíritu santo
- Frutos del Espíritu santo, Bienaventuranzas
- Perdón del pecado venial
- Novísimos o postrimerías del hombre
- Confesión general
- Nombre y señal del cristiano

Finalmente, una tercera parte presenta la forma correcta de realizar el examen de conciencia al acostarse y levantarse, el acto de contrición y el orden de ayudar a misa, acompañada de la antífona “Introibo ad altare Dei”, siguiendo con la letanía de Nuestra Señora y concluyendo con una oración al Santo sudario.

Regresando a la clasificación realizada por Resines, la última subdivisión que presenta es por razón de su destinatario. En este sentido, el mencionado Faubell indica que “el texto de Ripalda no está escrito ni con finalidad de conversiones moriscas, ni evangelizadoras ni protestantes;”²³⁰ es decir, no se dirige a un público neófito o que desconozca del todo la doctrina. Más bien, tomando en cuenta el contexto en el que nace esta obra, seguramente se dirigía a niños europeos, hijos de padres católicos, y se enfocaba en perfeccionar o reforzar el mensaje cristiano. Por otro lado, la edición que usamos para el presente trabajo, al incluir entre sus contenidos las “fiestas de guardar para los indios”, se dirigía posiblemente también a niños indígenas y a indios adultos que ya poseían un conocimiento de la doctrina y buscaban perfeccionarlo. Esta especificación refleja también uno de los privilegios que les fueron otorgados a los indios como consecuencia de su condición de “miserables” pues como sabemos el Tercer Concilio Mexicano disminuyó para los indios el número de fiestas de guardar y también los días de ayuno “teniendo consideración que son nuevos en la fe” lo cual evidencia desde este momento una marcada diferencia socio-cultural entre los indios y los españoles. En conclusión, se puede afirmar que esta doctrina nace con la finalidad de ser utilizada por un público ya conocedor de la religión católica, y únicamente se enfoca en fortalecer y acrecentar esos conocimientos.

²³⁰ Faubell, *Ripalda...*, p. 662.

Como usuarios últimos de este *Catecismo* podemos mencionar precisamente a esos individuos aprendices o bien algún sacerdote o catequista.

Como ya se mencionó, los temas introducidos por Ripalda en su obra son los necesarios para que un individuo conozca a detalle las características y preceptos de la religión católica y así evitar romper alguna regla. Ripalda no da mayor importancia a uno sobre otro, en general, su trato hacia los temas presentados es homogéneo y en cada uno de ellos procura ahondar lo suficiente para su comprensión, pero sin excederse en las explicaciones ni en algún tema. Veamos ahora lo que ocurre con la traducción realizada por Paredes.

La traducción en lengua mexicana de Paredes

Como se indicó con anterioridad, el mencionado *Catecismo y exposición breve de la doctrina Christiana* tuvo gran éxito a nivel mundial, al grado que se publicó y tradujo a diversas lenguas, una de ellas fue el náhuatl, también denominada en ese tiempo “lengua mexicana” y su traducción fue hecha por el padre Ignacio Paredes quien la nombró *Catecismo mexicano* o *Christianoyotl Mexicanemachtiloni* (o “Instrumento para aprender en mexicano lo propio del cristianismo”) y fue publicada en 1758.

En lo referente a la biografía de Ignacio Paredes, contamos con muy pocos datos: sabemos que nació en San Juan de los Llanos, Puebla, en el año de 1703. Ingresó al noviciado a la edad de 19 años formando parte de la Compañía de Jesús. Enseñó gramática en el seminario de Tepozotlán, donde también fue superior entre 1734 y 1744, asimismo fue rector del Colegio de San Andrés de la Ciudad de México y desempeñó otros cargos de enseñanza y de gobierno.²³¹ Trabajó como “operario” de indígenas en el Colegio de San Gregorio de México entre 1751 y 1761. Murió en 1762.²³²

Acercas de su obra escrita, sabemos que escribió varios textos, la mayoría en lengua mexicana, entre los que se encuentran: *Oración dominical en Mexicano*, *La “Salve” en mexicano*, *Plática mexicana sobre la Vida, Pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo*. Sin embargo, de entre todas sus obras destacan dos: el *Catecismo mexicano* cuyo contenido

²³¹Perla Chinchilla Pawling, *El sermón de misión y su tipología: antología de sermones en español, náhuatl e italiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 64-65.

²³²Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Tomo XVI, Ciudad de México, Editorial Tradición, 1977. <<https://archive.org/details/diccionariobiobi16zamb>> p. 338-339.

nos ocupa en la presente tesis y el *Promptuario manual mexicano*²³³ que, de forma similar al catecismo, estaba encaminado a apoyar a los párrocos en la enseñanza de la doctrina a los indios. Esta última obra nos indica además que Ignacio Paredes fue “morador del Colegio destinado para solo Indios, de S. Gregorio.”²³⁴ Teniendo en cuenta esta información, es posible afirmar que Paredes era un padre nahuatlato, es decir, poseía amplios conocimientos acerca de la lengua náhuatl y se preocupaba por la enseñanza de la doctrina a los indios. Al respecto, algunos investigadores estudiosos de su obra han aportado algunos datos que ayudan a comprender mejor no sólo los contenidos de algunos de sus trabajos, sino principalmente el estilo y tipo de náhuatl que utilizaba.

Barry Sell, en su tesis inédita titulada *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications* indica que Paredes era un nahuatlato poco común para su época. Sell comienza su análisis confirmando que, en efecto, Paredes trabajó durante un tiempo en el Colegio de Indios de San Gerónimo de la Ciudad de México, lo cual nos ayuda a corroborar que efectivamente se trataba de un padre nahuatlato preocupado por la educación de los indígenas. No obstante, según el análisis realizado por este investigador, el estilo de náhuatl utilizado por Paredes era un poco más clásico o “purista” llegando incluso a repudiar el náhuatl utilizado por sus contemporáneos: “His attitude toward the Nahuatl of the latter half of the colonial period is explicitly hostile. In his summary version or “compendio” of the grammar of 1645 he recommends the study of Nahuatl “without The improprieties and barbarisms that at times are experienced and with which a mixture of Spanish and Mexican comes out, so that neither in the one language nor the other is one understood.”²³⁵

Por su parte, Danièle Dehouve en su obra *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)* menciona que, en general, el trabajo de traducción realizado por los jesuitas durante el siglo XVIII fue un quehacer que requirió de mucha inventiva e ingenio, pues ellos lograron multiplicar las formas posibles de traducción, inventando neologismos que se asociaron a ciertas partículas del náhuatl. Respecto a Paredes en particular, ella menciona que la construcción de sus frases –o al menos las de

²³³ Ignacio Paredes *Promptuario manual mexicano*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1759.

²³⁴ Ignacio Paredes *Promptuario manual...*

²³⁵ Barry David Sell, *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, Tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía de la Historia, Los Ángeles, Universidad de California, 1993, p. 233

sus sermones- demuestran estar completamente calcadas de la estructura del latín, lo cual nos mostraría su preferencia por las lenguas clásicas. Finalmente Dehouve añade: “El catecismo de Paredes, de fines del siglo XVIII, marca el punto culminante de esta transformación de la construcción de frases en náhuatl, y presenta verdaderos hallazgos. [Principalmente en lo que refiere a neologismos] Por ejemplo, en los antiguos textos en náhuatl, *ma ye cuel* marcaba, según Launey, el ánimo impaciente: “rápido”, “eso es, anda”, “es el momento”. Paredes lo utiliza en dos sentidos: “ya pues” y, sobre todo, como “ojalá.”²³⁶

Por otro lado, hemos mencionado que a lo largo del periodo novohispano, el náhuatl se fue consolidando como una lengua culta y de prestigio, lo cual puede también tener relación con la elección que hace Paredes, quien parece inclinarse más hacia un lenguaje clásico o incluso culto, como lo demuestra la siguiente cita procedente de su “Razón de la obra al Lector”: “Tuve por mejor [...] traducir el castellano del P. Geronymo de Ripalda de nuestra Compañía, en **claro, puro y genuino Mexicano**: assi por ser dicho Catecismo, el mejor, y mas adecuado en la materia; y tanto, quanto publica la universal aprobación, y aceptación de tan gran parte del Orbe Christiano, que lo usa, siendo esta Doctrina la primera leche racional, que gusta desde los primeros assomos de la puericia...”²³⁷

Como hemos resaltado anteriormente, la precedente cita demuestra no solo las preferencias del fraile hacia un lenguaje “puro y genuino” sino que también explicita las razones por las que decidió traducir la doctrina de Ripalda frente a otras que circulaban en la época, afirmando así, la suposición en torno a la popularidad y aceptación que tuvo este catecismo a lo largo del tiempo a nivel mundial.

Al haber retomado el modelo de Ripalda, el catecismo de Paredes posee varias características similares a las de su prototipo. Para comenzar, y continuando con la clasificación propuesta por Luis Resines, se trata de un catecismo interrogativo, ya que la mayoría de su contenido se basa en preguntas y respuestas que sirven como herramientas para explicar la doctrina. De igual manera se podría considerar que es breve, pues sí ofrece explicaciones, pero tampoco ahonda demasiado en ellas. Su estructura y contenidos, al

²³⁶ Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, trad. de Josefina Anaya, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010, p. 158

²³⁷ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, s.p.

igual que en el caso de Ripalda se podrían dividir en tres, pero es aquí donde presenta algunas diferencias.

La primera sección, al igual que en el trabajo de su predecesor cuenta con los respectivos privilegios y permisos para la impresión y publicación de la obra, además de las advertencias del tiempo de Nuestro Señor Jesucristo y de las temporadas del año, las fiestas de guardar, las velaciones, días de ayuno y el calendario con santoral, pero incluye además la ya mencionada “Razón de la obra al Lector” y un pequeño prólogo “con que se exhorta, y se persuade à los Indios, à que lean, y aprendan este Catecismo Mexicano.”²³⁸

La segunda sección de la obra, al igual que en el caso de Ripalda ocupa la mayor parte del catecismo y presenta primero las diferentes oraciones y datos acerca de la doctrina, seguidos de las “declaraciones” que son las preguntas y respuestas que permiten una explicación de los contenidos del catecismo. Los temas presentados son exactamente los mismos y se presentan prácticamente en el mismo orden en que lo hace el *Catecismo y exposición breve de la doctrina Christiana*, exceptuando por algún cambio en el orden de aparición, además Paredes añade el tema de las “Dotes de gloria” que no se encuentran presentes de forma explícita en el caso de Ripalda.

Finalmente, en una tercera y última sección se incluyen el examen de conciencia y devociones al acostarse y levantarse, el acto de contrición, el modo de ayudar a misa, un responso, las letanías y salutación a Nuestra Señora, varias devociones y finalmente la oración al Santo sudario. Es necesario mencionar que al final de esta obra, se encuentra añadida una “Doctrina pequeña” cuya portada presume tener por autor a Bartolomé Castaño; al igual que la obra de Paredes, esta doctrina está escrita en náhuatl casi en su totalidad²³⁹

Exceptuando los privilegios, dedicatoria y razón de obra al lector, prácticamente todo el contenido de la doctrina está escrito en náhuatl, presentándose en español

²³⁸Paredes, *Catecismo Mexicano...*, s.p.

²³⁹ Respecto a esta “Doctrina pequeña”, Louise Burkhart menciona que Ignacio Paredes la usó como complemento a su propia doctrina, prometiendo 40 días de indulgencia a quien la escuchara. También indica que, pese a citar a Castaño, Paredes agregó algunas preguntas para clarificar ciertos temas. Véase: Louise Burkhart, “The “Little Doctrine” and Indigenous Catechesis in New Spain,” *Hispanic American Historical Review*, 2014, p. 167-206. Por su parte, Luis Resines, refiere que Bartolomé Castaño nunca escribió una doctrina, y la atribución de esta obra a dicho personaje recae en la reproducción “por un mecanismo de pura repetición, aceptado como escrito autónomo” Véase: Luis Resines, “El *Catecismo breve* que Bartolomé Castaño nunca escribió”, *Revista Estudio Agustiniiano*, num.51, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2016, p. 631-655.

únicamente los títulos y subtítulos de cada uno de los temas y sus declaraciones. Como hemos podido observar, a simple vista pareciera ser que, exceptuando la incorporación de algunas oraciones e información al inicio y al final de la obra, el contenido principal y los temas que se presentan en el *Catecismo Mexicano* son exactamente los mismos que inserta Ripalda. Sin embargo, en su “Razón de la obra al Lector” Paredes manifiesta que añadió algunos elementos para facilitar la comprensión de su público lector: “añado rara vez, ya una, u otra palabra; ya una, ú otra pregunta, que no trae el Catecismo, [...] cuando para la mayor claridad lo juzgo necesario, en aquellos puntos, que los Indios no suelen tan fácilmente entender y en que se suelen equivocar.”²⁴⁰

Será necesario realizar un análisis más puntual de los contenidos de las doctrinas para realizar una aseveración relativa a este tema, el cual nos ocupará en el siguiente capítulo. Por ahora, es importante notar que, retomando la cita anterior, Paredes adelanta que su público meta son los indios, así pues, para la última clasificación que propone Resines dada en función de los destinatarios podemos afirmar que la doctrina de Paredes está dirigida en última instancia al aprovechamiento de los indios y que, como lo menciona en su prólogo, podía ser utilizada por ellos, o bien servir de alguna ayuda “á los Parrochos, y demas Evangelicos Ministros.”²⁴¹

Como se mencionó anteriormente, el único tema añadido al contenido principal del *Catecismo Mexicano* son las “Dotes de Gloria”, además de eso, al igual que lo hace Ripalda, Paredes parece dar un trato similar a todos sus temas, explicando lo suficiente y profundizando en un tema únicamente cuando lo cree necesario pero sin ahondar demasiado en sus contenidos.

La doctrina para negros de Duque de Estrada

Por la misma época en que Paredes realiza su traducción, atravesando el Golfo de México, en la isla de Cuba, un sacerdote de La Habana escribe una obra titulada *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*²⁴² a la que nos referiremos como “Doctrina para negros” y de la cual, tenemos noticia de que su primera edición fue en 1797. El título por sí mismo, parece brindar bastante información respecto a

²⁴⁰ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, s.p.

²⁴¹ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, s.p.

²⁴² Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, 128p. Hemos hecho uso de esta edición en esta tesis, debido a que es la única a la que hemos podido acceder.

su contenido, pero antes de llegar a conclusiones premeditadas, veamos a profundidad cuáles son sus características.

Acerca de esta obra, varias fuentes²⁴³ confirman que se conoce un original del siglo XVIII, dos posibles ediciones del XIX y varias contemporáneas. El original, posiblemente manuscrito, data de 1797, mientras que la primera edición está fechada en 1818 y la segunda en 1824, estas dos últimas impresas. Teniendo en cuenta la primera fecha de realización conocida, es muy probable que la obra haya sido escrita a finales del siglo XVIII, reflejando por tanto a una sociedad propia de ese tiempo.

Respecto al creador de esta doctrina, y de forma similar o aún más exigua que en los dos casos anteriores, no poseemos demasiada información. Sobre él, la portada de la obra nos dice únicamente que fue escrita “por un sacerdote de la Congregación del Oratorio de la Havana” mientras que, al final de la misma, una pequeña nota dicta: “si muriere intestado, entréguese este quadernito al Ilustrísimo Señor Obispo de este obispado. [Rubrica] Antonio Nicolás Duque de Estrada.”

Los pocos estudiosos que han trabajado esta obra, confirman que en efecto Antonio Nicolás Duque de Estrada fue su autor, de igual manera, la mayoría mencionan que sobre su biografía nada se conoce, de modo que, la única forma de obtener alguna información acerca de él, es su propia obra. Al respecto, la edición de Jorge Fernández Era publicada en 2006 indica que Duque “había laborado como capellán de ingenios y que –por dichos saberes le fue encomendada esta labor [de evangelizar a los esclavos].”²⁴⁴

Por su parte, Luis Resines en su artículo “Un catecismo para Esclavos” se aventura a realizar mayor número de aseveraciones basadas únicamente en la propia obra de Duque, afirmando que, para comenzar, la “Congregación del Oratorio” mencionada en la portada de la obra, se refiere muy posiblemente a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri que al haberse extendido por España, pudo también haberlo hecho por Cuba. Por otro lado, Resines explica: “De la lectura pausada de su escrito [de Nicolás Duque] se deduce con

²⁴³ Entre las fuentes que hacen mención a las ediciones de la obra se encuentran: Alicia Flores Ramos “Nota a la *Explicación a la doctrina cristiana*,” en Jorge Fernández Era (coord.), *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, Cuba, Biblioteca Nacional José Martí, 2006, s/p. y Luis Resines Llorente, “Un catecismo para esclavos” en *Revista Estudio Agustiniiano*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, num.35, Volumen XXXV, 2000, p. 292.

²⁴⁴ Alicia Flores Ramos “Nota a la *Explicación a la doctrina cristiana*”s.n.

claridad que es un clérigo de mentalidad ilustrada, característica del XVIII, en que se desarrolló su actividad pastoral...”²⁴⁵

Otro dato inferido por Resines, a partir de la lectura de la obra de Duque, indica que “en ningún momento aparece que Antonio Nicolás Duque desempeñara algún puesto de responsabilidad en la organización eclesiástica de La Habana; más bien, la nota al final de su manuscrito [...] podría demostrar una lejanía física de la capital de la diócesis.”²⁴⁶ Más información nos ofrece Resines acerca del autor del catecismo; sin embargo, nos abstenemos de mencionarla en este momento por considerar que se trata más de interpretaciones de la obra que de datos confirmados. Creemos además que los datos brindados hasta el momento son suficientes para comprender al autor en su contexto y por lo tanto su obra, la cual por cierto es la única que se le conoce.

Hemos mencionado en los casos anteriores que Ripalda y por supuesto Paredes retomaron ciertos modelos ya existentes para realizar sus obras. En el caso de la “Doctrina para negros,” Resines en su artículo “Un catecismo para esclavos”²⁴⁷ afirma con toda seguridad que su autor reprodujo, en la primera parte de la doctrina, un “Catecismo breve” escrito en los primeros tiempos de la conquista cuya autoría se atribuye a Pedro de Gante y que se concretó en otro catecismo escrito por Bartolomé Castaño. Además de esto, Resines no ofrece mayor información o argumento respecto a tal afirmación, más allá de lo siguiente: El texto atribuido a Castaño “breve, sintético y claro, gozó de mucha popularidad y se extendió por todos los países cercanos al Caribe, perdurando por lo menos tres siglos. Y esta condición de resumen fundamental hizo que Duque, que lo conocía no tuviera el más mínimo problema en incorporarlo a su obra.”²⁴⁸

Dichas afirmaciones llaman la atención, ya que cómo se mencionó, Paredes incluye en su obra esa “Doctrina pequeña” atribuida a Bartolomé Castaño, lo que podría parecer una coincidencia; por otro lado, Resines afirma solo bajo una suposición que Nicolás Duque de Estrada conocía dicha obra y por tal razón la reprodujo. Más allá de lo anterior, la investigación y análisis en torno al catecismo atribuido a Castaño y a los catecismos

²⁴⁵ Resines, *Un catecismo para esclavos...*, p. 309.

²⁴⁶ Resines, *Un catecismo para esclavos...*, p. 310.

²⁴⁷ Luis Resines Llorente, “Un catecismo para esclavos” en *Revista Estudio Agustiniano* num.35 Volumen XXXV, Valladolid, Estudio Agustiniano, 2000, p. 291-356.

²⁴⁸ Resines, “Un catecismo para esclavos” p. 330.

pictográficos aún sigue avanzando,²⁴⁹ haciendo imposible realizar una afirmación certera respecto al modelo seguido para escribir la “Doctrina para negros.”

No obstante lo anterior, y teniendo en consideración el gran número de doctrinas existente en esta época, es probable que -al igual que Ripalda- Duque se basara en algunos de los trabajos de sus predecesores para elaborar su obra. A lo largo del desarrollo de este análisis podremos acercarnos un poco más a la confirmación de dicha aseveración.

En cuanto a la estructura y orden del “Catecismo para Negros” el mismo Duque de Estrada menciona que “varias cosas están sin orden [pero que] el Padre Capellan sabra usar de todo quando convenga...”²⁵⁰ Ciertamente, al leer la obra de Duque resalta una extraña mezcla de temas, recomendaciones, explicaciones y destinatarios; por lo tanto, intentar describirlo de acuerdo con las subdivisiones propuestas por Resines resulta también complicado. Con el ánimo de dar un orden a la obra de Duque que facilite su estudio y comprensión, enumeraremos a continuación sus contenidos de forma general, basándonos en los subtítulos que se encuentran presentes en la edición que consultamos. Al mismo tiempo mencionaremos dentro de cuál de las divisiones de los catecismos propuestas por Resines puede encajar cada sección, así como el público al que podrían estar dirigidas cada una de estas secciones. El análisis detallado de los temas contenidos en la doctrina se presentará más adelante.

Considerando las observaciones descritas en el párrafo anterior, es posible afirmar que la obra de Duque se divide en 11 partes. La primera no lleva un título exacto,

²⁴⁹ Si bien en este artículo, Luis Resines no ofrece muchos argumentos convincentes para justificar el hecho de que Duque de Estrada tomara como modelo el catecismo pictográfico de Gante, concretado en el atribuido a Castaño, en otro de sus artículos, además de explicar que la atribución a Castaño es errónea ofrece un cotejo ligeramente más exhaustivo, en el cual en efecto, es posible encontrar ciertas semejanzas entre el cuestionario de Duque de Estrada y el presente en los catecismos de Gante y atribuido (erróneamente) a Castaño. Véase: Luis Resines, “El *Catecismo breve* que Bartolomé Castaño nunca escribió” en *Revista Estudio Agustiniiano*, num.51, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2016, p. 631-655.

Por su parte, Louise Burkhart realiza el análisis de una “Doctrina pequeña” escrita antes del trabajo atribuido a Castaño, traducida aproximadamente a 11 lenguas y que, en efecto, fue incorporada en catecismos pictográficos; dicha información sirve como punto de partida para analizar y afirmar que varios catecismos pictográficos, lejos de datar de una fecha temprana situada entre finales del siglo XVI y principios del XVII son posteriores, muy posiblemente de finales del XVII y del XVIII: “I argue that the pictographic catechisms should be understood as a deliberate archaizing practice among later colonial indigenous elites aimed at recovering certain aspects of the pre-Columbian and early colonial past for the performance of an indigenous Christian identity” Respecto al trabajo de Gante, Burkhart explica “A much more plausible scenario places the text later in the colonial period and accepts that the signature is not integral to the catechism”. Véase: Louise Burkhart, “The “Little Doctrine” and Indigenous Catechesis in New Spain” en *Hispanic American Historical Review*, 2014, p. 167-206.

²⁵⁰ Duque *Explicación de la doctrina...*, p. 70.

simplemente se encuentra al inicio de la obra y consta de 26 preguntas²⁵¹ con sus respuestas acerca de diferentes temas de la doctrina cristiana, los cuales no se encuentran mencionados de forma explícita pero varían entre el misterio de la Santísima Trinidad, la encarnación de Jesús, la Santa Iglesia y los mandamientos de la ley de Dios. Esta serie de preguntas y respuestas son sumamente concisas, por lo que podría afirmarse, según la clasificación de Resines, que esta primera parte es interrogativa y breve. En cuanto a su destinatario se trata de los negros bozales, tal como el título lo menciona.

La segunda sección de la obra se trata de un prólogo dirigido a los capellanes, en el cual se explica la importancia de enseñar la doctrina a los esclavos y se ofrecen algunos consejos para llevar a cabo tal acción, sin embargo, estas recomendaciones se expresan de forma más clara en la siguiente sección, la cual lleva por título “Instrucción para los q se dedican a enseñar y rezar las oraciones y Catecismo.” En ésta además de profundizar en las sugerencias para la enseñanza de la doctrina se explicitan los contenidos más básicos “q deben saber y entender los q tienen uso de razón, para salvarse, de suerte q sino lo saben, y no lo entienden, de la manera q mejor puedan no se salvaran, aunq no sea culpable su ignorancia.”²⁵² Esta sección al igual que la anterior, se encuentra dirigida a los capellanes, o cualquier persona encargada de la evangelización.

La cuarta sección lleva por título “Explicación” que podría ser un equivalente a las “declaraciones” presentadas en las obras de Ripalda y Paredes, pues además de constituir la parte más larga de la obra se compone de una serie de preguntas y respuestas destinadas a explicar de forma detallada diferentes temas de la doctrina. A diferencia de los catecismos anteriormente analizados, en este caso no existe una separación explícita que nos indique de qué tema se habla, sino que las preguntas se encuentran revueltas oscilando entre distintos temas, eso sí, todos referentes a la doctrina cristiana.

Cabe hacer un par de aclaraciones acerca de este apartado, pues, si bien la sección se compone por preguntas y respuestas pudiendo fácilmente encajar en la categoría de doctrina interrogativa, en ocasiones las respuestas son tan extensas y reiterativas que parecieran caer más en la categoría de expositiva. Por otro lado, las explicaciones de este apartado tienen la característica de ser ampliamente detalladas y redundantes, ahondando en

²⁵¹ Este cuestionario es el que Resines menciona fue retomado del catecismo pictográfico de Gante que se concretó en el atribuido a Castaño.

²⁵² Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 71.

ejemplos que refieren a la vida cotidiana de los esclavos, los cuales podrían ayudar a que éstos comprendieran mejor aquello que se les buscaba explicar. Sobra mencionar que el destinatario último son, sin lugar a dudas, los esclavos bozales.

Las siguientes dos secciones llevan por título “Para q sepan q deben saber, y entender la Doctrina Christiana” y “Para q hagan sus obras con provecho” respectivamente, éstas son evidentemente de carácter expositivo y se centran en explicar por qué es importante conocer y comprender la doctrina cristiana, haciendo referencias a los pecados, la importancia de la misa, la honra a Dios y los enemigos del alma.

Las últimas secciones que ocupan los números 7, 8, 9, 10 y 11 de nuestra numeración, son de igual manera de carácter expositivo y se centran en explicar algunos de los temas más importantes de la doctrina, a saber: El Padre Nuestro, el Ave María, la Salve, el Bautizo, la Eucaristía y los Mandamientos. Es curioso notar que, en el caso de los tres primeros, se refiere obviamente a las oraciones, las cuales sin embargo no menciona, limitándose únicamente a ofrecer una explicación acerca de su contenido y el momento en que deben rezarse. ¿Por qué mencionar la importancia de una oración sin referirla explícitamente?

Como hemos podido notar, absolutamente todos los contenidos de la obra de Duque están dirigidos a la enseñanza de los esclavos bozales. Para lograr este objetivo Duque destina algunos apartados de su obra a aconsejar a los catequistas acerca de la labor de evangelización, demostrando que si bien toda la obra tiene la finalidad de ser aprovechada por los esclavos, sus usuarios o intermediarios eran los capellanes, sacerdotes o catequistas en general, ya que no había forma de que un esclavo bozal hiciera uso de la obra de forma directa debido a que, precisamente, su condición de bozal se lo impedía, principalmente por desconocer la lengua española y por ser analfabeta. De esta forma, siempre debía haber un intermediario no sólo conocedor del español, sino también de los contenidos de la doctrina. En conclusión, es posible que Duque omitiera con toda la intención las oraciones del Padrenuestro, la Salve y el Ave María asumiendo que cualquier individuo encargado de la evangelización ya las conocería y por lo tanto podría mencionarlas sin necesidad de que éstas estuvieran escritas.

Finalmente, se ha mencionado que tanto Ripalda como Paredes dan un tratamiento similar a los temas que presentan, pareciendo no inclinarse hacia uno en específico, y

ofreciendo de cada uno de ellos la información que creyeron conveniente para lograr su comprensión. En el caso de Duque, esto no sucede así. Observamos que en la “Doctrina para negros” se hacen explícitos 5 temas que los esclavos deben conocer y comprender “para salvarse,” los cuales son: 1) Existencia de un solo Dios 2) Comprensión del misterio de la Santísima Trinidad 3) Dios creó absolutamente todas las cosas 4) Dios se hizo hombre a través de María la virgen y murió para salvar a los seres humanos 5) Los buenos cristianos deben hacer lo que Dios manda. Por otro lado, en su catecismo Duque toca algunos de los temas presentes en las doctrinas de Ripalda y Paredes pero no los desarrolla completos. Por ejemplo, habla de los sacramentos pero únicamente explica detalladamente el bautismo y la penitencia, lo mismo ocurre con los pecados, donde sólo alude al original, venial y mortal pero no explícita que éste último se divide en siete (soberbia, ira, avaricia, envidia, lujuria, gula y pereza), como sí lo hacen Ripalda y Paredes.

Por otro lado, hay algunos temas que Duque menciona pero con ligeras variaciones, por ejemplo, al hablar de los enemigos del alma, en lugar de mencionar que son “el demonio, el mundo y la carne” él los llama: “el Diablo, la gente mala y nuestro mismo cuerpo.” De la misma manera, al tratar el tema del remedio para los malos pensamientos, Paredes, siguiendo a Ripalda, explica que el remedio recae en “la cruz y el agua bendita” mientras que Duque procede con toda una explicación acerca de cómo rogarle el remedio a Dios. El estudio detallado de estas variaciones y su posible significado se verá con detenimiento en el capítulo siguiente.

Para terminar, es necesario mencionar que hay algunos temas presentes en la doctrinas de Ripalda y Paredes que Duque nunca toca o siquiera se aproxima a ellos. Estos son: los mandamientos de la iglesia, las obras de misericordia, las virtudes teologales, las potencias del alma, los sentidos corporales, los dones y frutos del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los novísimos o postrimerías del alma. Por el contrario, Duque insiste y profundiza mucho en los temas mencionados con anterioridad, así como en la importancia de asistir a misa, las formas de salvación y por supuesto, el método de enseñanza del evangelio.

A modo de conclusión:

Entre los siglos XV y XVIII fue común la circulación de catecismos enfocados a enseñar los contenidos de la doctrina cristiana a diferentes grupos sociales. En el siglo XVI Jerónimo de Ripalda escribió un catecismo que se volvería famoso a nivel mundial, llegando a tener gran alcance y aceptación. Aunque dicho catecismo nació con la finalidad de ser utilizado por población proveniente de padres católicos, éste se adaptó para emplearse en el proceso de evangelización en América y otros lugares del mundo.

Aproximadamente dos siglos más tarde, en 1758, Ignacio Paredes tomó como modelo a Ripalda y tradujo su doctrina al náhuatl, el público meta al que se dirigía Paredes eran los indios de Nueva España, quienes muy posiblemente tenían conocimientos de la religión católica pero éstos eran, en algunos puntos, incorrectos o erróneos. Por lo tanto su objetivo era desvanecer esas dudas y evitar que los indios cayeran en pecado.

La doctrina de Paredes, que sigue a la de Ripalda, posee la característica de ser muy breve y concisa, ofreciendo únicamente las explicaciones necesarias para la comprensión de su contenido. Al respecto, los temas que abarca son variados y suficientes para ofrecer a un individuo los conocimientos indispensables para pertenecer a la Iglesia católica. Cabe mencionar que estas doctrinas además de ser breves, se encuentran clasificadas dentro de la categoría interrogativa, pues utilizan un método de preguntas y respuestas, similar a un diálogo para explicar sus contenidos. A pesar de que estas doctrinas estaban dirigidas a un público específico –los niños y los indios respectivamente- ambas podían ser utilizadas por los propios catecúmenos o bien por un catequista a cargo de la enseñanza.

Por otro lado, durante la época en que Paredes realiza la traducción de Ripalda, un sacerdote del Oratorio de La Habana, llamado Antonio Nicolás Duque de Estrada escribe una obra titulada *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*. A diferencia de la de Paredes, su público meta son los esclavos bozales; sin embargo, está destinada a ser utilizada por los sacerdotes y catequistas, debido principalmente a que los esclavos no tienen conocimientos del español.

Esta doctrina podría clasificarse como interrogativa y expositiva, ya que hace uso del mismo método de preguntas y respuestas que emplea Paredes, si bien, en ocasiones, las respuestas son tan extensas que se convierten en exposiciones. Además, cabe mencionar que contiene algunas secciones que son enteramente expositivas.

Duque de Estrada no abarca tantos temas como lo hace Paredes, sino que se concentra en algunos específicos que considera esenciales para la salvación de los esclavos. Incluye también algunas secciones con tópicos dedicados a aconsejar a los evangelizadores para llevar a cabo una mejor enseñanza de la doctrina. Su estilo es redundante y se encuentra saciado de ejemplos que aluden a la vida cotidiana de los esclavos.

Podemos observar que, aunque todas las doctrinas nacían con el objetivo de mostrar las enseñanzas de la doctrina cristiana a un público meta, éstas tenían variaciones en su contenido, las cuales pueden hacer referencia a alguna otra finalidad implícita, al mismo tiempo que revelaban información importante acerca del contexto en el que nacieron y los actores involucrados en su proceso de creación y uso.

CAPÍTULO 3 TEMAS DOCTRINALES

Tema 1: Formas de concebir al catecúmeno.

Como se ha tenido oportunidad de demostrar con anterioridad, las doctrinas, a pesar de basarse en ideas similares y presentar temas parecidos, no son idénticas en cuanto a su contenido. Las variaciones en éste, pueden tener diferentes significados y revelar información importante acerca del contexto en que nacieron y la sociedad de su época. En este caso observaremos cómo, a través de diferentes recursos, sus creadores construyeron representaciones de los “personajes” a los que estaban dirigidas sus obras en última instancia.

Hemos observado previamente que la obra *Catecismo y exposición de la doctrina Christiana* escrita por Jerónimo de Ripalda pareciera estar dirigida a un público plenamente inmerso en un contexto católico, y en dado caso, su finalidad era únicamente reforzar y ampliar el conocimiento que tenían los feligreses acerca del mensaje cristiano. Afirmamos también que dentro de este amplio público la obra se encontraba dirigida, más específicamente, a niños hijos de padres católicos; por lo tanto, es posible afirmar que los destinatarios últimos de su doctrina fueran estos catecúmenos –principalmente niños-nacidos y criados dentro de un contexto católico, como lo indica la primera pregunta de la doctrina: “Decid Niño como os llamais?”²⁵³ Por otro lado, además de estos catecúmenos, también debieron hacer uso del texto catequistas laicos y clérigos encargados de la educación y formación de los primeros, aunque esto no se menciona explícitamente en el texto.

El manejo del lenguaje y uso de palabras revela también información interesante acerca del destinatario meta de las obras. Por ejemplo, en el caso de Ripalda él utiliza algunas palabras poco comunes o por lo menos poco utilizadas (a nuestro parecer) dentro del habla cotidiana; entre las que destacan “esencia,” “presencia” y “potencia.” Dichos términos eran conocidos dentro del contexto eclesiástico europeo y, más específicamente, español y jesuita, pero es difícil saber si se utilizaban entre el común de la sociedad de esa época; muy posiblemente no, sin embargo, el padre Ripalda se permite mencionarlos sin

²⁵³ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 26.

dar una explicación más profunda acerca de ellos. Esto puede deberse a que posiblemente los catecúmenos a quienes estaba dirigida esta doctrina se encontraban acompañados de un clérigo quien podría resolver sus dudas o a que, simplemente, no tenían dudas acerca del tema.

El resto de la doctrina, de igual manera, no ofrece demasiada información digna de análisis que nos pueda acercar más a los individuos a los que se encontraba dirigido este texto; por lo tanto, es posible concluir que, en efecto, Ripalda escribe su obra con la finalidad de enseñar o reforzar los conocimientos de la doctrina para un público criado dentro de un ambiente católico y conocedor ya de los principales preceptos de la doctrina cristiana, buscando profundizar en los mismos.

Las diferentes traducciones y publicaciones que se hicieron de esta obra sufrieron cambios y fueron adaptadas al contexto local y temporal en que se imprimían. Un ejemplo claro es la edición que analizamos actualmente, realizada en la Imprenta del Nuevo Rezado, en 1754. Esta edición, además de incluir todo el contenido de la doctrina original de Ripalda, tiene anexada información concerniente a los indios de México, por ejemplo los días que tienen obligación de ayunar o las fiestas que deben guardar. Contiene también notas específicas para los españoles, que indican, por ejemplo, los días que están obligados a oír misa o a no trabajar.

Dicha información nos deja claro los cambios que podían sufrir las doctrinas según el contexto en el que se utilizaban y la población a la que estaban dirigidas. Al respecto, es importante mencionar que, para el caso de Nueva España la población no estaba regida bajo las mismas normas, pues tal como lo indica la doctrina, las fiestas de guardar y días de trabajo no eran siempre los mismos para los indios o para los españoles, evidencia del trato distinto que existía entre ambos estamentos, basándose como lo hemos mencionado en la condición “miserable” que caracterizó a los indígenas de Nueva España.

Paredes, decide seguir de cerca a Ripalda y tomarlo como modelo para realizar su *Catecismo Mexicano*, al inicio de éste nos indica de forma explícita el público para el que fue pensado: “á la ruda y necessitada Gente de los Indios: los quales saldrán por este medio de las muchas dudas, é ignorancias, y aun errores, que en esta materia vémos, y aun con las

manos palpamos; y que son á la verdad muchas veces, la única causa de muchos pecados; que siendo cometidos solamente por ignorancia, quitada esta, no se cometieran.”²⁵⁴

En función de la afirmación de Paredes, sabemos que el público al que se encontraba dirigida su obra en última instancia eran, en efecto, los indios. El texto evidencia además una de las problemáticas comunes a las que se enfrentaban los evangelizadores contemporáneos a Paredes, a saber: el catecúmeno era hablante del náhuatl, había vivido en un contexto cristiano y por lo tanto muy posiblemente tenía conocimientos previos sobre la doctrina, sin embargo, éstos en ocasiones eran erróneos o no se conocían por completo, lo que lo llevaba a tener dudas y cometer pecados. La finalidad explícita de Paredes es pues, deshacerse de estas dudas, quitarles la ignorancia y evitar que como consecuencia de ésta última caigan en pecados. A diferencia de Ripalda, desde un inicio los concibe como ignorantes y pecadores, pues más adelante agrega que la obra puede ser utilizada por los indios “á los quales, ya que no vamos á visitar con nuestros passos, é instruirlos á todos con nuestra presencia [...] al menos los ilustremos por medio de esta Doctrina; que como clarissima luz alumbrá, y da entendimiento á los más pequeños...”²⁵⁵ Es decir, habla de indios que en muchas ocasiones se encuentran en zonas tan alejadas que son “pequeños” y similares a niños sin entendimiento, que sólo podrán obtenerlo a través de la iluminación que pueda darles el uso de esta doctrina.

Después de este análisis se vuelve evidente que los contenidos de la doctrina fueron adecuados para comprensión de los indios; sin embargo, Paredes indica también que su obra puede servir de “alguna ayuda á los Parrochos, y demas Evangelicos Ministros.”²⁵⁶ De este modo, los usuarios del texto podían ser tanto los propios indios como los sacerdotes, ministros o cualquier otro religioso que cumpliera labores de catequesis.

Hemos visto ya que Paredes hace explícita la ignorancia y nulo entendimiento de su público, sin embargo ¿qué más nos dice en su doctrina acerca de ellos? ¿Cómo es que construye en su obra a la figura de su catecúmeno?

A diferencia de Ripalda, quien parece dirigirse a un catecúmeno con más entendimiento y menos ignorancia, Paredes adapta su traducción agregando algunas

²⁵⁴Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 26.

²⁵⁵ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 26.

²⁵⁶ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 26.

preguntas que “juzgo necesario, en aquellos puntos, que los Indios no suelen tan fácilmente entender y en que se suelen equivocar.”²⁵⁷ Sumado a esto, sus explicaciones y respuestas, lejos de tener la brevedad y ligereza de las de Ripalda, son más detalladas y en ocasiones ofrecen algunos ejemplos concretos. Veamos:

En la sección dedicada al “Padre Nuestro” Ripalda presenta las siguientes preguntas:

Quando decis el Padre nuestro con quien habláis?

Con Dios nuestro Señor Padre.

Donde está Dios nuestro Señor, y Padre?

En todo lugar, por esencia, presencia, y potencia.

Pues porqué decis, que está en los Cielos?

Porque en ellos se manifiesta mas particularmente²⁵⁸

Por su parte, Paredes traduce las mismas preguntas de la siguiente forma:²⁵⁹

Tetl. Inîquac tîquitoa in Totâtzine, acyehuatzin ticmonônochilia?

¿Cuándo dices “¡oh, Padre nuestro!” a quién llamas?

Ten. Ca huel yehuatzin in Totlátocatzin, ihuan in Totâtzin, Dios.

En verdad a ÉL, a nuestro *Tlahtoani* y Nuestro padre Dios.

Tetl. Campa moyetztcâ in Totlátocatzin, ihuan in Totâtzin, Dios?

¿Dónde está nuestro *Tlahtoani* y Nuestro padre Dios?

Ten. Ca cennônohuian cemanahuac moyetztcâ in Iyeliztica, in Itlachieliztica, ihuan in Icemhuelitiliztica.

En cada una de las partes del mundo está, con su ser, con su visión y con su completo poder.

Tetl. Auh tleipampa tiquîtoa, ca in Ilhiucac moyetztica?

¿Y por qué dices “que está en el cielo”?

Ten. Ipampa ca in oncan in Itlátocachantzinco octachcauh quimhualmottitizino, ihuan quimmotlamachtilia in Ilhiucac Chaneque.

Porque allá, en su casa del *Tlahtoani*, aún más grande se manifiesta y alegra a los habitantes del cielo.

²⁵⁷ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 26.

²⁵⁸ Ripalda, *Catecismo y exposición...*, p. 41-42.

²⁵⁹ Todas las traducciones son propias, elaboradas en colaboración y gracias al valioso apoyo de mi asesora la Dra. Berenice Alcántara Rojas.

Tetl. Auh in Totecuiyo Jesu Christo Cuix no cennônohuian cemanahuac moyetzticâ?

¿Y Nuestro Señor Jesucristo acaso también está en cada una de las partes del mundo?

Ten. Ca in Totecuiyo Jesu-Christo; inic Teotl Dios; ca cennônohuian cemanahuac moyetzticâ; auh inic Oquichtlacatzintli, ca âmo cennônohuian moyetztica; ca çanye in Ilhuicac, ihuan îtictzinco in Santissimo Sacramento ommoyetzticâ.

Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto *Teotl* Dios, está en cada una de las partes del mundo; pero, en cuanto persona varón, no está en cada una de las partes del mundo, solo está en el cielo y dentro del Santísimo Sacramento.²⁶⁰

El ejemplo anterior, relativo también al *Padre nuestro*, nos muestra lo cuidadoso y detallista que es Paredes al explicar un tema, no dejando lugar a posibles dudas. Un ejemplo más, nos ayudará a dar claridad sobre este aspecto. En el caso de los mandamientos de Dios, la doctrina, en primera instancia, se limita a mencionarlos y posteriormente procede a su explicación siguiendo el método interrogativo:

Tetl. Auh intla ca nelli, ca in Teotl Dios ca âmo Nacayôcatzintli; ca zanye mocemitquiticâ Espiritu; cuix amo ye qualli, ye ixquich yez; inic zanye in Tanima quimomahuiztililiz?

Y si es verdad que el *Teotl* Dios no [tiene] cuerpo, que solo es Espíritu, ¿acaso no basta, no será suficiente que solo lo honremos con nuestra anima?

Ten. Ca niman amo ye ixquich: ipampa ca in Totecuiyo Dios oquiyocox amo çanyeyo in Tanima; ca oc noihuan oquimochihuili in Tonacayô.

No es suficiente, por que Nuestro Señor Dios creó no solamente nuestra anima, sino también hizo nuestro cuerpo.

Tetl. Tlein quitoznequi: Ca tictotlazotilizque in Dios ipan cemixquich in nepapan Tlachihualli.

¿Qué quiere decir que “amaremos a Dios sobre todos los géneros de criaturas”?

Ten. Quitoznequi: Ca oc ye achtopa ticnequizque, in ma cempopolihui in cemixquich, in cennonohuian onoc, tlachihualli; in amo machyuhqui in Dios tictoyolîtlacalhuizque.

²⁶⁰ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 71-72.

Quiere decir que primero mucho más queremos que se pierdan por completo todas las criaturas, las que están por todas partes, que ofender a Dios.²⁶¹

Es decir, aclara que Dios hizo no solo la propia anima humana si no también el cuerpo y por ellos se le debe honrar con ambos, además recalca que se debe amar a Dios sobre todas las criaturas que – vuelve a recalcar- están en todas partes. Por su parte, en esta sección, Ripalda únicamente se limitaba a decir:

Pues siendo Dios espiritu no basta la de el Alma?
No, porque huvimos de èl tambien el cuerpo.

Qué es amar à Dios sobre todas las cosas?
Querer antes perderlas, que ofenderle.²⁶²

Su forma de explicar es diferente, mucho más sencilla. Dando por entendido que Dios creó el cuerpo y el alma sin necesidad de recalcarlo, esto muy posiblemente se deba a que esta idea le fue inculcada a su público toda su vida, y no es necesario repetirla. Lo mismo ocurre cuando habla de todas las cosas, donde no es necesario repetir que se refiere a “las que están en todos lados” sin excepción alguna.

Es necesario realizar una aclaración acerca del trabajo de Paredes. Bien sabemos que se trata de una traducción, la cual, como se explicó en el capítulo anterior tenía características muy particulares para su época, debido a que el jesuita tenía cierta preferencia por un lenguaje más clásico y puro. Al respecto el mismo Paredes explica en su obra: “...debo advertir, que todo lo tocante al Idioma, contenido en este Catecismo, he sacado, como de pura fuente, de los más antiguos, mas classicos, y mas eminentes Autores, que fueron en realidad los Cicerones, los Curcios, y Tacitos de esta eloquentissima Lengua, de que nos dejaron admirables Libros, ya impressos, ya manuscritos; de que algunos se conservan en este Gregoriano Colegio.”²⁶³

Pareciera ser que Paredes se inclina por un lenguaje más culto, sin embargo hemos notado que su obra está dirigida a un grupo social ignorante e incluso alejado de las grandes ciudades, de modo que su preferencia por una traducción más clásica y docta podría

²⁶¹Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p.79-80.

²⁶²Ripalda, *Catecismo y exposición...*, p. 50

²⁶³ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, s.p.

representar una contradicción en función del público al que está dirigida, pues no refleja el habla de los nahuas contemporáneos suyos.

Barry Sell justifica esta preferencia de Paredes explicando que probablemente se decantaba por ese uso del lenguaje confiando en que, de esa manera, su obra tendría mayor éxito y aceptación: “La fuerte demanda de obras respetables por parte de las autoridades subraya la naturaleza generalmente conservadora de las publicaciones coloniales en náhuatl. La adherencia estricta a las formulaciones cuidadosamente elaboradas de los primeros expertos era mucho más preferible y mucho más segura que la innovación de cualquier tipo. Esto es especialmente cierto en el período colonial tardío, cuando había un corpus considerable de textos oficialmente aprobados en los que basarse. Las principales obras de Paredes ejemplifican esta característica fundamental.”²⁶⁴

Siguiendo a Barry Sell podríamos argumentar que Paredes posiblemente buscaba una mayor propagación de su doctrina, es decir, que ésta llegara a más lugares y perviviera por más tiempo, para así lograr iluminar al mayor número de indios; sin embargo, su uso del lenguaje no deja de ser contradictorio en función de ese público al que se dirigía.

Hemos visto un par de ejemplos relacionados con la manera en que el creador de cada obra construye a su público a través de la forma en que le explica los diferentes temas. En este caso se analizó uno de los grupos más numerosos en el territorio novohispano durante el siglo XVIII, pero debemos recordar que existía otro grupo que también necesitaba recibir instrucción religiosa, a saber, los esclavos traídos de África. Debido a que para el caso novohispano no se ha encontrado algún documento, o para ser más específicos, alguna doctrina destinada a este grupo de población, hemos trabajado con un texto de origen cubano.

La doctrina cubana escrita por Antonio Nicolás Duque de Estrada lleva por nombre *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, el cual nos adelanta que el público al que estaba dirigida, en última instancia, eran los negros recién llegados de África. Dicha condición les impedía, en la gran mayoría de las veces,

²⁶⁴The strong demand for reputable works by accepted authorities underscores the generally conservative nature of colonial Nahuatl publications. Strict adherence to the carefully crafted formulations of earlier experts was greatly preferable to and far safer than innovation of any kind. This is especially true of the later colonial period, when there was a considerable corpus of officially approved texts to draw on. Paredes' main works exemplify this fundamental characteristic.” Traducción propia. Barry David Sell, *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, Tesis de doctorado en Historia, Los Ángeles, Universidad de California, 1993, p. 244.

tener conocimientos de la lengua, religión o cultura en general del lugar al que acaban de llegar, por lo cual, para su cristianización se volvió necesaria la presencia de un intermediario, quien sería la persona encargada de enseñarles la doctrina; es así como Duque hace explícito este hecho a través del subtítulo de su doctrina “contiene todo lo que debe saberse así con necesidad de medio como con necesidad de precepto.”²⁶⁵ Recalamos así que, si bien los contenidos son para los negros bozales principalmente, la doctrina está hecha para ser utilizada por un fraile, sacerdote o catequista que posea conocimiento de la lengua española y que por lo tanto pueda utilizarla para enseñar a los negros bozales los temas de la misma. Por ello, existen una serie de contenidos que hacen más efectivo el uso de la obra.

Como como hemos visto con anterioridad, las secciones 2 y 3 de la obra están explícitamente dirigidas a los catequistas y contienen una serie de consejos o instrucciones “para los q se dedican a enseñar a rezar las oraciones y Catecismo.”²⁶⁶ Entre éstas, resalta lo que Duque considera que sería el mejor momento del día para enseñarles, cuánto tiempo deberían dedicar al estudio de la doctrina y cómo relacionarse con los esclavos teniendo en cuenta que éstos se encuentran subordinados a un capataz o *mayoral*. Además de esto, a lo largo de la obra se incluyen algunos consejos para el evangelizador que podrían facilitar la enseñanza de contenidos específicos de la doctrina, por ejemplo: “es necesario [...] q el q enseña entienda lo q dice, y lo sepa decir perfectamente, para q lo diga con sentido, y no les enseñe a decir disparates.”²⁶⁷

Al igual que hemos visto con el trabajo de Paredes y Ripalda, Duque poseía un público meta específico al que estaba dirigida su obra. Primeramente se trataba de los negros bozales y, en menor medida, de los evangelizadores, a través de los consejos e instrucciones que para ellos incluye. Por otro lado, la obra estaba destinada a ser utilizada únicamente por los catequistas, a diferencia de la de Paredes, cuya obra podía ser utilizada tanto por el catequista como por el propio catecúmeno indígena. En el caso de Duque, esta diferencia es razonable dado que los esclavos bozales eran analfabetas. A continuación, al igual que lo hicimos con Paredes, analizaremos qué es lo que dice Duque acerca de los

²⁶⁵ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 61.

²⁶⁶ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 71.

²⁶⁷ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 66.

negros esclavos, cómo construye la figura de estos destinatarios a partir de frases explícitas, pero también en función de la forma en que les explica -o pide que les expliquen- la doctrina.

Continuando con los consejos e instrucciones para los evangelizadores, encontramos uno que llama la atención respecto al tema que planteamos: “Para no perder tpo. y ahorrar trabajo se ha de observar lo primero: enseñarlos poco a poco; no mucho junto. Consideren q la capacidad de los negros (especialmente por la falta de inteligencia de nuestra lengua) es mui corta, y si se quiere enseñarles mucho a un tpo. sucederá lo q con un frasco de boca estrecha, q si le hechan de golpe un cubo de agua, no le entra una gota si quiera; y por el contrario, si le hechan el agua gota a gota, por estrecha q sea la boca llega a llenarse”²⁶⁸

Dicha cita, nos habla acerca de la “capacidad” de los negros, lo cual comienza a dar indicios acerca de la manera en que se concebía a estos individuos en la doctrina. Enfatiza su “falta de inteligencia,” principalmente en lo relativo al conocimiento de la lengua española, pero posiblemente podría referirse también a alguna otra característica como se verá a continuación.

Un poco contrario a lo que vimos anteriormente, Duque de Estrada, en varias ocasiones, menciona no sólo que los africanos tienen uso de razón: “cada negro tiene un Alma racional, es decir, un Vaso precioso en q está depositada la Sangre adorable de J. C. N. S. q murió por ellos,”²⁶⁹ si bien en la mayoría de las veces, en el contexto en el que él vivía, se creía lo contrario: “Es persuacion [sic] comun q los negros no pueden comprehender la Doctrina Christiana, y q ni aun son capaces de pronunciar lo q se les enseña: de donde nace el cruel descuido q hai [sic] en instruirlos aun en las cosas que deben saber, y entender con necesidad de medio...”²⁷⁰

Con tales afirmaciones, Duque de Estrada pone de manifiesto no sólo la idea de que los negros poseen las suficientes capacidades para ser evangelizados y por lo tanto para tener la oportunidad de salvación, sino también que, en la sociedad en la que vive, se dio por creer lo contrario. Así, podemos inferir que, posiblemente, existían dos formas de concebir a los negros durante este período, una apoyada por Duque de Estrada en torno a

²⁶⁸ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 73.

²⁶⁹ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 67.

²⁷⁰ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 66.

que se trataba de seres racionales y aptos para la salvación y otra, completamente contraria y desafortunadamente predominante en la época.

Pero, si bien Duque de Estrada estaba convencido de que los esclavos bozales poseían un alma racional y eran capaces de recibir la doctrina, la manera en que se las explicaba demostraba que, no obstante lo anterior, consideraba que sus capacidades –más allá del conocimiento del español- eran limitadas. Dicha afirmación se corroborará con un análisis de la forma en que Duque les ofrecía las explicaciones de la doctrina, la cual – como se verá- es ampliamente redundante, detallada y rebosada de ejemplos. Analicemos el mismo tema que estudiamos en Ripalda y Paredes relativo al *Padre nuestro*:

Dónde está Dios?

Dios está en el Cielo, y en la Tierra y en todo lugar: en todas partes, hasta dentro de nuestro corazón está Dios, y por esto nadie puede hacer alguna cosa ni hablar alguna palabra, ni pensar con su cabeza sin qe. [sic] Dios lo sepa, aunque esté solo, solo, qe. [sic] no haiga ninguna gente qe. [sic] lo mire, o qe. lo oyga, Dios lo sabe todo, por q. como está en todas partes lo está mirando todo, y por eso nadie lo puede engañar.²⁷¹

Observamos primero la pregunta que se hace en todas las doctrinas: ¿Dónde está Dios? seguida de una primera respuesta precisa y puntual, la cual explica claramente que “Dios está en todas partes;” sin embargo, posteriormente, la respuesta se prologa explicando detalladamente a qué se refiere al hablar de “todas las partes,” haciendo énfasis en que esto incluye nuestros propios cuerpos y pensamientos.

Por si eso fuera poco, más adelante continúan una serie de preguntas con ejemplos encaminados a aclarar esa misma pregunta inicial:

Con q. Dios está en tu casa? Y en el monte y en la Manigua y en el platanar?

Si Señor.

Y en el infierno está Dios también? Y dentro del Agua, y en el Basurero, donde hai tanta porquerías?

Si Señor en todas partes está Dios.

Y Dios se quema en el infierno, ô se moja en el agua, ô se ensucia en las porquerías de la basura?

No Señor, no se quema, ni se moja, ni se ensucia.

Tu has visto a Dios?

No Señor, yo no lo he visto.

²⁷¹ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 77.

Pues como sabes q. está en todas partes, si tu no le has visto en ninguna parte?
Por q. Dios mismo lo ha dicho.
Y Dios no engaña? Dios no dice mentira?
No Señor: Dios no fabla mentiroso ninguno: cosa q. Dios fabla son verdad
verdad. (Es preciso repetir el motivo de la fe en cada misterio).²⁷²

Dichos ejemplos aluden a preguntas que muy probablemente harían los esclavos, a la vez que refieren a elementos de su vida cotidiana. Se observa también al final, una instrucción dirigida al catequista. Tanta redundancia en este tema puede ser indicador de varias cosas: para comenzar, muy probablemente los esclavos cuestionaban los contenidos de la doctrina, por ello Duque de Estrada se adelanta a sus preguntas y busca dejarles en claro que lo que está escrito ahí es cierto por donde lo miren o lo cuestionen. Por otro lado, y mucho más interesante, al buscar dejarles en claro que no hay lugar donde puedan esconderse de Dios, y que Él incluso conoce sus pensamientos, muy probablemente se pretenda disminuir el riesgo de una posible rebelión o sublevación por parte de los esclavos, dándoles a entender que no debían esconderse o conspirar, porque Dios los estaba viendo y los castigaría. De esta manera, se evidencia una acción de control social ejecutada por la Iglesia y oculta tras la enseñanza de la doctrina. Sin mencionar que, además, varias de las respuestas incluyen la palabra “señor” lo que podría indicar que el esclavo siempre se dirige a un superior y por lo tanto existe una desigualdad jerárquica. Claro que este tema se verá con más claridad más adelante, en el momento de analizar cómo se aborda en esta doctrina cuál era el papel que los esclavos tenían en esta sociedad según la religión cristiana y cuáles eran sus obligaciones para poder alcanzar la salvación.

Otro ejemplo acerca de la redundancia y cantidad de ejemplos dentro de la doctrina, nos lo ofrece la explicación de los mandamientos, donde para comenzar se ofrece –como en la mayoría de las doctrinas- el listado de los 10 mandamientos:

Todo lo que Dios nos manda no son mas que diez cosas, eso poquito no mas, [...] De estos diez Mandamientos se facen dos partes, una parte toca a Dios: Amar a dios sobre todas las cosas, no jurar su Santo nombre en vano, y santificar las fiestas son tres. Estos tres mandamientos son la parte q le toca a Dios. Los otros siete Mandamientos, Honrar Padre, y Madre; no Matar; no fornicar; no furtar; No levantar falso testimonio, ni fablar mentiras; No desear

²⁷² Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 77-78.

la Muger de tu proximo; no codiciar las cosas ajenas. Estos siete son la parte q toca al proximo.²⁷³

Hasta aquí la explicación es muy similar a la retomada por Paredes, pero posteriormente comienza a explicar detalladamente el contenido de estos 10 mandamientos, de los cuales el amar a Dios como a tu prójimo tiene especial énfasis, indicando incluso que pongan atención para entender: “Ahora es preciso poner cuidado para entender. Lo primero que Dios manda es q lo amemos mucho a él. Amar es querer mucho á otro con todo su Corazón.”²⁷⁴

Se aclara aquí lo que significa amar o querer mucho a alguien, pero para que no queden dudas comienza a ejemplificar:

Un hombre casado con una muger buena, el no la quiere mucho, con todo su corazón? [...] Pues ese querimiento es lo q se llama amor [...] y eso es lo q Dios me manda a mi, y a ustedes, y a toda la gente, q lo queramos mucho a el mucho con todo nuestro corazón mas q al Padre, mas q a la Madre, mas q al hijo, mas q a la muger, mas q al marido [...] mas q a sus amos, mas q a sus calaberas, y mas q a todas las cosas.

Amar a Dios sobre todas las cosas es querer a Dios muchísimo, mas q a todas las cosas quiere decir q por ninguna cosa se ha de facer pecado, porque el q face pecado por dinero, ese quiere al dinero mas q a Dios...²⁷⁵

Los ejemplos son demasiados, dándonos a entender que muy seguramente los esclavos mostraban cariño o apego hacia diferentes personas y objetos, entre las que resaltan sus familiares, sus amos, el dinero o incluso sus *calaberas* que Resines nos indica, equivalen a un compañero o a un compadre.²⁷⁶

Aludiendo a lo que mencionaba anteriormente acerca de que muy probablemente a los esclavos les daba por cuestionar lo escrito en la doctrina, existe una última anotación al tema del amor al prójimo interesante de analizar:

“Aora puede ser q diga algun negro: gente face malo y el otro rompe mi bujio lleva todo q yo tiene, el otro mata mi animal; el otro me furta mis gallinas [...] el otro tiene malo corazon para mi: Como yo quiero mucho gente q me face malo a mi? Como? Por q Dios quiere por q Dios manda q le faga Bueno a su

²⁷³ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 116.

²⁷⁴ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 116.

²⁷⁵ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 116.

²⁷⁶ Luis Resines Llorente, “Un catecismo para esclavos” en *Revista Estudio Agustiniano*, Estudio Agustiniano, Valladolid, n.35, v. XXXV, 2000, p. 349.

proximo, mas q su proximo le faga malo a el [...] el q face malo a otro, ese no face lo q Dios quiere, ese no cumple con su obligacn. ese no guarda el mandamiento de Dios, a ese lo castigará Dios”²⁷⁷

Bajo la anotación “puede que diga algún negro” se oculta la afirmación que hacía anteriormente acerca de que no sólo “algún negro” sino muy probablemente varios de ellos dudaban de la doctrina. El resto de la cita nos muestra los conflictos que había entre individuos, que muy probablemente desencadenaban en peleas y disputas, expresando con ello aquella característica que se atribuyó a estos “miserables” de ser conflictivos y vengativos.

Todo lo anterior, nos indica que el discurso para hablar a los esclavos era –en efecto- lento, redundante y lleno de ejemplos para que comprendieran con claridad; en ocasiones, incluso, pareciera que Duque imita la forma de hablar y comportamiento de los esclavos con oraciones mal estructuradas o aludiendo a su comportamiento rencoroso y de pelea. Veamos de cerca este aspecto.

Hemos notado que en varias de las citas anteriores pertenecientes a la “Doctrina para negros” existen oraciones que contienen expresiones y modismos peculiares que por lo común se atribuyen a los negros. Dicha característica es denominada por John Lipski como *bozal speech*²⁷⁸ o *habla de bozales* y fue muy utilizada en los villancicos eclesiásticos y otros géneros literarios. Se caracterizaba por presentar un estereotipo de la forma de hablar de los negros, la que tenía la peculiaridad de presentar ciertas fallas y errores gramaticales, ya sea de género o sintaxis, así como mostrar una pronunciación excéntrica.²⁷⁹ En las citas anteriores lo hemos visto a través de la carencia de algunos artículos para enlazar frases, así como el intercambio de algunas letras, por ejemplo la “h” por la “f” en varios verbos; sin embargo, Duque nos ofrece información más específica sobre este elemento.

En el momento de aconsejar a los catequistas acerca de cómo dirigirse a los esclavos, Duque recomienda: “para q. entiendan es menester valerse de símiles caseros, y en quanto sea posible de aquellas cosas q. ellos manejan: como el Buey la Yegua el Bujio,

²⁷⁷ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 117-118.

²⁷⁸ John Lipski, *A History of Afro-Hispanic Language. Five centuries, five continents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 363p.

²⁷⁹ Glenn, Swiadon, “Los Villancicos de negro: breve introducción al género” en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 14, septiembre-diciembre 1998, pp. 133-147.

el Conuco, las Pailas, etc. y quanto se pudiere acomodarse a hablarles en aquel lenguaje de q. usan ellos sin casos, sin tpos., sin conjunciones, sin concordancias, sin orden...²⁸⁰

La frase anterior es una descripción de esa *habla de bozales* y uno de los ejemplos más claros de ello se encuentra presente en esta misma “doctrina para negros”: “Mas todos saben (y si no saben es por q no ponen cuidado) q los negros spre, o casi spre. quitan una, u dos sílabas de cada palabra, v.g. Padre nro. Q estas en los cielos: ninguno dice sino Pa nuetro ta seno cielo, y el dre, que, y es se lo comen y lo mismo sucede en casi todas las palabras.”²⁸¹

Lo anterior, viene a demostrar que prácticamente todos los esclavos se encontraban englobados dentro de ese estereotipo, que bien podría etiquetarlos como torpes o incapaces, pues era una de las principales limitantes para que logaran comprender los contenidos de la doctrina; con esto, ¿Se está acaso diciendo que, aunque los esclavos tienen las suficientes capacidades para ser adoctrinados, su entendimiento es más bien lento o incluso torpe? ¿o sólo se les está tratando como a niños inocentes que no comprenden fácilmente y todo lo cuestionan? Existen dos citas muy similares y bastante interesantes que pueden brindar más luz al respecto:

Al hablar de los “enemigos del alma”, en la mayoría de las doctrinas se pregunta ¿cómo evitarlos?, la respuesta resulta interesante: “Y que podemos facer para no pecar, para no dar gusto a nuestros enemigos? Como muchacho chiquito, llorar, oyr misa...”²⁸²

Y más adelante, hablando de la salvación de los pecados, se repite: “Pues q hemos de facer, para q Dios tenga lastima de nosotros y tener buena muerte? Como muchacho chiquito: llorar, oyr Misa, y decirle a Dios con todo Corazon: Señor Dios Mio: Ay está en la Hostia, y en el Caliz mi señor J. C”²⁸³

En este punto resalta la manera en que se les dice a los esclavos que deben “llorar como muchacho chiquito”, pues se trata de una afirmación que no se repite en ninguna otra doctrina, evidenciando posiblemente que a los esclavos se les veía como niños pequeños, criaturas inocentes, desprotegidas y con poca voluntad, que tenían que llorar y pedir piedad para evitar –o disculpar- castigos y tentaciones. En ese caso, la mejor forma de hacerles

²⁸⁰ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 67.

²⁸¹ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 75.

²⁸² Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 108.

²⁸³ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 108.

comprender la doctrina es teniéndoles paciencia, hablándoles con claridad, haciendo referencia a lo que ellos conozcan y sobre todo, teniéndoles compasión.

A modo de conclusión:

Las doctrinas en general, nacen con la finalidad de exponer los contenidos y preceptos fundamentales de la religión católica a un público en específico, éste puede cambiar de una doctrina a otra, adaptándose a su entorno y a su contexto. Al mismo tiempo, el contenido se adapta a las necesidades de ese público meta, revelando entonces toda una construcción del catecúmeno ideal o meta, misma que revela la forma en que se le concebía en su momento a determinado grupo o sector social.

En el presente caso, hemos visto que, tanto Paredes como Duque, escriben obras dirigidas a grupos sociales considerados en la segunda mitad del siglo XVIII como “rudos” y “miserables,” a los que ambos perciben como niños pequeños y pecadores que han caído en esa condición debido a su ignorancia, por lo tanto es necesario tenerles paciencia y comprensión.

A pesar de lo anterior, observamos que la manera en que cada autor construye la representación de estos individuos varía. Para comenzar, Paredes toma como modelo la doctrina de Ripalda, la cual en primera instancia estaba dirigida a niños que habían crecido en un ambiente católico. Paredes la adapta a indios que también han crecido en un contexto permeado de religión católica pero que no han logrado comprender el mensaje con claridad, así pues, busca aclarar sus dudas y despejarlos de ideas erróneas.

Por el contrario, Duque se dirige a un público neófito que ni siquiera es capaz de hablar y quizás entender la lengua española, hecho que se refleja a lo largo de toda la doctrina a través de la redundancia en los temas y la gran cantidad de ejemplos.

En el aspecto del lenguaje, observamos que Paredes hace uso de un náhuatl más puro o culto, dejando de lado el habla coloquial empleada por los nahuas que eran sus destinatarios, lo cual refleja su preferencia por un lenguaje más clásico. Esto, aunque en primera instancia parecería resultar contradictorio en función de su público, hemos observado que se debía a que se buscaba emplear lo que él consideraba un lenguaje más general, para dar mayor alcance y aceptación de la obra.

Duque, por su parte, reproduce lo que se conoce como *habla de negros* que es un modo particular de reproducir la forma en que los africanos articulaban el español. Este elemento bien puede reflejar la incapacidad de los negros bozales para aprender y hablar una lengua, al mismo tiempo que recupera y refuerza un estereotipo de los mismos, representándolos como torpes o cortos de inteligencia. Esto, junto con las descripciones alusivas a su comportamiento conflictivo, contribuía a señalarlos como sujetos tardos o con menor capacidad y reforzar la idea de “miserable” que se tenía de ellos.

Por otro lado, observamos que ambos autores dibujan a su catecúmeno como individuos con uso de razón y por lo tanto capaces de comprender los contenidos de la doctrina; sin embargo –como se ha mencionado- poseen ciertas limitantes que dificultan dicha empresa. En el caso de los indios, la limitante recae en su rudeza e ignorancia, por un lado, y en la lejanía en que muchas veces se encuentran viviendo, por el otro. Para el caso de los negros, la principal limitante es el desconocimiento del idioma junto a su corto entendimiento.

Tema 2: Lugar que indígenas y esclavos debían ocupar en la sociedad.

La sociedad dentro de la cual nacían los nahuas del siglo XVIII era compleja, a grandes rasgos podemos decir que era heterogénea, pues estaba integrada por una gran cantidad de indígenas pertenecientes a diferentes pueblos y culturas, que convivían junto a un reducido número de españoles nacidos en la península y otros más ya nacidos en Nueva España, llamados criollos. Junto a ellos confluían también los esclavos arrancados principalmente de África, pero también de otras partes del mundo como China e India. Además de estos, una gran cantidad de afrodescendientes libres, quienes junto a migrantes de otras regiones del mundo, como Europa y Asia, pasaban a integrar un gran número de “castas” (como se les llamaba en la época), resultado de las mezclas entre diferentes grupos.

Teniendo en cuenta esta diversidad, Felipe Castro nos recuerda que “la sociedad [...] no se configuraba en grandes bloques o estratos socioeconómicos coherentes y sobrepuestos. Constituía, más bien, una diversidad tridimensional de corporaciones y estamentos con fueros y privilegios particulares otorgados por el monarca (en principio) [...], que daba a cada quien lo que correspondía según sus méritos”²⁸⁴. En este sentido y debido a que “la Iglesia era el verdadero pilar del orden colonial”²⁸⁵ fue que se difundieron ideas como las que hemos venido estudiando las cuales contribuyeron, como estudiaremos detalladamente a continuación, a la conformación de una sociedad jerárquica.²⁸⁶

A grandes rasgos, en la cúspide de esta jerarquía se encontraba la clase aristócrata, constituida principalmente por españoles y criollos, que eran quienes —con base en sus capacidades y conocimientos— constituían el sector gobernante, y por lo tanto, detentaban la mayor parte de las riquezas. Esta clase, con base en su desarrollada inteligencia y civilidad —según se argumentaba en la época— ocupaba principalmente los puestos de gobierno así como de administración civil y eclesiástica, pues era esta la forma en que se consideraba podían desempeñar su encargo divino de cuidar y velar por la protección de los

²⁸⁴ Felipe Castro Gutiérrez, “Los indios y el Imperio. Pactos, conflictos y rupturas en las transiciones del siglo XVIII”, en Bernard Lavallé (dir.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019, <https://books.openedition.org/cvz/7089> (consulta: 18 de abril de 2022). p. 9

²⁸⁵ Castro, *Los indios y el Imperio...*, p. 12.

²⁸⁶ Es importante resaltar que, como se menciona en la cita precedente, la configuración de la sociedad era heterogénea y en ese sentido, la constitución de cargos y privilegios no era estática, sino que dependía de diversos factores. Este trabajo busca demostrar cómo las doctrinas de evangelización fueron uno de los medios a través de los cuales se inculcó en la población indígena su condición “inferior” respecto de los europeos, si bien esto no quiere decir que no haya habido muchos indígenas que dentro del orden colonial gozaron de cargos y privilegios al interior y al frente a sus propias comunidades.

miserables, rechazando entonces las labores serviles, las cuales eran ejecutadas por indígenas, mestizos o esclavos.

Por su parte, los indígenas, a partir de un consenso dado en la temprana década de 1520 fueron considerados “hombres libres, no esclavos” postura que los hizo acreedores del título de súbditos del rey, lo que implicaba que “les tocaba la misma solicitud real de que gozaban los españoles y así el mismo derecho de buscar justicia”, pese a ello fueron considerados miserables e incapaces de desempeñar altas funciones de gobierno —salvo dentro de sus propias comunidades—; podían estar incluidos dentro de las capas medias o modestas de la sociedad trabajando como servidumbre o como artesanos y comerciantes, además de dedicarse a labores agrícolas. Las autoridades europeas promovieron instituciones como la encomienda, el repartimiento, las congregaciones y las reducciones, como una forma de buscar su amparo, protección y adoctrinamiento, pues se consideraba que sería la única forma en que podrían ser evangelizados y civilizados, así se siguió justificando la dominación europea sobre los indígenas y la servidumbre de éstos últimos. Sobra decir que en los primeros años del periodo virreinal, muchos naturales fueron sometidos a esclavitud, la cual fue erradicada posteriormente, aunque no cesó por completo en todas las regiones. A lo que hay que sumar la esclavización de los grupos traídos de África y Asia, quienes constituían uno de los grupos más inferiores de la sociedad, apenas emparejados con los vagos y malvivientes, quienes a diferencia de los esclavos eran un grupo inferior pero libre. En medio de estos grupos, se encontraban asiáticos, europeos, mestizos, mulatos y castas que podían ocupar puestos que iban desde sirvientes dentro las capas inferiores hasta importantes puestos de administración en las capas más altas.²⁸⁷

En este apartado, estudiaremos cómo dentro del contenido de los catecismos, se explicaba a estos catecúmenos (nahuas y negros bozales) el lugar que ocupaban dentro de la creación y en la sociedad y, por lo tanto, el comportamiento que debían tener en función de la jerarquía mencionada anteriormente.

²⁸⁷ Como puede observarse, la sociedad novohispana era ampliamente plural y heterogénea, por lo tanto, su clasificación y orden resultó complejo, pero sin lugar a dudas, se trataba de una sociedad jerárquica, cuyos estamentos se basaban en los elementos religiosos y sociales que se analizan a lo largo de esta tesis y que se reflejan en el contenido de las doctrinas. Este pequeño resumen del orden de estas jerarquías es útil únicamente para los fines que este trabajo pretende. La información fue extraída de Ernesto de la Torre (2013) y Rubial (1999).

Dentro de los temas contenidos en las doctrinas, uno de los tópicos más importantes que debe saber un cristiano es que Dios creó todas las cosas y géneros de criaturas, lo cual por supuesto incluye a los seres humanos. Los catecismos enfatizan que el hombre o el ser humano, fue creado con la finalidad específica de servir a Dios. En las primeras preguntas de su doctrina, destinadas a explicar el “nombre y señal del cristiano”, Ripalda expresa ese fin último de la siguiente manera:

A que está obligado el hombre primeramente?
A buscar el ultimo fin para que fue criado.

Para qué fue criado el hombre?
Para servir a Dios en esta vida y despues gozarle en la otra”²⁸⁸

Paredes, siguiendo al primero, lo traduce de la siguiente forma:

Tetl. Catlehuatl, in oc huel achtopa huei in inahuatil, ihuan ineixcahuiltēquūh, in Tlalticpac Tlacatl?
¿Cuál es el más grande y primero de los mandatos y oficios de las personas de la tierra?

Ten. Ca yehuatl: Inic quinematcatemoz, quixtocaz, ihuan quicnopilhuiz in Icenquiçayan, in Itzonquizcacennemian; ic nican tlaltichpac [sic] chihualoc.
Es este: que busquen con diligencia, que codicien y que pidan el fin último, la vida última, con la que aquí en la tierra fueron creados.

Tetl. Auh tlêic ochihualoc in Tlalticpac Tlacatl.
Y por qué fue creada la persona sobre la tierra.

Ten. Ca inic in nican Tlalticpac quîmotlacotiliz, ihuan quimotequipanilhuiz in Dios; auh inic çatepan quimottiliz, ihuan quimotlamachtitzinoz in Ilhuicac.
Aquí en la tierra, para servir y trabajar para Dios; para después verle y gozarle en el cielo.²⁸⁹

En apariencia, pareciera ser que las dos doctrinas, aunque están dirigidas a públicos diferentes, expresan la misma idea de formas muy similares, indicando que todos los seres humanos, sean españoles o indígenas, civilizados o rudos, fueron creados con la finalidad

²⁸⁸ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 30.

²⁸⁹ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 58.

de servir a Dios en esta vida para ganar la gloria del cielo. Sin embargo, más adelante, en el momento de presentar la declaración de los mandamientos, y más específicamente al hablar del cuarto mandamiento, se hace explícito que existen jerarquías que, pese a ser sociales, tienen cierta relación con Dios, Ripalda expresa:

Los casados con sus Mugerres, como deben haverse?
Amorosa, y cuerdamente como Christo con la Iglesia.

Y las Mugerres con sus Maridos, como?
Con amor, y reverencia como la Iglesia con Christo.

Y los amos con los Criados, como?
Como con los hijos de Dios.

Y los Criados con los amos como?
Como quien sirve a Dios en ellos.²⁹⁰

Dicha cita, fue traducida por Paredes de la siguiente forma:

Tetl. In Namiqueque, Cihuahuâque quenami quinnemitizque in Innamichuan?
Quenami cepanpaccanemizque?

Los que tienen conyuge, los que tienen mujer, de qué manera sustentarán a sus conyuges? ¿De qué manera conjuntamente vivirán con alegría?

Ten. Ca tetláçotlaliztica, ihuan nematcayotica; in yuh in Totecuiyo Jesu-Christo quimonematcatlaçotilia in Santa Iglesia.

Con amor y con prudencia, así como Nuestro Señor Jesucristo ama con prudencia a la Santa Iglesia.

Tetl. Ihuan in Namiqueque, Oquichhuaque quenin quimmottitizque zan no in Innamichuan?

Y las que tienen conyuge, las que tienen varón, cómo es que procurarán sólo a sus conyuges?

Ten. Ca tetláçotlaliztica, ihuan temahuiztililiztica; in yuhqui in Santa Iglesia quimomahuiztlaçotilia in Totecuiyo Jesu-Christo.

Con amor y con honra, así como la Santa Iglesia ama y honra a Nuestro Señor Jesucristo.

Tetl. Auh in Tlacahuâque, in Tetlâtocahuan quen quinyacanazque in Intlacahuan, in Intlacôhuan?

¿Y los que tienen siervos, los que tienen esclavos, cómo guiarán a sus siervos, a sus esclavos?

²⁹⁰ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 55.

Ten. Ca quimocnoittazque, in yuh in Dios Ipilhuantzitzin.
Los procurarán así como Dios a sus hijos.

Tetl. Ihuan in Tlatlâcotin, in Tetlacahuan quenin quinquipanozque
Intlâtocahuan, Intecuiyohuan?
¿Y los esclavos, los siervos de alguien, cómo es que trabajaran para sus amos,
para sus señores?

Ten. Ca quinquipanozque, yuhquimmâ in huel yehuatzin in Dios
quimotlayecoltilizquia.
Les trabajarán como si en verdad lo sirvieran a él, el que es Dios.²⁹¹

Las citas anteriores son muy similares y se podría afirmar que su contenido es casi idéntico, exceptuando algunas diferencias de traducción utilizadas por Paredes que posiblemente decidió emplear para que fuera más sencilla la comprensión por parte de su catecúmeno. Existen varios puntos interesantes de analizar en ellas, por ejemplo, si nos enfocamos en el tema referente a las jerarquías sociales, observamos que se manifiesta cierta subordinación de la mujer respecto al varón, tema bastante interesante que requeriría de una investigación y análisis por separado. En este caso interesa principalmente la última parte que nos muestra la existencia de dos categorías jerárquicas complementarias, a saber: los amos y sus siervos o esclavos; los primeros debían procurar y guiar a los segundos como si fueran sus hijos, mientras que los segundos debían servir a sus amos o señores como si estuvieran sirviendo a Dios.

Con lo anterior, se evidencia que, por un lado, aunque en apariencia todos eran iguales y por lo tanto habían sido creados con la misma finalidad de obedecer y servir a Dios, en realidad existían jerarquías que los diferenciaban y por lo tanto, sus deberes y obligaciones eran diferentes. El deber de los amos, equiparados a Dios era cuidar de sus esclavos, justo como Dios lo haría con sus hijos, mientras que éstos últimos debían servir a su amo como si se tratara de Dios mismo.

Aunque no se dice de forma explícita, este fragmento de la doctrina expresa que, en efecto, Dios creó a los seres humanos para que lo sirvieran a él, pero también para que se sirvieran los unos a los otros; de modo que, como mandato de Dios, existían ciertas jerarquías que, como todo en la doctrina, no debían cuestionarse, sólo aprenderse y

²⁹¹ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 85.

respetarse. En este caso, esas jerarquías no se observan de forma tan marcada, pero existen. Debemos recordar que en esta época la población indígena en la Nueva España no era comúnmente utilizada con fines de esclavitud, si bien los indios fungían en muchos casos como servidumbre de los españoles, diríamos que eran, según su status jurídico, una población “libre”, posiblemente por esta razón la diferencia de jerarquías no se marca de forma tan reiterada, aunque como ya lo notamos, sí se encuentra presente. Al mismo tiempo, es interesante notar que este tema no se encuentra en otras doctrinas que también circulaban desde la segunda mitad del siglo XVI. Por ejemplo, al analizar la *Cartilla y doctrina cristiana*,²⁹² escrita por el dominico Bartolomé Roldán observamos que no menciona nada referente a esta relación de amo-esclavo y de hecho la explicación tocante al cuarto mandamiento es muy breve.

Por otro lado, del siglo XVI, están también la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*²⁹³ y la *Doctrina cristiana muy cumplida* escrita por Juan de la Anunciación.²⁹⁴ Aunque ambas contienen una explicación más detallada de este mandamiento tampoco vemos presente la relación mencionada en Ripalda y Paredes. Al respecto únicamente resulta interesante que estas doctrinas enfatizan que se debe tener mucha honra y respeto hacia los padres y las personas mayores, pero aun así, no se les deben permitir los malos consejos que persuadan a cometer agravios contra Dios o la Iglesia.²⁹⁵

Finalmente, la *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo: sacada en lengua castellana y mexicana*²⁹⁶ escrita por Domingo de

²⁹² Bartolomé Roldán, *Cartilla y doctrina cristiana, breve y compendiosa, para enseñar los niños, y ciertas preguntas tocantes a la dicha doctrina, por manera de diálogo*, Imprenta de Pedro de Ocharte, México, 1580.

²⁹³ S/A, *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, Imprenta de Juan Pablos, México, 1550.

²⁹⁴ Juan de la Anunciación, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, Imprenta de Pedro Balli. México, 1575.

²⁹⁵ Al respecto, la “Doctrina cristiana de la orden de Santo Domingo” menciona: “estad atentos amados hermanos míos: que si los padres o madres mandan o dizen alguna cosa injusta o de peccado persuadiendolo a sus hijos: los que assi son induzidos no conviene que les obedezcan en cosa de peccado” f. LXXXIII v. Mientras que la doctrina de Juan de la Anunciación indica que: “Ninguno de vosotros Christianos se satine ni se turbe, sino sabes que si los padres y madres, [...] o cualquiera calidad y condición que sean os mandaren o persuadieren, alguna cosa mala diciendo que hagays algún peccado y ofensa de Dios nuestro señor indigna de ser obrada, por ser contraria a sus mandamientos: entonces no teneys obligación de obedecerles, sino dexadlos y menosprecia sus palabras” p. 82.

²⁹⁶ Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo: sacada en lengua castellana y mexicana*, Imprenta de Pedro de Ocharte, México, 1565, 84 f.

la Anunciación, al igual que la *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*,²⁹⁷ indican únicamente que se debe tener igual honra y respeto por los gobernadores y regidores, así como hacia las autoridades eclesiásticas:

Asi mismo (hijo muy amado) han de ser obedecidos y honrrados los padres espirituales, que tienen cargo de las cosas divinas y de predicar y confessar. Y asi mismo los que rigen y gobiernan la republica temporal, como son los gobernadores alcaldes regidores y otras personas semejantes las quales todas han de ser obedecidas y honrradas en lo bueno que manda, porque todos son entendidos en lugar de padres y madres.²⁹⁸

Si bien esta cita también nos muestra una relación de poder y una subordinación según los diferentes grupos sociales, la relación no es tan específica como para hablar del papel de un amo y su esclavo o criado, como sí se presenta en el caso de Paredes quien sigue el modelo de Ripalda.

A diferencia de lo analizado en el caso de los indígenas, para los esclavos la expresión del lugar que debían ocupar dentro de la sociedad cubana presenta características específicas que analizaremos a continuación, antes es necesario mencionar que la sociedad de Cuba tenía una organización jerárquica muy similar a la de Nueva España; sin embargo en esta isla no existía para la época una población aborígen o indígena, pues la mayoría pereció durante la primera mitad del siglo XVI víctima de matanzas indiscriminadas, dispersión y traslados, esclavización, hambrunas, enfermedades e incluso suicidio.²⁹⁹

La “Doctrina para negros” al igual que lo hace el *Catecismo Mexicano* presenta de forma explícita la finalidad última con la que fue creado el ser humano: servir a Dios; sin embargo, la manera en que lo explica nos muestra diferencias importantes que permitían enseñar a los esclavos el lugar que ocupaban en la sociedad, así como explicar la razón de esta jerarquía y finalmente las labores propias de la posición que ocupaban.

Dentro de la cuarta sección de la obra de Duque, que lleva por título “Explicación” éste menciona lo siguiente: “Asi tambien desde q. nacemos, desde q. nos pario nrâ madre somos esclavos de Dios, por q. el es el amo de todo, y tenemos obligación de servirle, como

²⁹⁷ Pedro de Feria, *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, Imprenta de Pedro de Ocharte, México, 1567, 116fj.

²⁹⁸ Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo: sacada en lengua castellana y mexicana*, México, 1565, Imprenta de Pedro de Ocharte, fj. 46.

²⁹⁹ Torres-Cuevas, Eduardo y Oscar Loyola Vega, *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la nación*, 2ª ed., Pueblo y Educación, La Habana, 2002, p. 57.

el esclavo a su amo: lo q. Dios quiere q. fagamos es q. guardemos sus mandamientos, q. no fagamos pecados. Esa es nuestra tarea.”³⁰⁰

En la cita precedente, observamos, por un lado, que en efecto se menciona que se tiene la obligación de servir a Dios. Sin embargo, a diferencia de lo que nos muestra el *Catecismo Mexicano* no se hace explícito que esa labor sea propia de todos los seres humanos, más bien, podría interpretarse que se refiere únicamente a los esclavos. Por otro lado, y de forma similar a como lo hace Paredes, se equipara la figura de Dios con la del amo, pero Duque lo hace más evidente diciendo que “Dios es el amo de todo.” Podríamos decir entonces que Duque, a diferencia de Paredes, indica a los esclavos desde un inicio su condición de inferioridad, aquí no se hace evidente que sea obligación de todos los hombres servir a Dios, sólo de ellos porque son los esclavos y Dios es el amo.

Continuando con la lectura de la “Doctrina para negros” la sección seis de ésta, que lleva por título “Para q hagan sus obras con provecho,” está dedicada precisamente a enseñar a los esclavos a trabajar con provecho o para un fin, este fin, como se ha mencionado es servir a Dios y la idea completa se expresa de la siguiente forma: “Ustedes han de trabajar, mas q tengan gana; mas q no tengan gana, por fuerza han de trabajar, pues trabajen como cristianos, con buena gana de q su trabajo sea para servir a Dios.”³⁰¹

Esta cita, bien podría ser el equivalente a la pregunta de Paredes: “¿Y los esclavos, los siervos de alguien, cómo es que trabajarán para sus amos, para sus señores? R: Les trabajarán así como si en verdad lo sirvieran a él que es Dios.” En ese sentido, podemos confirmar que “realizar las obras con provecho” se refiere a trabajar como si se sirviera a Dios, pero ¿realmente será el deseo de Dios que los esclavos trabajen? No sería sorprendente que algún esclavo se planteara esta cuestión, por lo tanto Duque se adelanta a la pregunta y desarrolla el tema de las “obligaciones de nuestro estado.”

El mencionado tema relativo a las obligaciones de nuestro estado se introduce en la “Doctrina para negros” a partir de la pregunta: “Para salvarnos qué hemos de facer?” la respuesta indica: “Para salvarnos es menester guardar los mandamientos de la ley de Dios, y los Mandamtôs. de la S.M. Iglesia, y las obligaciones de nrô estado;”³⁰² la doctrina

³⁰⁰ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 88.

³⁰¹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 110.

³⁰² Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 102.

continúa con una sección expositiva acerca de los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, al llegar a las “obligaciones de nuestro estado”, ésta indica:

Guardar las obligaciones de Estado, quiere decir q el Rey faga lo q es preciso facer pa. ser buen Rey. Que el padre q face Misa faga lo q es preciso para ser buen Padre, Que el casado faga lo q es preciso para ser buen casado, cumpliendo con su muger y con sus hijos. El amo lo q es preciso pa. ser buen amo, cuidar a sus esclavos, enseñarlos la doctrina cristiana, darles de comer, y de vestir, cuidarlo qdo. estan enfermos, y tratarlos como a hijos de Dios. El esclavo q cumpla lo q debe facer para llamarse buen esclavo, tener mucha cortecia con su amo, servirlo, por q Dios quiere q le sirva, quererlo mucho, por Dios le manda q le quiera mucho, y así mismo todos: el Fraile como fraile, la monja como monja.³⁰³

Nos hemos permitido citar aquí el pasaje completo de la obra de Duque porque consideramos que puede ser desglosado y analizado en su totalidad. Para comenzar, se indica que guardar las obligaciones de estado quiere decir que se hagan bien las labores propias de la posición social que se ocupa y se pone como ejemplo al rey y al padre (entiéndase sacerdote), lo cual marca de inicio una jerarquía social y otra religiosa a las que estaba sometido el esclavo. Posteriormente, Duque explica que el amo debe ser un buen amo, acto que implica cuidar de sus esclavos, enseñarles la doctrina y tratarlos como a hijos de Dios; esta parte podría ser equivalente a la pregunta de Paredes: “¿Y los que tienen siervos, los que tienen esclavos, cómo guiarán a sus siervos, a sus esclavos? R: Los procurarán así como Dios a sus hijos.” Por último, la parte que muestra más interés para el tema que trabajamos es la que indica lo que debe hacer un esclavo para cumplir con las obligaciones de su estado, dichas obligaciones recaen no solo en servir al amo, sino además en hacerlo con cortesía y quererlo mucho porque Dios así lo manda; por si fuera poco, todo esto es un requisito para la salvación.

Hasta este punto podemos rescatar dos ideas predominantes a partir de los pasajes que hemos analizado, la primera es que los esclavos, al igual que los indígenas o los españoles, fueron creados para servir a Dios y por lo tanto obedecer sus mandatos, la segunda es que uno de estos mandatos era que los esclavos debían servir a su amo con cortesía y cariño. Todo lo anterior nos muestra entonces que se estaba enseñando al esclavo a vivir en una sociedad jerarquizada y, como consecuencia, a respetar y aceptar su rol

³⁰³ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p.102-103.

inferior dentro de la misma, usando para esto como justificación un mandato divino, es decir, que Dios les otorgó ese lugar en la tierra y deben aceptarlo.

Si quedara duda acerca de este punto más adelante encontramos otro pasaje que refuerza esta idea. Casi al final de su obra, en la sección dedicada al Bautismo, Duque explica que éste sirve para quitar el pecado original y “Este pecado es como el color. Porq nacieron ustedes negros? Porq son hijos de negros: ustedes no tubieron culpa de nacer negros; pero mas q no tengan culpa nacieron negros. Pues lo mismo el pecado original.”³⁰⁴ Más allá de la comparación entre el pecado y el color que resulta ser un interesante tema de análisis, se dice a los esclavos que no tienen la culpa de haber nacido negros, es algo que deben aceptar junto con todo lo que conlleva, incluyendo cumplir con las obligaciones propias de ese estado.

Finalmente, podemos afirmar que la iglesia no sólo enseñaba y reforzaba, a través de la catequesis, una división jerárquica dentro de la sociedad colonial tanto de Nueva España como de Cuba, sino que además, en este último espacio, mostraba una cierta complicidad con la misma institución esclavista, inculcando en el esclavo no sólo la idea de que era un ser inferior y por lo tanto debía servir al prójimo, sino también ordenando a los capellanes encargados de la catequesis que no interfirieran en las jornadas de trabajo de los esclavos y que tampoco cuestionaran la autoridad de los mayores o capataces; tal como se aprecia en varias ocasiones dentro del “prólogo” dirigido a los catequistas, en donde les indica que se deben “...de portar con summa indiferencia en orden a los quehaceres y adelantamientos de la hacienda [pues] además de q. no es de su incumbencia, le será mui perjudicial, alo q. debe ser su unico objeto q. es la instruccion, y el consuelo de los esclavos.” Pese a esto último, más adelante indica que “no debe oponerse al castigo de los esclavos, aunq. le parezca injusto” y algunas líneas después dice “Nunca les de la razon quando se quejan del Mayoral, aunq conosca q la queja es justa [...] puede decirles (sin negarles la justicia) ustedes mismos tienen la Culpa, por q no todos cumplen con su obligacion.”³⁰⁵

“Su obligación” esa que les fue impuesta por Dios desde el momento de su concepción y que deben cumplir para poder alcanzar la tan esperada salvación, esa que los

³⁰⁴ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 112-113.

³⁰⁵ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p.68-69.

obliga a servir a su amo con mucha cortesía y amor, es la misma que les es enseñada a través del catecismo.

A modo de conclusión:

El análisis realizado en este apartado nos muestra que tanto Paredes como Duque enseñan a sus catecúmenos que están viviendo dentro de una sociedad jerarquizada y que por lo tanto ellos mismos pertenecen a una de esas jerarquías. Paredes, siguiendo a Ripalda, presenta este tema de forma muy rápida y sencilla con apenas algunas preguntas y sus respuestas enfocadas en enseñar esta idea. Dicha sencillez y premura utilizada por Paredes puede deberse posiblemente a que los indígenas, quienes como hemos visto eran su público último, no vivían en una condición de esclavitud en la Nueva España, eran considerados población libre, si bien podían fungir como servidumbre; por ello, era suficiente con solo mencionar el tema sin recalcarlo demasiado o ponerle excesivo énfasis.

A diferencia de los indígenas de Nueva España, los negros tanto en este territorio como de Cuba vivían, en su mayoría, en condición de esclavitud y de hecho, eran traídos de su natal África con este fin, mismo que, de manera velada, se les enseñaba a través de la doctrina.

En la “Doctrina para negros,” al igual que en el *Catecismo Mexicano*, se enseñaba al catecúmeno que su labor en esta tierra y el fin para el que había sido creado era servir a Dios; no obstante, esta doctrina no muestra de forma explícita que esa obligación y ese fin fueran en general de todos los seres humanos, de hecho, lo explica de forma que pareciera ser una labor únicamente de los esclavos.

Por otro lado, y al igual que lo hace Paredes, Duque enseñaba a los esclavos que los amos debían cuidar de sus siervos como Dios cuida a sus hijos y a la inversa, los siervos debían servir a sus amos como si estuvieran sirviendo al mismísimo Dios, de modo que ambas doctrinas enseñan a su catecúmeno a vivir en una sociedad jerarquizada. Sin embargo, mientras Paredes no presenta más detalles acerca de este tema y por lo tanto no se concentra en explicar a los indígenas las labores propias de su posición social, Duque hace todo lo contrario y dedica varias partes de su catecismo a explicar la posición y labores que los esclavos ocupaban dentro su sociedad, labores que él denominó “Obligaciones propias de nuestro estado.”

Dentro de esta explicación, Duque enfatiza no solo que el esclavo debe resignarse al lugar que le fue dado por Dios sino que además debe realizar su trabajo con cortesía y cariño, justificando esta afirmación bajo el argumento de que se trata de un mandato divino, relacionándolo así con la salvación, de tal manera que si el esclavo no cumplía con sus deberes de forma amable y correcta podría correr el riesgo de condenarse.

Duque manifiesta que esta posición fue dada por Dios, al igual que también fue su mandato que los esclavos nacieran para servir a sus amos. Todo esto lo menciona como un requisito para lograr la salvación, hecho que no se menciona, al menos de manera explícita en el *Catecismo Mexicano*.

Tema 3: Formación de una identidad cristiana.

Todo fiel Christiano está muy obligado à tener devoción de todo corazón con la Santa Cruz de Jesu-Christo nuestra luz, pues en ella quiso morir, por nos redimir de nuestro pecado, y del enemigo malo.

Y por tanto te has de acostumbrar à signar, y santiguar, haciendo tres Cruces.³⁰⁶

La cita precedente corresponde a la primera parte de la sección “Texto de la Doctrina Christiana” de Jerónimo de Ripalda. En ella, de forma similar a como lo observamos en el apartado anterior, es posible apreciar cómo se busca inculcar una obligación, aunque a diferencia del tema estudiado previamente, en este caso no se trata de una obligación para todos los seres humanos, sino únicamente para los fieles cristianos.

Hemos observado que una de las finalidades no explícitas de las doctrinas y catecismos era mostrar a su catecúmeno el lugar que debía ocupar dentro de la sociedad en la que se encontraba inserto o en la que se le intentaba insertar, así como el comportamiento que debía tener en función de ese puesto. Para reforzar esta idea, era importante que al catecúmeno se le hiciera sentir parte de una comunidad determinada, formando así una identidad y pertenencia a la misma. En este apartado analizaremos algunos elementos distintivos que se les proponían a los nahuas y los negros bozales propios de esta identidad cristiana, así como las características que se les decían eran propias de un buen cristiano y, por el contrario, las que no lo eran.

Tanto la doctrina de Paredes, como su modelo Ripalda, comienzan el texto de la doctrina cristiana con la cita presentada anteriormente, cuya traducción en el *Catecismo Mexicano* dice:

In cemixquich in Teotlaneltocani, in Christianotlacatl ca huei imamal, huei in ahuatil; inic tlateomatiliztica quimahuiztiliz in Imiquizquauhtzin in Totecuiyo Jesu-Christo; ca yehuatl in Santa Cruz; in itech, otlazotic, otlacauh in Iteoyollotzin, inic momiquiliz, ihuan techmomaquixtiliz in itechpa in totlâtlacol, ihuan intechpa in Toyaohuan, in Mictlan Tlatlacatecolô. Auh ipampai, in Actè in Tichristiano, huel motech onmonequi, ticmomachtiz, ihuan itech timomatiz in Teoyotica Nemachiotiliztli, in Neteochihualiztli. Auh yehuatlin Neteochihualiztli ca yei Crùz Imachiotica ticchihuaz.

³⁰⁶ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 2.

El gran deber, la gran obligación de todos los creyentes, de todas las personas cristianas es honrar con devoción el madero mortal de Nuestro Señor Jesucristo, aquel que es la Santa Cruz, en la que por su divina voluntad³⁰⁷ [vino] a morir y a salvarnos de nuestros pecados, y de nuestros enemigos los demonios del *mictlan* [infierno]. Y por esta causa, tu que eres cristiano en verdad necesitas aprender y acostumbrarte al signo divino, al rezo. Y este rezo es el de los tres signos de la cruz que harás.³⁰⁸

Tal como lo refiere el texto, esa obligación distintiva de los cristianos consiste en la devoción a la cruz, que Paredes define como el “madero mortal” en el que murió Cristo, ya que ésta representa la forma en que él salvó a sus fieles; por esta razón la cruz se utiliza como la marca del cristiano:

Qual es la insignia, y señal del Christiano?

La Santa Cruz.

Porqué?

Porque es figura de Jesu-Christo crucificado, por quien fuimos redimidos en ella.

Como usais vos de ella?

Signandome, y santiguándome

Veamos como?

Por la señal de la Santa Cruz, de nuestros enemigos, libranos Señor, Dios nuestro.

En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espiritu-Santo. Amén, Jesús.³⁰⁹

Las preguntas anteriores corresponden a la doctrina de Ripalda, y se encuentran en la primera sección de su obra, por su parte, Paredes las tradujo de la siguiente manera:

Tetl. Ctlehuatl in Teoyotica Itlahuiz, ihuan in Imachiyô in Christiano?

³⁰⁷ La expresión *otlazotic otlacauh +yollo* (se amó, se quedó ... corazón) aparece solamente en las obras de Paredes y en textos anónimos jesuitas que quizás se encuentren relacionados con él o con su labor. A partir de una revisión de los contextos en que la emplea Paredes y de una expresión similar registrada en el diccionario de Molina, puede inferirse el significado que aquí proponemos. Véase: Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua Castellana y Mexicana y Castellana*, 3a edición facsimilar, México, Porrúa, 1992, 2 parte, f. 78r y Berenice Alcántara Rojas y Adán Cabrera Vázquez, “Nuestra madre mexicana.” La Virgen de Guadalupe en un sermón en náhuatl del siglo XVIII”, en Gisela von Wobeser, María F. Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 99-111.

³⁰⁸ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 34.

³⁰⁹ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 2 .

¿Cuál es la insignia espiritual y la marca del cristiano?

Ten. Ca yehuatl in Imiquizquauhnepanoltzin in Totecuiyo Jesu Christo, in Santa Crùz.

Es el cruce de maderos mortales de Nuestro Señor Jesucristo: la Santa Cruz.

Tetl. Auh tleipampa in Santa Crùz omochiuh in Itlahuiz, ihuan in Imachiyô in Christiano?

¿Por qué la Santa Cruz se convirtió en la insignia y marca del Cristiano?

Ten. Ipampa ca in Santa Cruz ca in Inezcayotzin, ihuan in Ixiptlayotzin, in ye omamaçoaltiloc, Totecuiyo Jesu Christo; in yehuatzin Cruz titech otechmomaquixtili.

Porque la Santa Cruz es señal e imagen de Nuestro Señor Jesucristo, el que fue extendido de brazos [crucificado], el que nos salvó en la cruz.

Tetl. Auh tehuatl quenamî Cruztica timopalehuia?

¿Y la cruz de qué manera te ayuda?

Ten. Ca nemachiotiliztica, ihuan neteochihualiztica.

Por medio de la devoción y de la oración.

Tetl. Ma ye cuel niquitta, quenami timomachiotia.

Ya pues, voy a ver de qué manera te signas?

Ten. Ca yuh ninomachiotia: Ipampa in Imachiyo + in Cruz, In inhuicpa + in Toyaohuan, ma xitechmomaquixtili + in Totecuiyoè, Diosè, Ica in Itocatzin in Dios Tetâtzin, ihuan in Dios Ipiltzin, + ihuan in Dios Espiritu-Santo. Ma yuh mochihua, Jesusè.

Me signo así: Por la marca de la Cruz, de nuestros enemigos libranos Nuestro Señor Dios. En nombre de Dios Padre y Dios su hijo y Dios Espiritu Santo. ¡Oh Jesús, que así sea!³¹⁰

Tal como lo indican estas preguntas contenidas dentro de la doctrina, la cruz constituye una marca de identificación de las personas cristianas, puede tratarse de una cruz física (una imagen o escultura) a la cual se le debe tener devoción, o bien de una serie de

³¹⁰ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 56-57.

gestos que los cristianos “dibujan” en su frente, su boca y su pecho, teniendo cada una de ellas un significado, tal como lo explica Ripalda:

La primera en la frente, porque nos libre Dios de los malos pensamientos.

La segunda en la boca, porque nos libre Dios de las malas palabras.

La tercera en los pechos, porque nos libre Dios de las malas obras.³¹¹

Y lo traduce Paredes:

Inic ceppa in mixquac Cruztica timomachiotiz: inic Totecuiyo Dios mitzmomaquixtiliz in ihuicpa in âquallalnamiqiliztli. Inic oppa Cruztica timomachiotiz in mocamac: inic Totecuiyo Dios mitzmomaquixtiliz in ihuicpa in âquallâtolli. Inic yexpa Cruztica in melpa timomachiotiz: inic Totecuiyo Dios mitzmomaquixtiliz in ihuicpa in âquallachihuali.³¹²

La primera vez te signarás con la cruz en tu frente: para que Nuestro Señor Dios te libre de los pensamientos que no son buenos. La segunda vez te signarás con la cruz en tu boca: para que Nuestro Señor Dios te libre de las palabras que no son buenas. Una tercera vez te signarás con la cruz en tu pecho: para que Nuestro Señor Dios te libre de los actos que no son buenos.

Como hemos observado a lo largo de estas doctrinas, la importancia de la cruz dentro de la religión cristiana es tal y tan reiterativa que incluso se utiliza como una marca distintiva de los cristianos. Dicha marca constituía un elemento externo que indicaba la transformación de gentiles o impíos a cristianos y por lo tanto, pasó a formar parte de la vida cotidiana de todos los conversos. Su significado entonces, y principalmente dentro del contexto indígena, recaía en anunciar y mostrar de forma voluntaria, al momento de signarse, la pertenencia a la comunidad cristiana, lo cual además ayudaba a librarse del pecado, pues al ser cristianos, tenían posibilidades de alcanzar la salvación.

Por otro lado, es necesario recordar que, en esta época “La iglesia estableció una vinculación estrecha entre las diferentes partes del universo, que deriva del concepto de “cuerpo místico de Jesucristo” y que englobaba a la tierra como Iglesia Militante, al cielo como Iglesia triunfante [...] y al purgatorio como Iglesia purgante”³¹³. La Iglesia triunfante habitaba en el cielo, la purgante en el purgatorio y finalmente la militante se encontraba

³¹¹ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 3.

³¹² Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 33.

³¹³ Gisela Von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 64.

formada por los diversos cuerpos sociales de la cristiandad,³¹⁴ era en esta última donde entraban todos los cristianos y por lo tanto a la que pasaban a formar parte los nuevos integrantes de esta fe.

De esta división de los distintos cuerpos que integraban la Iglesia provenían las jerarquías de la sociedad, pues cada integrante de la Iglesia Militante debía ocupar un lugar predeterminado por Dios, para en conjunto con los miembros de los otros cuerpos, “luchar por la salvación de las almas y combatir el mal.”³¹⁵ En ese sentido, cualquier indígena que pasara a pertenecer a la comunidad cristiana, pasaba además a integrarse dentro de esa Iglesia Militante que era a la que pertenecían los otros sectores sociales de la Nueva España, así, de alguna manera, se disminuían esas diferencias sociales de las que se habló en el capítulo anterior, pues siempre que cumplieran sus labores y respetaran los mandatos y designios de Dios dentro de esa Iglesia Militante, todos sin excepción, podían alcanzar la salvación.

Dicho discurso, resultaba muy importante dentro del contexto de la evangelización, pues era una forma de intentar convencer a los individuos de aceptar y/o permanecer dentro la fe católica, entregándoles un sello distintivo o de exclusividad que se pasaba a formar parte de su cotidianeidad. Ahora bien, hemos visto cuál es la marca propia del cristiano y lo que ésta representa, pero ¿qué significaba ser cristiano, de acuerdo con estas doctrinas? Más allá de aprender a hacer una marca en tu frente, boca y pecho, ¿qué otras cosas debías hacer para pertenecer a la religión cristiana y hacerte llamar cristiano?

Ripalda, también en la primera sección de su doctrina, emplea una pregunta muy concisa y clara para responder estos cuestionamientos: “Qué quiere decir ser cristiano? Hombre, que tiene la fee de Christo, que professó en el Baptismo.”³¹⁶

Por su parte, Paredes lo traduce de la siguiente manera:

Tetl. Tlein quîtoznequi Tlaneltocani, nozo Christianotlacatl?
¿Qué significa “creyente” o persona cristiana?

³¹⁴ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 53.

³¹⁵ Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio...*, p. 64.

³¹⁶ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 26.

Ten. Quítoznequi: In aquin quimocuitia in Totecuiyo Jesu-Christo in Ineltococatzin; ic omonêtolli in Inquaatequilizpan, in ipan in Santo Bautismo. Quiere decir el que profesa la creencia en Nuestro Señor Jesucristo, que es lo que prometió al momento de su mojamiento de cabeza, en el Sagrado Bautismo.³¹⁷

La respuesta que presenta la doctrina, pese a parecer muy clara, en realidad no ofrece una solución sencilla y únicamente nos remite al tema del bautismo. Este tema, cobra valor en dos sentidos, por un lado, para muchos religiosos el objetivo explícito de enseñar la doctrina era lograr la salvación de los individuos y un primer paso para eso era estar bautizado. Por otro lado, al ser la expansión del cristianismo uno de los principales argumentos para emprender las conquistas y colonizaciones de diversos territorios, convenía ampliar las cifras de sujetos bautizados para seguir reforzando ese argumento y por lo tanto continuar con las empresas de conquista.

Dentro de la doctrina de Paredes y su respectivo modelo Ripalda, el significado del bautismo es el siguiente:

Qué cosa es Bautismo?

Un espiritual nacimiento, en que nos dá el ser de gracia, y la insignia de Christianos.

Qué ayuda nos dá el Bautismo para la vida de Christianos?

Las virtudes necesarias.

Qué pecados quita?

El original y qualquiera otro si le halla.³¹⁸

Tetl. Tlein yehuatl, in Teoyotica Nequaatequiliztli; in itoca, Bautismo?
¿Qué es esto, el mojamiento espiritual de la cabeza, de nombre Bautismo?

Ten. Ca yehuatl: In centetl Teoyotica Tlacatiliztli; in techmaca in Teoyectiliztli, Gracia; ihuan in Imachiyo in Christiano.

Esto es: El primer nacimiento espiritual, nos da la rectitud divina –Gracia, y es la marca del cristiano.

³¹⁷ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 54.

³¹⁸ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 65.

Tetl. Catlehuatl in Tonepalehuiaya techmaca in Nequaatequiliztli, in itech pohui, in inemiliz in Christiano?

¿Cuál de las ayudas nuestras nos da el “mojamiento espiritual” de la cabeza [bautismo], que pertenecen a la vida del cristiano?

Ten. Techmaca in Qualtihuani, Yectihuani; in huel totechmmonequi.

Nos da lo que nos hace buenos, lo que nos hace rectos [las virtudes] que necesitamos.

Tetl. Catlehuatl in Tlatlacolli, quipôpoloa in Nequaatequiliztli?

¿Qué pecados destruye el mojamiento espiritual de la cabeza [bautismo]?

Ten. Quipopoloa in Tlâtlacolpeuhcayotl, ihuan in çaçoîtla occequi tlâtlacolli; intla in itech cá in moquaatequia.

Destruye el pecado inicial [pecado original] y cualquier otro pecado, si está en el que se moja la cabeza [bautiza].³¹⁹

Las citas anteriores se encuentran presentes dentro de la sección “Declaración de los sacramentos” de cada una de las doctrinas. Ambas presentan al bautismo como un sacramento más y no ahondan demasiado en su importancia o contenido, reiterando únicamente que se trata de un nacimiento espiritual, que otorga la condición y señal del cristiano y que además destruye los pecados que la persona pudiera tener, comenzando por el original. Podemos observar así, que mientras la señal de la cruz constituía un elemento externo que permitía sentirse parte de la comunidad cristiana, el bautismo era un elemento interno o espiritual que los integraba dentro de este grupo. Ambos elementos formaban parte de la vida cotidiana de los individuos; en el caso del bautismo, y teniendo en cuenta el contexto en que vivían los nahuas, donde muy posiblemente, para la época en que Paredes prepara su doctrina, eran bautizados desde su nacimiento, obtenían desde su primera infancia esa marca de cristiano y solo reforzaban esa identidad a lo largo de su vida, con la marca externa de la señal de la cruz.

Para las personas evangelizadas, el hecho de haber sido bautizado posiblemente los hacía sentirse no sólo parte de la comunidad cristiana, sino que al incluirse dentro de ésta pasaban a pertenecer al exclusivo grupo de individuos que tenían posibilidades de alcanzar la salvación. Dicha salvación, era representada a través de la cruz, a la que era obligación

³¹⁹ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 95.

tenerle devoción; por otro lado, otra de las obligaciones del cristiano, en palabras de Ripalda era: “Rezemos lo que debemos, lo que la Iglesia Romana nos muestra. Lo que manda saber, creer y hacer: Credo y Mandamientos, Oraciones, y Sacramentos, bien pronunciado, creído, y obrado.”³²⁰ De esta forma, muy probablemente la fe en Cristo que se profesaba al recibir el bautismo, recaía en conocer, creer y seguir todo lo contenido en la doctrina, y es por esta razón que posiblemente este tema se encuentra incluido al inicio de las doctrinas.

La comunidad religiosa a la que se pasaba a pertenecer en el momento de ser bautizado, llevaba también un nombre distintivo, tal como lo explica Ripalda:

Qué cosa es Iglesia?

La Congregación de los Fieles regida por Christo, y el Papa su Vicario.

Quien es el Papa?

El Romano Pontífice, á quien debemos entera obediencia.³²¹

Por su parte, la traducción de Paredes nos ofrece una descripción ligeramente más detallada sobre este tema:

Tetl. Tlein quîtoznequi Santa Iglesia?

¿Qué quiere decir Santa Iglesia?

Ten. Quîtoznequi: In innacentlaliliz in mochintin in Tlaneltocanime, in Christianotlacâ, in quimmoyacanilia, ihuan quimmoyectenemitilia in Totecuiyo Jesu-Christo, ihuan in Ipatillotzin, in motocayotitzima, Papa.

Quiere decir: reunión de todos los creyentes, de las personas cristianas, a las que guía, y las que siguen el buen ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo y de su vicario, llamado Papa.

Tetl. Ac yehuatzin in Papa?

¿Quién es el Papa?

³²⁰ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 3-4.

³²¹ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 60.

Ten. Ca yehuatzin in Cenca huei Teopixcatlâtocatzintli, Itocatzin, Sumo Pontífice Romano; in huei Altepepan Roma mocentlátocatilia; auh ca huei to nahuatl [sic]; inic in yehuatzin tictocenquizcatlacamachiltizque.

Es el más grande de los gobernantes de los sacerdotes, de nombre Sumo Pontífice Romano. En el gran *altepetl* de Roma gobierna por entero y es nuestro gran mandamiento que lo obedezcamos enteramente.³²²

Es importante hacer notorio que la traducción realizada por Paredes, hace explícito que la Iglesia refiere a todas las personas que creen en Cristo y por lo tanto son guiadas por su buen ejemplo. Por otro lado, observamos que ambas doctrinas, tanto la española como la mexicana, hacen énfasis en que se debe completa obediencia al papa; y como se vio en el apartado anterior, este tema referente a la obediencia y las jerarquías sigue siendo recurrente en estas doctrinas.

Hasta este punto hemos visto que el bautizo, como elemento interno que define la pertenencia al cristianismo, constituía una de las características más importantes resaltadas dentro de la enseñanza de la doctrina, pues daba acceso al título de cristiano y con ello a la privilegiada comunidad de la Iglesia que era guiada por Cristo hacia el bien para así lograr la salvación. Al ser guiados por Cristo, los creyentes estaban obligados a tenerle fe conociendo y obedeciendo sus preceptos, así mismo, le debían devoción a la cruz en la cual murió y que por lo tanto, aludía a su salvación como cristianos, además de fungir como una marca identitaria que, al ser exterior, los distinguía del resto de las personas que estaban alejadas de esa salvación. Por otro lado la pertenencia a la comunidad de la Iglesia, los acercaba a grupos sociales más altos y con mayor poder. Al menos, eran esas las características de un buen cristiano enseñadas a los indígenas; en el caso de los esclavos, la enseñanza de este tema era diferente y por lo tanto, su estudio es de gran interés.

A los esclavos en Cuba, al igual que pasaba con los indígenas, españoles o cualquier otro individuo evangelizado, se les estaba enseñando una doctrina destinada a convertirlos en personas cristianas, pero paradójicamente, en ningún momento se encuentra explícita la pregunta que hace Ripalda y traduce Paredes acerca de ¿Qué significa ser cristiano? La referencia más cercana a la misma es el punto número 5 de la sección “Instrucción para los q se dedican a enseñar y rezar las oraciones y Catecismo” la cual indica:

“Los buenos Christianos, q hacen lo q Dios manda, mas q sean Negros, Esclavos, Pobres [...] van al cielo qdo. mueren; los Malos Christianos, no

³²² Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 89-90.

hacen lo q manda Dios, aunque sean Blancos, Libres, Ricos [...] van al Infierno quando mueren, porq a los q son buenos Dios se lo paga en el Cielo; y a los q son malos los castiga en el Infierno”³²³

Observamos que la única característica del buen cristiano es seguir los mandamientos de Dios, de esa forma, al igual que lo menciona Paredes se podrá lograr la salvación. Se enfatiza además en que la condición de la persona no es importante para lograr esa salvación y, en ese sentido, de forma similar a como lo vimos en el caso de los indígenas, pareciera acortarse la brecha social entre esclavos y amos. Para Dios todos son iguales y ninguna condición o riqueza les hará lograr la salvación si no cumplen con los preceptos que debe seguir un buen cristiano. Al continuar con el análisis de estos elementos propios de un buen cristiano, dentro de la “Doctrina para negros”, encontramos algunas diferencias respecto al *Catecismo Mexicano* cuyo análisis resulta interesante.

Hemos mencionado con anterioridad que Duque nunca dedica una sección o pregunta específica para aclarar qué significa ser cristiano, en su lugar, en diferentes y escasos puntos a lo largo de su doctrina, menciona algunas de las características que eran propias de los cristianos. Cabe recalcar que estas alusiones no se hacían con el objetivo de enseñar lo que era ser cristiano, sino que más bien venían a colación a raíz de otros temas, tal como podemos observarlo en la siguiente cita incluida dentro del contenido de los mandamientos, donde se explica detalladamente el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo y por lo tanto evitar dañar a los demás por venganza:

“con q ya es preciso facer como cristiano. El que face malo al otro, porq el otro le hizo malo a él; facer malo a Carabalí, por q Carabalí me hizo malo a mi, eso son cosas de Guinea, eso son cosa de la gente q no son cristiano. Gente cristiano es preciso quiere mucho con su corazón a toda la gente, a todos los próximos.”³²⁴

Como muchas cosas en esta doctrina para negros, la cita anterior resulta peculiar no solo por sus referencias a algunos grupos africanos, sino también porque las características del buen cristiano solo pudieron ser definidas en negativo, es decir a través de enumerar lo que no es un buen cristiano. Por si esto fuera poco, estas características de un ser no

³²³ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 7.

³²⁴ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 119

cristiano recaen en la gente de Guinea o mejor dicho, de África. Duque de Estrada insiste en este tema a través de una de las citas más crudas pero reales de toda su doctrina, que por cierto, da título a esta tesis:

“Aprendan lo q les enseña, q eso es bueno pa. ustedes, no tengan corazon duro, no fagan como gente q está en guinea, q no conoce a Dios, ni sabe cosa q Dios manda. Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá, ya son Christianos, ya son hijos de Dios, ya saben los mandamientos de la Ley de Dios, ya saben q los q guardan esos mandamientos van al cielo; y los q no los guardan van al infierno.”³²⁵

Esta cita, aunque es corta, nos dice muchas cosas. Para comenzar, presenta referencias alusivas a las personas de Guinea, lo cual nos permitirá más adelante, analizar un poco acerca de los lugares de origen de los esclavos o la idea que se tenía sobre su procedencia; expresa, además, un poco sobre la forma en que se concebía a estas personas llegadas de África al mencionar que eran de “corazón duro,” lo cual es un tema que fue ya estudiado en el primer apartado de este capítulo. Por otro lado, aunque parezca muy duro y crudo, ponía en evidencia que esos esclavos jamás tendrían oportunidad de volver a su lugar de origen. En ese sentido, de una u otra forma, se les decía que la mejor opción que tenían era resignarse, abrazar la fe y ser cristianos. ¿Qué significaba ser cristiano? Evidentemente, dejar de hacer todo lo que hacían en África, lo que implicaba amar al prójimo y evitar la venganza, convertirse en hijos de Dios, conocer y seguir sus mandamientos para poder ir al cielo. Ser cristiano, para los esclavos, significaba perder la identidad de sus culturas de origen y reemplazarla por una nueva que, por lo menos en apariencia, era contraria.

Al igual que ocurre con Paredes el fin último de ser cristiano y lo que distingue como tal, es la oportunidad de lograr la salvación, que en este caso se lee como “ir al cielo.” Para lograr esto, era necesario conocer y seguir al pie de la letra lo contenido en la doctrina tal como lo enfatiza Duque; sin embargo, hemos visto que Paredes menciona otras características importantes dentro de la identidad cristiana, una es signarse con señal de la cruz y la otra el bautismo. Estos dos temas resultan peculiares para el caso de la “Doctrina para negros”, ya que extrañamente no se mencionan como un requisito esencial para pertenecer a la comunidad cristiana. Cabe mencionar además que Duque parte del hecho de

³²⁵ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 118.

que su catecúmeno desconoce por completo el significado del bautismo, lo que manifiesta que los esclavos desembarcaban en América sin tener conocimiento del mismo, hecho que representaba una gran preocupación para algunos evangelizadores, como se anotó en el primer capítulo de este trabajo.

En el caso de la cruz, Nicolás Duque de Estrada hace referencia a este elemento en el momento de explicar lo que es el infierno; sin embargo, únicamente menciona que Cristo murió en una cruz para salvar a los humanos, pero más allá de eso, no se promueve un culto o una devoción a la cruz y menos aún, a realizar las 3 cruces en la frente, boca y pecho que, como vimos, fungen como una marca de identificación del cristiano en el caso del *Catecismo Mexicano*. Por otro lado, al hablar del bautismo, la “Doctrina para negros” tiene una pequeña sección dedicada únicamente a este tema, en la que ofrece varios puntos de interés para fines de este análisis. Por un lado, describe al sacramento del bautismo como “un remedio que fizo nro. S. J. C. con su misma sangre para curar el alma del q se baptiza del pecado Original, y de todos los demás pecados, q hubiera fecho.”³²⁶ Más adelante, continua enfatizando en la idea de que el bautizo libra de todos los pecados quitando todas las penas cometidas, como es posible verlo en la siguiente cita: “fizo N.S.J.C. este Sacramento, este remedio, para q cuando nos baptizemos, quedemos buenos, buenos, sin enfermo ninguno de pecado [...] entonces el que era esclavo del diablo por q tenia pecado original, y por todos los demas pecados, q el había fecho, ya no es esclavo del diablo; ya es hijo de Dios [...] Tambien al q se baptiza se le perdona toda pena, todo el castigo que merecen los pecados...”³²⁷

Posteriormente, y además de seguir insistiendo en que el bautizo quita todos los pecados, parece que el discurso se orienta de alguna forma, a equiparar el bautismo con la confesión: “quando nos baptizamos no queda sucio ninguno en el alma; sino limpia, limpia, limpia como oro. Pero para quedar sin ningun pecado, y sin sucio ninguno de pecado, es menester preciso baptizarse (debe referirse a confesarse) con dolor de sus pecados, con propósito firme de no facer pecado ninguno nunca, nunca, en toda su vida, y fuir de las ocaciones de pecar un propósito firme de servir a Dios como buen Cristiano, como hijo

³²⁶ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 112.

³²⁷ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 113.

bueno, q siempre face lo q le manda su padre, q guarda sus mandamientos sprè sin quebrar ninguno”

En esta cita encontramos además un argumento similar al observado en Paredes, pues pareciera que trata de convencer a los esclavos de aceptar el bautismo bajo la idea de que así perderán todos los pecados que hayan cometido, lo cual podría incluir aquellos cometidos en “Guinea” dándoles la oportunidad de salvación. Por otro lado, por primera vez al hablar del bautismo éste se encuentra relacionado con el “buen cristiano” aunque no se menciona de forma explícita que éste sea un requisito para ser cristiano. Finalmente, se expresa que al momento de bautizarse es preciso tener el propósito firme de no cometer pecados y seguir los mandamientos de Dios, de igual manera a como lo indica Ripalda al inicio de su doctrina, donde refiere que es obligación del cristiano saber, creer y hacer los mandamientos y oraciones.

El hecho de que Duque no haya incluido la señal de la cruz y el bautismo como elementos esenciales de la identidad cristiana puede deberse a varias razones. Para comenzar, hemos visto que esta doctrina, a diferencia del *Catecismo Mexicano*, contiene menos temas, esto podría deberse a esa concepción estudiada al inicio de este capítulo en la cual se consideraba que los negros bozales eran más torpes y cortos de entendimiento, por lo que se buscaba enseñarles únicamente los temas más básicos para evitar confundirlos o saturarlos de información; en ese sentido es lógico que se decidiera no incluir estos elementos para no confundir a los esclavos quienes ni siquiera eran capaces de hablar español.

Por otro lado, en reiteradas ocasiones Duque menciona -haciendo uso del lenguaje propio de la identidad del “miserable”- que su objetivo principal era lograr la salvación de los esclavos, lo que solo era posible haciéndoles conocer la doctrina: “Ruegos por las entrañas de N.S.J.C y por el deseo q sentis de alcanzar misericordia, q la tengáis de estos pobresitos (q muchos de ellos se condenaran por falta de instrucción).”³²⁸ En ese sentido, probablemente el mismo Duque consideraba que no era tan importante enseñarles a santiguarse o inculcarles la devoción a un objeto, mientras comprendieran con claridad las acciones que debían eludir y los mandamientos que debían obedecer para evitar condenarse.

³²⁸ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 120.

Pese a que a los esclavos no se les enseñaba la señal del cristiano como marca de identidad, sí les enseñaba a formar parte de esa comunidad, indicándoles como hemos visto, que debían dejar de lado su propia identidad como personas “de Guinea” y tener comportamientos propios de esta nueva identidad, que consistía en seguir los mandamientos de Dios, querer mucho al prójimo y, como lo estudiamos en el apartado anterior, cumplir con las obligaciones propias de su estado trabajando como cristianos. A diferencia de los temas anteriores que muestran varias diferencias en relación a la doctrina de Paredes, la referencia a esa nueva comunidad a la que pertenecían los cristianos sí es mencionada por Duque:

Quien es la S. Iglesia?

La Santa Iglesia es la Congregacn. De los fieles Christianos. Congregación de los fieles Christianos se llama, todos los Cristianos juntos: Un Cristiano solo no es la Iglesia, sino todos juntos, como la mano: todos los cinco dedos es la mano, cda uno dedo, dedo; Todos juntos, mano.

Quien es la Cabeza de la Iga?

La cabeza de la Iglesia es nro. Señor Jesu Christo.

Y quien gobierna la Iglesia en nombre de Jesu Christo?

Quien gobierna la Iglesia en nombre de nro. Sr. J. C. es el Papa. Si señores, el Papa, y por q la gobierna, se llama y es tambien cabeza de la Iglesia. Pongan ustedes cuidado, para saber bien esto, q es preciso saberlo. La cabeza de este Ingenio es su amo; pero quien gobierna el ingenio (por q su amo lo ha puesto aquí, para q lo gobierne) es el Maioral: y por eso el Mayoral es y se llama cabeza del Ingenio. Pues lo mismo: el Papa es cabeza de la iglesia, porq N. S. J. C. lo ha puesto para q la gobierne. El q gobierna el Ingenio se llama Mayoral; el Papa, q gobierna la iglesia se llama Vicario de J. C. ³²⁹

Observamos que esta definición de Iglesia, es en esencia, muy similar a la que presenta Paredes, sin embargo luce más extensa debido a que incluye algunos ejemplos que, como es típico en Duque, permiten hacer más claro el tema que se explica. Más allá de eso, estos ejemplos relacionados con la vida cotidiana de los esclavos, reflejan la estructura de poder dentro de la que estos se encuentran, en la cual existían diferentes jerarquías de las cuales, como se vio en el capítulo anterior, los esclavos ocupaban la más baja. Sin embargo,

³²⁹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 92-93.

y al igual que se observó en el caso de Paredes, la pertenencia a la Iglesia otorgaba a todos por igual la oportunidad de salvarse, dado que todos se encontraban integrados dentro de esa Iglesia Militante, y para alcanzar la salvación solo era necesario cumplir con “las obligaciones de su estado.”

De esta manera, notamos que, a diferencia de los nahuas, a los esclavos no se les decía de forma explícita que su bautismo era el primer paso para ser cristianos, en ese sentido, no explicita que existiera un elemento interno o espiritual que los caracterizara como tales, pero habían varios elementos externos reflejados en el comportamiento que sí lo hacían, pues intentaban formarles una identidad que englobara los valores cristianos; desafortunadamente, dicha característica consistía en arrebatárles la identidad que tenían desde sus culturas de origen, para así, poder pasar a formar parte de la comunidad de la iglesia cristiana.

A modo de conclusión:

Para lograr una evangelización exitosa era necesario que a los individuos nuevos en la fe se les inculcara un sentido de pertenencia a la misma que les resultara atractivo, para así poder sentirse parte de esta nueva comunidad y diferenciarse de aquellos que no lo eran. En ese sentido se enfatizaban no solo las señales que identificaban al cristiano, sino también las características de éste. La primera característica que distingue a un cristiano es que tiene posibilidades de alcanzar la salvación por el solo hecho de serlo; tal como lo enseñaban tanto Paredes como Duque. En el caso del primero esta característica se expresaba de forma externa a través de la devoción a la cruz, pues representaba el sacrificio de Cristo para salvar a sus fieles y representaba también una señal que todos los cristianos aprendían a dibujar alrededor de su frente, boca y pecho, misma que de nuevo los ayudaba a librarse de los pecados. Esta característica, que parecía ser esencial dentro del *Catecismo Mexicano* no lo era para el caso de la “Doctrina para negros,” la cual ni siquiera la menciona.

Otro punto importante para Paredes, pero que también excluye Duque, es un elemento interno o espiritual que recae en el hecho de que el bautismo es el sacramento a través del cual las personas se vuelven cristianas. La ausencia de estos elementos en la “Doctrina para negros” puede deberse a que se evitaba a toda costa saturar al catecúmeno de información, procurando enseñarle únicamente lo que era esencial para lograr la

salvación, de acuerdo con las prioridades del evangelizador. En ese sentido, Duque de Estrada presentaba solo un elemento externo que se reflejaba a través del comportamiento, prestando más atención a las características de un buen cristiano; si bien la descripción y definición de las mismas se formulaba indicando lo que no debía ser un buen cristiano, lo cual consistía, a grandes rasgos, en algunos elementos que se creían propios de las culturas africanas; en ese sentido es posible que se buscara un reemplazo de identidades culturales en el que se eliminaba lo “africano” y se sustituía por lo cristiano, que parecía ser contrario.

A pesar de las diferencias indicadas anteriormente, un punto en común que podrían tener ambas doctrinas referente a este tema es que, de forma muy velada, para ambas el ser cristiano era una forma de eliminar o al menos reducir la brecha social que existía entre individuos pertenecientes a diferentes grupos y condiciones sociales, ya que en ambos casos, el hecho de pertenecer a la comunidad cristiana los incluía dentro del grupo de la Iglesia Militante, a la que pertenecían todos los cristianos. En el caso de los esclavos, se indicaba que todos los bautizados tenían las mismas posibilidades de alcanzar la salvación sin importar si eran ricos o pobres, libres o esclavos, para el caso de los indígenas, se señalaba además que pasaban a pertenecer a una comunidad en común con esferas más altas y que todos se identificaban con la misma señal. Por primera vez era como si esa brecha social no existiera.

Finalmente, ambas doctrinas indican que esa comunidad conformada por cristianos y fieles de la religión es denominada Iglesia; sin embargo, ninguna de las dos menciona explícitamente que estos nuevos individuos sean ya parte de ella. Cercano al tema estudiado en el apartado anterior, es necesario recalcar que estas características del buen cristiano están enfocadas a lograr un control y obediencia por parte de los catecúmenos en la nueva sociedad donde se insertaban, así como a reforzar el argumento que justificaba las empresas de conquista: lograr la salvación de todas las almas, a pesar de la condición de algunos al ser considerados “miserables” y “rudos”.

Tema 4: Reconocimiento de diversidad cultural y de origen.

Como hemos tenido oportunidad de mencionar en varias ocasiones, las respectivas doctrinas de Duque y Paredes estaban destinadas a grupos aparentemente homogéneos de individuos quienes eran considerados, en términos generales, como “rudos” y “miserables”, cuyas características, como se analizó al inicio de este capítulo, consistían principalmente en ser cortos de entendimiento, torpes e inocentes, de forma cercana a como se pensaba a los niños pequeños.

Pese a que todos estos individuos se encontraban englobados dentro de esa categoría de “rudos y miserables”, sabemos que tenían características específicas que los distinguían, pues como se mencionó al inicio de este trabajo, una de las características que se atribuyó al indígena, fue la de ser inocente y sensible, mientras que para el caso de los africanos, predominó una idea casi opuesta, pues eran considerados violentos y agresivos. Lo anterior, se ve manifestado también en las doctrinas, pues éstas muestran que sus autores y por ende, muy probablemente los principales grupos religiosos y de poder de esa época, distinguían diferencias entre ellos, las cuales estaban relacionadas con sus entornos de origen y con todo el conglomerado de elementos culturales que ello implicaba. En función de esto realizaban las adaptaciones pertinentes a sus doctrinas, como lo veremos en el presente apartado.

En el caso del *Catecismo Mexicano*, observamos el reconocimiento de esa diversidad cultural desde el momento en que se decide traducir la doctrina al náhuatl, intentando adaptarse a la cultura para la que estaba destinada la obra. Este elemento, se aprecia con mayor detalle al analizar ciertos términos o frases empleados por Paredes cuyo origen es la propia cultura nahua y que fueron utilizados con el fin de lograr una mejor comprensión de los conceptos cristianos. Teniendo en cuenta lo anterior, es posible distinguir varios métodos de los que se valió Paredes para que, haciendo uso de términos propiamente indígenas, se pudieran entender temas cristianos.

Inicialmente, observamos que, en diversas ocasiones, aquellos términos propios y característicos de la religión cristiana son colocados dentro del *Catecismo Mexicano* únicamente en español, tal vez con la finalidad de no causar confusión entre los catecúmenos, como es posible observarlo en la siguiente cita perteneciente a la “Declaración del Padre Nuestro”:

Tetl. Inîquac tîquitoa in Totâtzine, acyehuatzin ticmonônochilia?
¿Cuándo dices “Oh Padre nuestro” a quién llamas?

Ten. Ca huel yehuatzin in Totlátocatzin, ihuan in Totâtzin, **Dios**.
En verdad a Él, nuestro *Tlahtoani* y nuestro padre Dios.³³⁰

Como hemos subrayado, la palabra “Dios” se presenta únicamente en español sin afán de buscarle una traducción; no obstante, más adelante Paredes se inclina por emplear un método en el que, tal vez para lograr una mejor comprensión del tema y los conceptos explicados, opta por acompañar el mencionado término en español con su equivalente en náhuatl:

Tetl. Auh in Totecuiyo Jesu Christo Cuix no cennônohuian cemanahuac moyetzticâ?
¿Y Nuestro Señor Jesucristo acaso también está en cada una de las partes del mundo?

Ten. Ca in Totecuiyo Jesu-Christo; inic **Teotl Dios**; ca cennônohuian cemanahuac moyetzticá; auh inic Oquichtlacatzintli, ca ámo cennônohuian moyetztica; ca çanye in Ilhuicac, ihuan îtictzinco in Santissimo Sacramento ommoyetzticá.

Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto *Teotl* Dios, está en cada una de las partes del mundo; pero, en cuanto persona varón, no está en cada una de las partes del mundo, solo está en el cielo y dentro del Santísimo Sacramento.³³¹

En la cita anterior, vemos que la palabra “Teotl” va acompañada de “Dios” que, de forma muy literal podría significar aparentemente lo mismo, facilitando así la comprensión del concepto. Al igual que lo vimos aquí, son varias las ocasiones en las que se presentan ejemplos como este, en los que hay presencia de palabras de difícil traducción, frente a las que Paredes, en lugar de optar por utilizar únicamente el término en español, y posiblemente teniendo previo conocimiento de la importancia de las palabras y términos dentro del contexto indígena, prefiere usar uno equivalente o cuyo significado sea muy similar. Un ejemplo más ayudará a esclarecer esta idea.

³³⁰ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 71-72.

³³¹ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 71-72.

Dentro de la explicación de los diversos géneros de pecados encontramos la siguiente cita:

Tetl. Tlein quitoznequi Tepiton tlâtlacolli?

¿Qué significa el pecado pequeño?

Ten. Ca yehuatl; ic amo miqui; cá çanye ic mococoa, ic cocolizcui in **Toyolia**,
in Tanima.

Es aquel con el que no se muere, con el que solo se enferma, con el que solo toma enfermedad nuestro *yolia*, nuestra anima.

Tetl. Auh in Tepiton tlâtlacolli quen quicocolizcuitia in **Toyolia**, **in Tanima**?

Y el pecado pequeño ¿Cómo hace que nuestro *yolia*, nuestra anima tome enfermedad?

Ten. Ipampa ca quiçoçotlahua; ihuan quicencahua in **Tanima**; inic ipan huetziz in temictiani Tlâtlacolli.

Por causa de que debilita y predispone a nuestra anima, para que caiga en el pecado mortal.³³²

En este caso, las palabras resaltadas son “*yolia*” y “ánima” (alma), ambas acompañadas del prefijo “t(o)” que en náhuatl indica posesión en primera persona del plural. Observamos entonces que “*yolia*” se utiliza como un término equivalente a ánima o alma. Es posible apreciar también que en las primeras dos ocasiones en que se mencionan estos términos, ambas palabras están acompañándose, dando a entender precisamente que refieren a cosas similares, sin embargo, en la última respuesta ya no es necesaria esta repetición de términos, pues muy probablemente se entiende que ya se ha comprendido el significado de “ánima” al ser equiparado a “*yolia*.” Ahora bien, ¿realmente eran términos equivalentes?

El ánima o alma cristiana, refiere a la entidad incorpórea e inmortal que coexiste junto con el cuerpo en la vida de una persona y que se separa de éste al momento de la muerte. Algunas de las principales características atribuidas al alma por la Iglesia en ese

³³² Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 107-108.

tiempo era que: “las almas de los muertos conservaban las facultades de entendimiento, voluntad y memoria, y que podían hablar, ver y escuchar. Además, les atribuía sentimientos: podían experimentar alegría y placer, gozo y gloria, lo mismo que padecer tormentos, fatigas y dolores. Así, las almas que lograban la bienaventuranza tenían la capacidad de gozar las delicias del cielo, mientras que las que se condenaban sufrían los suplicios del infierno”³³³

Por su parte, el “yolia” indígena resulta un poco más complejo, pues se entendía que el ser humano estaba conformado por diferentes entidades anímicas o componentes sobrenaturales, de los cuales, el principal era el “yolia” que, vinculado al órgano del corazón, era “la entidad considerada como centro, núcleo o semilla de la persona [...] asociada con la vitalidad, emoción, acción, movimiento, memoria y energía individual.”³³⁴ Sus cualidades podían ser innatas o adquiridas y daban cuenta de características personales y estados anímicos específicos, como la tristeza, el esfuerzo, la constancia, la libertad y algunas formas de poderes sobrenaturales. Es importante recalcar que, entre otras cosas, el comportamiento de la persona, podía provocar enfermedades que afectaban su *yolia*: “Todos estos procesos y estados imprimían sobre esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo, quedando así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal; lista para ser otra vez instalada en el útero de una mujer y vivir de nuevo”³³⁵

Como podemos ver, los conceptos de “yolia” y “alma” no son exactamente iguales, pero sí tienen algunas características semejantes. En ese sentido es importante mencionar que existen ciertas ideas o términos que, al pertenecer a culturas distintas, carecen de una traducción exacta; sin embargo, es posible encontrar conceptos en la lengua a traducir que, dada su similitud, pueden usarse como equivalentes, tal como sucedió en este caso. Muy probablemente también se decidió emplear este método para ayudar a reforzar la idea y facilitar su comprensión. Varios ejemplos similares se encuentran a lo largo de la doctrina: al demonio cristiano se le nombra *tlacatecolotl*, pues sus características se asocian a la de esta entidad prehispánica; mientras que el infierno es equiparable al *mictlan* cuyas

³³³ Gisela Von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 17-18.

³³⁴ Roberto Martínez González, “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones” en *Anales de Antropología*, vol.40-II, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 118.

³³⁵ Martínez, *El tonalli...*, p. 118.

descripciones son similares. Sin embargo, dentro del *Catecismo Mexicano* estos términos no se encuentran acompañándose en ambas lenguas, a diferencia de lo que ocurre con “yolia-anima” o “Teotl-Dios”.

Por otro lado, otro recurso empleado por Paredes para ayudar a la comprensión de los temas de la doctrina y que a su vez denotaba una inmersión dentro de los aspectos culturales de la lengua nahua, era presentar el término original en español y, posiblemente debido a la imposibilidad de encontrar una palabra equivalente en náhuatl como ocurrió en los casos anteriores, acompañarlo de una pequeña definición o explicación del mismo dentro del propio texto, como podemos ver en la siguiente pregunta también referente a los diferentes pecados:

Tetl. Catlehuatl: Ic techtlâtlacalhuia in Temictiani tlâtlacolli?
¿Cuál? ¿Cómo nos daña el pecado mortal?

Ten. Ca ic ticpoloá in itetlaçotlaliztin, ihuan in Iteyectiyatzin in Dios; in yehuatzin ca nelli; ca in Iyoliliz in Tanima. **Noihuan ticpoloá in cemîcac pápaquiliztli, Gloria**; ihuan titotlatzontequiliâ, inic Mictlan tihuetzizque; intlacamo titoyoltequipachoá.

Por él perdemos el amor y la bondad de Dios, aquello que en verdad es la vida de nuestra anima. También perdemos la alegría, la Gloria y somos sentenciados para caer en el *mictlan* (lugar de muertos) si no nos arrepentimos³³⁶

En esta cita, observamos la presencia de la palabra “gloria”, de la cual, al no haber encontrado un término equivalente se optó por ponerla acompañada de una pequeña definición que le antecede mostrando de nuevo una búsqueda de adaptación a la cultura a la que está destinada la doctrina, haciendo uso de sus propios términos y conceptos.

Más adelante, se repite este método pero ahora con la palabra “gracia”:

Tetl. Catlehuatl in qualli, yectli, ic techicnelia in Neyolmelahualiztli? ¿Cuáles cosas buenas, cosas rectas, nos concede la confesión?

Ten. **Techicnelia in Teoqualtiliztli, Gracia**; ic tipôpolhuilô, in ye otticchiuhque, tlâtlacolli; ihuan ic titachtopapieliá, ihuan titomanahuiâ; inic ye aocmo yancuican in ipan tihuetizque in tlâtlacolli.

³³⁶ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 107-108.

Nos concede la bondad divina – Gracia, con la que son borrados los pecados que hicimos, y con las que nos preservamos y nos defendemos, para no caer de nuevo en el pecado.³³⁷

Sobra decir que, estos elementos, no se aprecian en Ripalda, quien con la brevedad que lo caracteriza al momento de escribir, se limita únicamente a colocar los términos sin ánimo de detenerse a explicarlos y menos aún dar una definición de ellos, pues como se mencionó en el primer apartado de este capítulo, su contexto y público no requerían de explicaciones demasiado detalladas:

Qué daños haze en el Alma el pecado mortal?

Quitale la caridad y á Dios, que es vida suya, la gracia y la gloria, y condenala al Infierno³³⁸

En este caso, por ejemplo, observamos la misma pregunta vista anteriormente, referente a los daños del alma; en la respuesta encontramos las palabras “gloria” y “gracia” pero a diferencia del *Catecismo Mexicano* no se presenta su significado o definición, asumiendo que el catecúmeno lo sabe o la persona encargada de la evangelización podrá explicarlo.

Finalmente, en el *Catecismo Mexicano* existen otros ejemplos similares, en los que al igual que ocurrió con la palabra “gracia”, se ofrece una pequeña definición del concepto, pero en éste caso, se formó una sola palabra, cuya traducción literal daba una definición del concepto. Al respecto encontramos los siguientes casos: para hablar del purgatorio, se usaba la palabra *tetlechipahualoyan*, que de forma literal significa: “lugar donde el fuego limpia a la gente”, mientras que el *teopixcatlátocatzintli* hacía referencia al obispo y su traducción literal es “gobernante de los Sacerdotes”, otro ejemplo es el bautismo, referido con la palabra *nequaatequiliztli* cuya traducción es “mojamiento de la cabeza” y que se acompañaba de la palabra *teoyotica* que le daba su carácter de espiritual y lo vinculaba con la Iglesia católica.

Cabe destacar, que muchas de estas estrategias de traducción, que entre los estudiosos han sido catalogadas como “nahuatlización del cristianismo,”³³⁹ ya habían sido

³³⁷Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 96.

³³⁸Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 75-76.

utilizadas con anterioridad en el siglo XVI -como hemos mencionado el inicio de este trabajo-, destacando, por ejemplo, el trabajo del reconocido nahuatlato fray Alonso de Molina, cuya traducción de la *Vida de san Francisco* escrita originalmente por san Buenaventura, incorpora voces extranjeras, -como lo vimos en el caso de Gloria o Gracia-, las cuales “remiten a conceptos para los cuales se juzgó que no existía una adecuada traducción a la lengua náhuatl.”³⁴⁰ Asimismo, se observa que Molina también presenta de forma frecuente “el uso de términos nahuas que han sufrido un proceso de refuncionalización para adecuarlos a los nuevos contextos y ligarlos con nuevos referentes,”³⁴¹ tal como se ejemplificó para el caso de “ánima-yolia”. Si bien, como lo analizamos en éste último caso, dichas equivalencias podían resultar ambivalentes en el contexto del temprano siglo XVI es posible que ya para la época en que escribe Paredes, -dentro de lo que hemos clasificado como una segunda etapa del proceso de evangelización- estas equivalencias estuvieran más asociadas al cristianismo que a la cultura nahua, siendo de esa manera, casi sinónimas. Lo cual sin embargo continua siendo un reconocimiento del pasado cultural indígena que constituía el origen del catecúmeno, ya que de otra forma, Paredes hubiera optado por los términos en latín o castellano, pero en su lugar optó por utilizar también de sus equivalentes en náhuatl.

Por otro lado, como lo mencionamos anteriormente siguiendo el análisis de Barry Sell en torno a la obra de Paredes³⁴², éste último presentaba ciertas preferencias por el náhuatl del siglo XVI al que denominaba “clásico, puro y genuino”. En ese sentido, es posible que Paredes optara por utilizar este método de traducción aún en el tardío siglo XVIII, ya no como una estrategia de evangelización para facilitar la comprensión por parte del catecúmeno, sino más bien, siguiendo sus ideas en torno a un náhuatl más clásico o puro, imitando a los primeros nahuatlatos, como lo fue fray Alonso de Molina y mostrando así, de nuevo, una ligera unión entre los nahuas del siglo XVIII y los del siglo XVI –o

³³⁹ Berenice Alcántara lo menciona en su artículo “Evangelización y traducción. La *Vida de san Francisco* de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina” en *Estudios de Cultura náhuatl*, n. 46, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 89-158. Retomado a su vez de Charles Dibble, “The nahuatlization of christianity”, en Munro Edmonson, *Sixteenth century Mexico: the work of Sahagún*, p. 225-233.

³⁴⁰ Alcántara, *Evangelización y traducción...*, p. 100.

³⁴¹ Alcántara, *Evangelización y traducción...*, p. 100.

³⁴² Barry David Sell, *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, Tesis de doctorado en Historia, Los Ángeles, Universidad de California, 1993, 387p.

incluso antes- manifestando y reconociendo un origen y cultura específicos con características propias.

Esta característica relativa a las diferencias culturales se encuentra también presente en el “Catecismo para negros” pero de formas diferentes: “Proximos son toda la gente Hombre, Muger, Muchacho, Viejo, Mulato, Indio, Blanco, Amo, Esclavo, Libre, Negro, Criollo, Bozal, de qualquier casta Carabalí, Congo, Mina, Mandinga, Lucumí, Ganga, Chambá, Malagás, grande, chico, Rico, Pobre [...] Todos, sin q falte ninguno, son próximos.”³⁴³

La cita anterior, perteneciente a la enseñanza de los mandamientos tiene como objetivo explicar el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, y por lo tanto busca definir quién es el “prójimo;” no obstante, dentro de esta definición resalta la enunciación de una gran cantidad de grupos culturales procedente de África, dato importante para esta investigación.

Más allá de mencionar a los individuos pertenecientes a la sociedad colonial como son: mulatos, indios, blancos o esclavos, la cita menciona carabalí, congo, mina, mandinga, lucumí, ganga, chambá, malagás que refieren a las diferentes procedencias de los esclavos, evidenciando el conocimiento que tenía Duque de Estrada acerca del origen de los mismos.

Como es notorio en esta cita, los lugares y culturas de origen de los esclavos fueron muchos y muy variados, lo cual por varias razones complicaba el conocimiento de las características específicas de cada uno. El principal factor que dificultaba esta acción era la distancia, pues a diferencia de los indios, su lugar de origen no estaba en el mismo espacio donde eran evangelizados, si no al otro lado del océano, lo que hacía muy complicado conocer sus creencias, lengua y costumbres. No obstante, era evidente que se tenía conocimiento de una diferencia cultural entre ellos allende del aspecto físico.

Más allá de esta referencia a esa diferencia cultural, Nicolás Duque de Estrada únicamente nos ofrece la siguiente cita que refiere a este tema, la cual por cierto, fue también mencionada en el capítulo anterior: “...facer malo a Carabalí porque Carabalí me hizo malo a mi, eso son cosas de Guinea, eso son cosa de la gente q no son cristiano.”³⁴⁴ Si bien ya hemos visto que esta cita nos ofrece mucha información relativa a la formación de

³⁴³ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 116.

³⁴⁴ Nicolás Duque de Estrada, *Explicación de la doctrina...* p. 119.

una identidad cristiana, de la misma manera nos permite observar no sólo esa diferencia cultural, sino también los conflictos existentes entre los diferentes grupos étnicos.

Aunque Duque de Estrada no ofrece mayor información acerca de éste tema, las dos citas precedentes son suficientes para hacernos saber que, si bien él no poseía mucho conocimiento respecto a las características específicas de las culturas de origen de los esclavos, sí sabía que entre ellos existían diferencias. Al respecto, sabemos que a los esclavos bozales, desde la segunda mitad del siglo XVI se les agrupaba en “Cabildos de Nación” que eran una “especie de organizaciones de negros esclavos agrupados por sus etnias de origen.”³⁴⁵

La organización de los cabildos, intentaba ser similar a la que se tenía en África, pues estaban presididos por un rey escogido entre sus integrantes de más edad o por tres capitanes y tres madrinan que eran elegidos por votación. Eran asociaciones de apoyo mutuo que adquirieron el carácter de comunidades de auxilio y beneficencia social entre sus integrantes. Al interior de estos cabildos, los esclavos podían desarrollar varias actividades relativas a sus culturas de origen, tales como organización de sus bailes, creación de instrumentos musicales, o promover el culto a ciertas deidades como por ejemplo, el cabildo de Changó en el barrio habanero de Pogolotti.³⁴⁶ Es importante mencionar que estos cabildos sólo podían estar integrados por negros nacidos en África, así pues, los hijos de éstos nacidos en Cuba tenían prohibido el acceso, el cual por supuesto también estaba negado para los mestizos, mulatos y negros libertos.

Si bien, dichas organizaciones permitieron la pervivencia de muchas manifestaciones de estas culturas, en realidad, su finalidad recaía en “mantener la idiosincrasia de las distintas tribus [para] preservar las diferencias, las oposiciones y hasta las rivalidades con el objetivo de obstaculizar su posible unidad en la lucha contra los dueños.”³⁴⁷

Teniendo en cuenta lo anterior es posible afirmar que el reconocimiento de las diferencias culturales de los esclavos era muy bien sabida por las autoridades y amos de éstos, sin embargo, en parte por un desinterés generalizado en conocer al otro, sumado a la

³⁴⁵Natalia Bolívar, “El legado africano en Cuba” en *Papers, Revista de sociología*, v. 52, España, Universidad Autónoma de Barcelona, p. 156.

³⁴⁶ Bolívar, *El legado africano en Cuba...*, p. 156.

³⁴⁷ Bolívar, *El legado africano en Cuba...*, p. 158.

inmensa variedad de culturas de origen de los esclavos y a la lejanía existente entre Cuba y África, éstas no se conocían a profundidad, lo cual se ve reflejado por ejemplo, en el prácticamente nulo intento por crear una doctrina en alguna lengua africana, o tan sólo incluir ciertos términos provenientes de éstas, similar a cómo se vio en el caso de los indios, prefiriendo adaptar el catecismo a la comprensión de los esclavos.

En su lugar, las identidades culturales y de origen de los esclavos fueron aprovechadas para mantener las diferencias y discordias existentes entre ellos, evitando así, una unión que creara la fuerza suficiente para sublevarse y atacar a las autoridades. En ese sentido, observamos que, aunque Duque de Estrada repite en varias ocasiones que frente a los ojos de Dios no hay distinción y todos tienen la misma oportunidad de alcanzar la salvación, continua sembrando esas diferencias entre grupos y etnias africanos. De esta forma, al igual que lo vimos en el caso de Paredes, aunque todos estos individuos tenían la característica generalizada de ser “rudos y miserables”, en el fondo era muy bien sabido, tal como nos lo expresa Duque, que poseían importantes diferencias culturales e identitarias capaces de crear enemistad entre ellos, la cual fue aprovechada por las autoridades.

A modo de conclusión:

Si bien las doctrinas de Duque y Paredes fueron realizadas con el fin último de ser aprovechadas por los indígenas y los esclavos, los cuales se encontraban agrupados como “rudos y miserables” y por lo tanto sus características podrían ser similares, en realidad los autores de estas doctrinas tenían perfecto conocimiento de que ellos provenían de culturas con características específicas y que aún entre ellos existían ciertas diferencias. El conocimiento de estas distinciones culturales se presenta de varias formas a través de los textos de los catecismos.

En el caso del *Catecismo Mexicano*, los métodos de traducción que se utilizaron para adaptar los contenidos del mismo y facilitar la comprensión manifiestan el reconocimiento de esa diferenciación cultural. Al respecto, Paredes, conociendo de antemano la importancia de ciertos conceptos dentro de la lengua nahua, se valió de varias estrategias para explicar los temas cristianos en términos nahuas, los cuales aunque no tenían un significado idéntico, se podían equiparar parcialmente, facilitando la explicación del mensaje cristiano. Si bien es posible que este método fuera retomado por Paredes de los

textos de evangelización del siglo XVI, no deja de reflejar el origen y ascendencia cultural diversa de los nahuas del siglo XVIII. Otro de los métodos utilizados por Paredes fue incluir una pequeña explicación de los términos cristianos utilizados, lo cual más allá de ayudar a la comprensión, reflejaba su instrucción en lo que a la lengua y cultura indígenas refiere, con los alcances y limitantes de éstas, que explotados al máximo le permitieron lograr lo que él consideró la mejor explicación de la doctrina.

Por su parte, la “Doctrina para negros” manifiesta estas diferencias culturales de una forma completamente diferente, pues se limita únicamente al hecho de nombrarlas, lo cual, dentro de ese contexto contribuía a resaltar y azuzar entre el catecúmeno esas diferencias. Dicha variedad de culturas de origen entre los esclavos, así como la distancia existente entre Cuba y África dificultaban, como en el caso del *Catecismo Mexicano*, el conocimiento de las lenguas maternas de los esclavos; es por ello que sólo se limitaban a mencionarlas. No obstante, dicha mención no solo demuestra un previo conocimiento de la existencia de diferentes culturas africanas, sino también que esa distinción cultural eran tan conocida entre las autoridades cubanas que, aunque Duque no lo mencione, los esclavos se agrupaban en cabildos de nación según sus grupos de origen, dentro de los cuales se reforzaban esas distinciones e identidades culturales; en ese sentido, si bien los cabildos tenían como finalidad evitar la sublevación, en el fondo ayudaban a preservar algunas costumbres propias de esas culturas, y gracias a ello, actualmente es posible “que encontremos en nuestra América civilizaciones africanas o, al menos, trozos enteros de esas civilizaciones.”³⁴⁸

³⁴⁸ Bolívar, *El legado africano en Cuba...*, p. 159.

CAPÍTULO 4

TEMAS COMPLEMENTARIOS

Hasta este punto, hemos hablado de varios temas que, si bien no se encuentran enunciados de forma explícita dentro de las doctrinas, su contenido se refleja a través de ellas y a su vez nos permite conocer la forma en que se caracterizaba a estos individuos considerados “miserables”, y en función de eso, el lugar que ocupaban dentro de la sociedad en que vivían y la manera en que estas ideas se integraban en ellos formando o intentando formar una nueva identidad basada en la religión cristiana.

Ahora hablaremos de dos temas que se consideraban esenciales dentro de cualquier doctrina cristiana, los cuales reflejan, ya en el ejercicio de la vida cotidiana, por un lado las ideas mostradas con anterioridad y por el otro, la manera en que se reforzaba el aprendizaje de la doctrina cristiana buscando mantener el control del catecúmeno en cuanto a ideas y comportamiento en función de su caracterización de “miserable” dentro de la sociedad colonial.

Analizaremos también en este último capítulo los métodos de evangelización propuestos en las doctrinas que estudiamos, lo que nos permitirá complementar y profundizar en la información presentada en los apartados anteriores.

Tema 5: Confesión.

El sacramento de la penitencia, al que, como veremos más adelante, algunos autores se refieren como “confesión”, es hasta la fecha un elemento muy importante dentro de la religión católica, ya que ésta última se basa en la idea de que el ser humano es pecador por naturaleza y a su vez, existen diferentes géneros de pecados. La penitencia consiste a grandes rasgos en el reconocimiento y enunciación de los pecados cometidos así como el arrepentimiento por ello, otorgando entonces la posibilidad de salvación. La salvación es un tema del que ya hemos hablado con anterioridad, pues no sólo es el móvil que motivó las empresas de conquista y colonización, ya que se buscaba la salvación de las almas de los naturales, sino que también es la principal aspiración del cristiano, a sabiendas que solo tendrán posibilidades de alcanzarla aquellos que cumplan con los mandatos de Dios y con las “obligaciones propias de su estado”, entre otras cosas. Asimismo, en temas anteriores se ha hablado ligeramente de la confesión, pues vimos por ejemplo, que Duque equipara de cierta forma el bautizo con la confesión al decir que se debe aceptar el bautizo “con

propósito firme de no hacer pecado nunca,” por otro lado, hemos observado en Paredes que la “Gracia” es la bondad divina o *Teoqualtiliztli* que concede la confesión. Ahora analizaremos más a detalle este tema advirtiendo que se trata de una acción mucho más compleja que el simple reconocimiento de los pecados, así como todas las implicaciones sociales y culturales que conlleva para el contexto del catecúmeno.

Al hablar del mencionado sacramento, Ripalda la define de la siguiente manera:

Qué cosa es el Sacramento de la Confesión?

Una espiritual medicina de el pecado cometido después de el Bautismo

Qué bienes nos comunica?

Gracia con que se nos perdonan las culpas pasadas, y se preservan las venideras.

Qué partes tiene?

Contrición, Confesión, y Satisfacción.³⁴⁹

El mismo pasaje, fue traducido por Paredes de la siguiente manera:

Tetl. Tlein yehuatl, in Tlamacehualizteyecililoni; in Itoca, Penitencia?

¿Qué es aquello, lo que hace la gente digna de rectitud, de nombre Penitencia?

Ten. Ca yehuatl: In centetl Teoyotica Pátli; in quipôpoloa in tlátlacolli; in ôticchiuhque, in ye otiquaatequiloque.

Esto es: una medicina espiritual, que borra el pecado que hicimos después de que fuimos bautizados.

Tetl. Catlehuatl in qualli, yectli, ic techicnelia in Neyolmelahualiztli?

¿Cuáles cosas buenas, cosas rectas, nos concede la confesión?

Ten. Techicnelia in Teoqualtiliztli, Gracia; ic tipôpolhuilô, in ye otticchiuhque, tlátlacolli; ihuan ic titachtopapieliá, ihuan titomanahuiâ; inic ye aocmo yancuican in ipan tihuetizque in tlátlacolli.

Nos concede la bondad divina – Gracia, con la que somos perdonados por los pecados que hemos cometido, y con la que nos preservamos y nos defendemos, para no caer de nuevo en el pecado.

Tetl. Quezquican xêxeliuhtoc in Neyolmelahualiztli?

¿En cuántas partes está dividida la Penitencia?

³⁴⁹Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 66-67.

Ten. Ca excan. Auh ca yehuatl in Neyoltequipacholiztli: in Neyolcuitiliztli; ihuan in Tlaxtlahualiztli.

En tres. En aquella que es el arrepentimiento, la confesión y el pago.³⁵⁰

A grandes rasgos, la idea de confesión presentada por ambos catecismos resulta muy similar, resaltando únicamente algunas diferencias dignas de mencionarse. Para comenzar, Paredes refiere desde un inicio que el nombre del sacramento es Penitencia cuya traducción en lengua náhuatl se puede entender como “el sacramento que hace a la gente digna de rectitud” lo cual hace alusión a un logro, mérito o acto penitencial que ayuda a purificar el alma, siendo ésta una característica común de ambas doctrinas, ya que para las dos este sacramento consiste en una medicina para el alma que borra los pecados. Asimismo, ambas coinciden en que este sacramento conlleva tres partes, que son nombradas por Ripalda como “contrición, confesión y satisfacción” mientras que Paredes las traduce como “arrepentimiento, confesión y pago” Analicemos esto a detalle.

El sacramento de la penitencia es casi tan antiguo como la Iglesia Cristiana misma, al respecto, los primeros antecedentes de él, datan del siglo III en el cual “la potestad de perdonar los pecados se reservaba exclusivamente a los obispos”.³⁵¹ El sacramento fue evolucionando a través del tiempo y para el año de 1215, en el IV Concilio de Letrán se reconoció por primera vez que la confesión era obligatoria para todos los fieles, teniendo como principales características ser privada, individual y repetible; asimismo, los ministros debían perdonar o absolver los pecados.³⁵²

Algunos siglos después fue organizado el Concilio de Trento, del cual uno de sus principales objetivos fue “insistir en la fuerza y el poder de los sacramentos.”³⁵³ Así, en su sesión XIV dada en el año de 1551 el concilio aprobó la doctrina sobre el sacramento de la penitencia que, entre otras cosas, detallaba la forma y materia de la misma, a lo que también se denominaba “actos del penitente”. La instauración de las disposiciones de Trento en la Iglesia novohispana se logró gracias al Tercer Concilio Provincial que dotó de gran importancia a este sacramento. Entre otras cosas, se explicó que el sacramento de la

³⁵⁰ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 96.

³⁵¹ Marcela Rocío García Hernández, “La confesión en el tercer concilio mexicano” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 226.

³⁵² García, *La confesión...*, p. 223-252.

³⁵³ García, *La confesión...*, p. 228.

penitencia era un medio idóneo para instruir al fiel en la fe, es decir, que era un componente importante de la evangelización, por lo que era importante vigilar que la confesión se realizara de forma correcta según lo dispuesto por la Iglesia, en ese sentido, resultaba de vital importancia que los confesores conocieran la lengua de los penitentes, sobre todo en el caso de ser indígenas, y que escucharan completa la confesión antes de dar la absolución o, de lo contrario, cometerían un grave delito.³⁵⁴

Como consecuencia de los decretos del Tercer Concilio Mexicano, se dotó a los confesores de gran importancia como “directores de conciencia, garantes de la conducta moral de la sociedad y maestros de la fe.”³⁵⁵ Otra de las consecuencias de este concilio fue la elaboración del *Directorio de confesores y penitentes* que, además de enseñar todo lo necesario para hacer una buena confesión, dividía al sacramento en los tres actos del penitente que, siguiendo lo dictado en el Concilio de Trento, consistían en: contrición, confesión y satisfacción.³⁵⁶

La contrición, era la más compleja de los 3 y se dividía a su vez en otros tres, a saber: examen de conciencia, dolor por los pecados pasados y propósito de no pecar más. Trento definió a la contrición como “un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con el propósito de no pecar en adelante.”³⁵⁷ Así pues, el examen de conciencia consistía, a grandes rasgos, en un profundo ejercicio de introspección donde se analizaban las acciones, pensamientos e incluso deseos más íntimos, pasados y presentes, en función de la moral cristiana, reconociendo así las transgresiones realizadas. Una vez reconocidas éstas, se debía sentir un intenso dolor de corazón por los pecados cometidos, ya que ofendieron a Dios y finalmente se debía de tener el propósito de no volver a cometerlos. Para facilitar esto, se recomendaba al penitente no solo reflexionar en las ofensas hechas a Dios sino además cavilar sobre su propia muerte: pensarla, imaginarla y si es posible, sentirla de cerca, imaginarse enfermo y desahuciado, en agonía sintiendo a la muerte acercarse, y una vez llegada, pensar en lo que vendría después: no sólo el terror corporal de una sepultura

³⁵⁴ García, *La confesión...*, p. 223-252.

³⁵⁵ García, *La confesión...*, p. 237.

³⁵⁶ García, *La confesión...*, p. 223-252.

³⁵⁷ García, *La confesión...*, p. 240.

hedionda y ser devorado por gusanos, sino también el destino del alma ¿sería la gloria del cielo o el castigo del infierno?³⁵⁸

Una vez realizadas estas reflexiones, el pecador ya arrepentido, y con verdadero propósito de enmendarse, debía presentarse ante el confesor y declararle sus pecados, acto que constituía la segunda parte del sacramento de la penitencia. La confesión, como ya se mencionó, debía ser escuchada completa y declarada de una forma específica en colaboración entre el penitente y el confesor.

Finalmente, y antes de brindar la absolución, “el confesor debía valorar la conducta y conciencia del penitente con el fin de imponerle una penitencia justa, la cual debía estar de acuerdo con la magnitud de sus pecados y con sus posibilidades físicas y económicas.”³⁵⁹ Esta era la tercera parte del sacramento de la penitencia; es decir, la satisfacción. Como podemos notar, el nombre del sacramento es penitencia, tal como lo indica Paredes, mientras que confesión, refiere únicamente a una de las partes de éste, de esa forma, aunque el sacramento en su totalidad puede resultar complejo, Ripalda lo resume de la siguiente forma:

Qué es Contrición?

Un pesar sobre todos los pesares de aver ofendido â Dios, con propósito de Confession, y enmienda.

Y el precepto de confessar los pecados â qué nos obliga?

A pensarlos primero, decirlos todos sin callar â sabiendas mortal ninguno.

Qué cosa es Satisfacción?

Pagar con obras de penitencia la pena debida por la culpa.

Pues las penas de Jesu-Christo nuestro Señor no nos bastan?

Si, mas quiere que satifagamos con él nosotros.

Quales son las obras satisfactorias?

Oración, limosna, asperezas de cuerpo, y trabajos, que Dios embia llevados por su amor en paciencia.³⁶⁰

³⁵⁸ García, *La confesión...*, p. 223-252.

³⁵⁹ García, *La confesión...*, p. 247.

³⁶⁰ Ripalda, *Catecismo y exposición breve...*, p. 67-68.

Si bien, las definiciones de cada una de las partes de la penitencia que presenta Ripalda se encuentran muy resumidas, de forma muy general cumplen con la idea base. Es posible que, como hemos tenido oportunidad de mencionar en varias ocasiones, el contenido detallado de cada una de estas partes pudiera haber sido explicado con mayor detenimiento por el catequista encargado de la enseñanza. Por otro lado, mencionamos que Paredes también divide a la Penitencia en 3 partes:

Tetl. Tlein yehuatl in Neyoltequipacholiztli?
¿Qué cosa es el arrepentimiento?

Ten. Ca yehuatl: Ic titoyoltonehuá ipan cemixquich in neyoltonehualoni; inic otictoyolîtlacalhuique in Dios; ihuan ic titocemixnahuatíá; inic titoyolcuitizque, ihuan titonemilzcuepazque.

Esto es: cuando nos afligimos del corazón por todo lo que es digno de aflicción de corazón, con lo que hemos dañado a Dios, y por lo que nos hemos condenado; a fin de que nos confesemos y cambiemos nuestro modo de vida.

Tetl. Auh catlehuatl in Tonahuatil in itechpa in Neyolcuitiliztli?
¿Y cuál es nuestro mandamiento en lo referente a la confesión?

Ten. Ca yehuatl: Inic achtopa tictolnamictizque in cemixquich temictiani in totlatlacol; auh çatepan tiquilhuizque in Teyolcuitiani: auh niman átle, in maitlá, tomachizpan tictlatizque.

Este es: primeramente, recordaremos absolutamente todos nuestros pecados mortales y después se los diremos al confesor. Absolutamente ninguno esconderemos a propósito.

*Tetl. Auh iniquac aca tlacatl iyollocacopa; ca zan ipinahuitzica, nozo inemautiliztica quitlatia, quixpachoa manel centetl temictiani in itlátlacol; tleipan mochihua?

¿Y cuando alguna persona por su propia voluntad, sólo por vergüenza suya, o quizás por cobardía suya, esconde, oculta aunque sea uno solo de sus pecados mortales, que es lo que ocurre?

Ten. Ca nelli: Ca cenca ic tlátlacoa; ipampa ca quítlacoa in ineyolcuitiliz: Auh manel centetl tlátlacolli ca amo quimopôlhuilia in Dios. Ca nozo nel ixpantzinco in Dios niman ámo moyolcuitia.

En verdad mucho por ello peca, puesto que daña su confesión. Aunque sea por un solo pecado no lo perdona Dios. Quizás tampoco en verdad delante de Dios se confiesa.

*Tetl. Auh in aquin yuh omoyolcuiti, tlein quichihuaz?

¿Y quién así se confesó qué hará?

Ten. Ca moyolchicahuaz, inic quimocuitiz ixquich in itlátlacol; in oquixpachô: ca nel mochi tepôpolhuiloni: auh niman aic hueliti in Teyolcuitiani aca occe tlacatl quimixpantiliz. No ihuan quimocuitiz in ye quezquipa çan noyuh tlátlacoltica omoyocuiti, ihuan otaceli.

Fortalecerá su corazón para confesar todos sus pecados que ocultó, pues en verdad todo es digno de ser perdonado. Absolutamente nunca puede el confesor exhibir a una persona con otra. También confesará cuántas veces así en pecado se confesó y recibió [el santísimo sacramento].

*Tetl. Auh catli in occentlamantli quitequipanoz?

¿Y de qué otra cosa le trabajará?

Ten. Ca noihuan occeppa yancuican quimocuitiz in cemixquich in occequi in itlátlacol; in ye oquimocuiti; iniquac ámo qualli in moyolcuitiaya: yuhquimma átle, in mâitla in itlátlacol, ipan mochi inon cahuitl oquimocuitiani. Ihuan oco quitoz in occequi in itlátlacol, in çatepan yancuican oquichiuh.

Otra vez, de nuevo, confesará todos y cada uno de sus pecados, que ya confesó, cuando no se haya confesado bien, como sí absolutamente ninguno de sus pecados, durante todo ese tiempo, hubiera confesado. Y también dirá sus otros pecados, que después nuevamente haya cometido.

Tetl. Tlein quitoznequi Teoyotica Tlaxtlahualiztli?

¿Qué significa el pago espiritual?

Ten. Ca yehuatl: Ic tlamacehualiztlachihualtica tiquixtlahua in Totlatzacuiltiloca, in tictohuiquililia in Dios, ipampa in totlatlacol. Esto es: cuando por medio de actos penitenciales [o merecimientos] pagamos el castigo que hemos recibido por deberle a Dios por causa de nuestros pecados.

Tetl. Auh cuix âmo totech ye qualli, ye ixquich yez in Itonehuitzin in Totecuiyo Jesu-Christo; in ye topampa omotlaxtlahuili?

¿Y acaso no por nosotros ya bien pagó, y por todo lo que será, el tormento de Nuestro Señor Jesucristo?

Ten. Ca noço, ca ye ixquich; yece in yehuatzin oquimonequilti; inic no tehuantin ihuantzinco titlaxtlahuazque.

Quizás ya está [pagado] todo, pero él quiere que también nosotros junto con él paguemos.

Tetl. Catlehuatl in Tlamacehualiztlachihualli?

¿Cuáles son los actos penitenciales [o merecimientos]?

Ten. Ca yehuatl in Tatlatlauhtiliztli; in Tetlaocoliliztli; in Tonacayotonehuiztli; ihuan in nepapan Netoliniliztli; in Dios techhualmotitlanililia; ihuan in ipaltzinco ticpacaihiyohuíá.³⁶¹

Son estos: la oración, la limosna, el tormento de nuestro cuerpo y las otras diversas aflicciones que Dios nos envía y que por él sufrimos con alegría.

Para comenzar, en la cita anterior resaltan 3 preguntas con sus respuestas que no se encuentran presentes en Ripalda, las mismas consisten en añadidos realizados por Paredes, quien de forma explícita reconoce haber agregado “quando para la mayor claridad lo juzgo necesario, en aquellos puntos, que los Indios no suelen tan fácilmente entender; y en que se suelen equivocar.”³⁶² Al respecto debemos recordar que Paredes escribía su doctrina para indios que en muchas ocasiones no podían ser visitados por catequistas y que debían aprender por sí mismos la doctrina, de modo que era importante ser muy claro y específico, aún más en casos como este, en el que, como ya mencionamos, la confesión jugaba un papel muy importante y tenía reglas muy estrictas.

Estas preguntas añadidas por Paredes, se encuentran encaminadas principalmente a reforzar el aspecto de la confesión frente al sacerdote, enfatizando en que no se deben callar u ocultar pecados. Se menciona también que este sacramento es reiterativo, es decir, que debe repetirse cada determinado tiempo, pues el individuo es un pecador constante, además cabía la posibilidad de que no se hubiera confesado correctamente en ocasiones anteriores. Por otro lado, el resto de las preguntas que también se encuentran presentes en Ripalda, no presentan mayor diferencia en su traducción, y en general el apartado completo está enfocado en explicar detalladamente la forma correcta de llevar a cabo el sacramento de la penitencia, pues sabemos que era un elemento clave para lograr la salvación del cristiano,

³⁶¹ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 97-98.

³⁶² Paredes, *Catecismo Mexicano...*, s.p.

pero más allá de la posibilidad de salvación ¿Qué hacía que este sacramento cobrara tanta importancia y su perfecta comprensión y ejecución fuera tan importante?

Al analizar los detallados pasos que Trento exige para llevar a cabo la penitencia podemos notar que todos están encaminados a una autovigilancia, consecuencia de una constante intimidación, lo que hacía que el sacramento se convirtiera en una forma práctica de reforzar el control que se buscaba tener sobre los feligreses, en este caso indígenas; pues al confesar los pecados podían salir a relucir prácticas prohibidas, planes de rebelión o simplemente elementos de la vida cotidiana prohibidos por la iglesia católica, los cuales resultaba más sencillo rastrear y abolir una vez que habían sido confesados detalladamente. Era pues, una forma de delatarse a sí mismos o entre ellos, facilitando el control por parte de las autoridades. Al respecto, Oscar Martiarena en su obra *Culpabilidad y resistencia* nos dice lo siguiente: “La confesión de ninguna manera contribuye a la formación de un individuo autónomo, ni valora su singularidad o independencia frente a su grupo. Mas bien conmina al practicante a una autovigilancia continua alrededor de todo aquello que la Iglesia considera pernicioso y lo obliga, bajo advertencia de pecado mortal si lo omite, a verbalizar detenidamente cada uno de sus pecados frente al sacerdote”³⁶³

Por si eso fuera poco, la confesión jugaba también un importante papel en la transmisión de valores cristianos, ayudando con ello a la adaptación o adecuación del catecúmeno a la comunidad católica de la que formaba parte, pues implicaba vigilar y sancionar no solo sus actividades cotidianas, sino también sus pensamientos y creencias. De esta manera, bajo la óptica del proceso evangelizador, la penitencia ayudaba a reforzar todos los conocimientos que se suponía adquiridos en la catequesis, ya que implicaba anular creencias anteriores consideradas pecaminosas y por otro lado, “en la medida en la que el pecador estaba obligado a verbalizar sus culpas, al menos una vez al año, el sacerdote tenía la posibilidad de conocer el grado de adoctrinamiento en el que se encontraban sus fieles, e incluso podía fortalecer su predicación por medio del diálogo confesional mismo”³⁶⁴ Así, para los evangelizadores de indígenas, el sacramento de la penitencia era de gran importancia no sólo en el sentido de que les daba la posibilidad de salvación reforzando así su sentido de identidad y pertenencia a la comunidad de la Iglesia, sino también porque les permitía tener

³⁶³ Oscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999. p. 62.

³⁶⁴ Martiarena, *Culpabilidad y resistencia...*, p. 63.

un control sobre los feligreses, al mismo tiempo que evaluaba el triunfo o fracaso del proceso evangelizador hasta ese momento, permitiéndole reforzarlo. Veamos si este sacramento jugaba los mismos papeles para la catequesis de los esclavos en Cuba.

Dentro de la “Doctrina para negros” el tema de la penitencia cobra también gran importancia, hecho que se puede ver reflejado en el amplio espacio que se ocupa para explicarlo, así como en los esfuerzos por hacer que el tema quede bien claro, haciendo uso de una gran cantidad de ejemplos y repitiendo las explicaciones en varias ocasiones. Antes de comenzar con el análisis acerca de la confesión entre los esclavos, es necesario recalcar que el sacramento de la penitencia es uno de los pocos que se explica detalladamente a los negros, acompañado únicamente del bautismo y la eucaristía a la que Duque se refiere como “Sacramento del Altar.” La razón por la que Duque decide explicar únicamente estos sacramentos es dada por él mismo, y tiene relación con lo mencionado anteriormente en relación al “corto entendimiento” y falta de inteligencia que, según él, tenían sus catecúmenos: “Los Sacramentos de la S.M. Iga. son siete remedios q hizo nrô. Sr. J.C. con su misma sangre para curar las enfermedades del alma, q son los pecados. [...] Me parece q bastara con concivan q los Sacramentos son para el alma, lo q los medicamentos para el cuerpo, porq para su capacidad y falta de inteligencia del castellano es demaciada carga mas larga explicación.”³⁶⁵

Una vez dicho lo anterior y retomando el sacramento que nos atañe en este momento, éste es descrito de la siguiente forma: “Este Sacramento de la Penitencia, q es la Confesion de los pecados, es un remedio que hizo N. S. J. C. de su misma sangre para curar el alma de los pecados q se han hecho despues del Baptismo, despues q ya somos Christianos.”³⁶⁶ Para comenzar, resalta en esta cita que la definición es casi idéntica a la empleada en el *Catecismo Mexicano*; sin embargo Duque es el único que hace explícito que la penitencia es el nombre del sacramento y refiere a la confesión de los pecados, a diferencia de Ripalda y Paredes quienes mencionan ambos nombres sin hacer especificaciones o distinciones claras al respecto. Por otro lado, también a diferencia de estos dos últimos, Duque no hace explícita la división del sacramento en un determinado número de partes- como sí lo hace

³⁶⁵ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 103.

³⁶⁶ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 95.

Paredes imitando a Ripalda-; no obstante, más adelante las explica sin necesidad de nombrarlas de forma explícita,

Lo que Paredes nombra “arrepentimiento” o *neyoltequipacholiztli*, y Ripalda, siguiendo lo establecido en el Concilio de Trento, llama contrición, podría ser equivalente al acto de “pensar los pecados” utilizado por Duque, el cual consiste en: “facer diligencia de acordarse de quantos son los pecados q se han fecho desde q se confeso la postrera vez, y juntar cada quadrilla o casta.”³⁶⁷ Como podemos ver, esta definición tiene grandes similitudes con la definición de contrición dada por Ripalda, y al mismo tiempo, según lo marca el Concilio de Trento, puede ser lo que se denomina “Examen de conciencia” pero si quedaran dudas sobre esa equivalencia, observamos que más adelante, se mencionan un par de acciones equivalentes al “dolor de los pecados” y al “propósito de no pecar más” que como ya vimos son las otras dos partes de la contrición:

“Pero no es bastante decir todos los pecados, diciendo la verdad: es menester decirlos con dolor de corazón. Este dolor de los pecados no es como dolor de muelas, u de lomo, u de la cabeza; sino una pesadumbre, q parece q el corazon esta amarrado, o q tiene arriba del corazón una piedra mui pesada, porq sabe q quebró los mandamientos de Dios, q es su Padre, q lo quiere tanto, y q los quebró delante de su cara misma, perdiendole la cortecía: lo mismo como levantar la mano, para darle bofetada en su cara el sabe q esto es verdad, q Dios esta en todas partes, y lo estaba mirando q el estaba haciendo sus pecados...”³⁶⁸

La anterior cita, continúa durante un largo espacio explicando el dolor de corazón, lo cual pareciera indicar que los esclavos, pese a no negarse a realizar la confesión y acudir a ella puntualmente, no le daban la seriedad e importancia que tiene para la Iglesia, tal como lo demuestra la siguiente cita:

“Aora pregunto yo: Uno q viene a confesar sus pecados y viene con la cara alegre, enseñando los dientes, ese tiene dolor de sus pecados? Mentira ese no tiene dolor. Quien tiene el corazon triste no puede tener la cara alegre, quando el corazon está llorando, no se puede reír la boca. Por amor de Dios señores, por amor de Dios, quando van a confesar no vayan con cara de lambido, sin vergüenza, porq eso duele mucho al padre q está confesando, porq en la cara le está mirando q no tiene dolor de sus pecados, y sabe bien q al q confiesa sin

³⁶⁷ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 95.

³⁶⁸ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 99.

dolor no lo perdona Dios, porq face mala confesión, y por eso le duele. Vuelvo a decir: el dolor de los pecados es la pesadumbre del corazón.”³⁶⁹

Después de leer este pasaje, resulta fácil concebir una escena común dentro de la vida cotidiana de los esclavos, es posible imaginarlos acudiendo constantemente a confesión, tal como lo indica la doctrina, pero sin la devoción que deberían tener y sin haber hecho el acto de introspección, de acuerdo con la ética cristiana, que el sacramento requería. La sonrisa que tenían y su aparente felicidad pudiera deberse posiblemente a que estaban ocupando el tiempo de trabajo en irse a confesar, evitando el cansancio provocado por las labores en la hacienda o la plantación, siendo así, ¿quién no estaría feliz de irse a confesar? De esa manera, el acto de la evangelización pierde su sentido inicial en torno a la salvación espiritual de las almas y adquiere un sentido de distracción para los esclavos, quienes por esa razón, la aceptaban gustosos.

Retomando el tema de la contrición, Duque menciona dentro de ésta al “propósito” y sobre él nos dice: “Este proposito ha de ser firme. Firme se llama, q aunque todos nrôs enemigos, q son el Diablo, la Gente mala, y nrô mismo cuerpo nos esten apurando para q fagamos pecados, nunca hemos de darles gusto [...] Esto es lo q se llama proposito firme; pero uno q cuando pasan dos o tres meses vuelve a facer pecados porq su cuerpo se lo pide, o porq otra gente lo llama, ô porq el Diablo se lo pone en la cabeza, eso se llama proposito firme? No. Ese se llama proposito de muchacho, proposito de fugamiento, proposito q no tiene fuerza ninguna.”³⁷⁰

La doctrina prosigue ofreciendo varios ejemplos en torno a la vida cotidiana de los esclavos, acerca de cómo evitar volver a pecar o “caer en tentación,” resaltando entre los ejemplos los actos del robo y la borrachera, lo que posiblemente nos muestre que eran acciones comúnmente realizadas por los esclavos o bien que al menos ese era el estereotipo que de ellos se tenía, siguiendo la idea del “miserable” violento y desafiante de la que hemos hablado anteriormente.

Por otro lado, en esta cita destaca la mención al “Diablo, la gente y mala nuestro cuerpo” que es lo que dentro de la religión católica se denomina “enemigos del alma.” Finalmente podríamos afirmar que este acto de hacer propósito firme es sin duda el

³⁶⁹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 99

³⁷⁰ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 100.

equivalente al “propósito de no pecar más” que, como hemos mencionado, es la última parte del acto de la contrición. Podemos ver así, que aunque Duque no menciona explícitamente que la primera parte de la penitencia es la contrición ni que ésta tiene a su vez otras tres partes, sí las incluye dentro de su doctrina, lo que marca una importante diferencia respecto a las obras de Ripalda y Paredes quienes, pese a mencionar a la contrición o arrepentimiento, como la llama Paredes, no hacen explícita la división en tres partes que tiene.

Según lo marca el concilio de Trento, y a su vez lo retoman Ripalda y Paredes la segunda parte del sacramento de la penitencia es la confesión, a ésta se refiere Duque de la siguiente manera: “Después de acordarse de los pecados se han de decir al Padre con quien se confiesa, todos aquellos pecados de q se acuerda, sin poner mas; ni tampoco quitar [...] Esto es lo q se llama confesar los pecados, decir todos los q se acuerde despues q ya se fizo diligencia para acordarse.”³⁷¹

No existe mayor problema en el acto de la confesión que decir los pecados cometidos al padre confesor; sin embargo, Duque agrega una pequeña especificación sobre este tema, que es lo que él denomina: “Confesar los pecados dudosos”: “Si Quando está haciendo la diligencia para acordarse, no puede acordarse bien, quantos son en cada cuadrilla, o casta de pecados sino unas veces le parece q son quatro, y otras le parecen q son seis, ô cinco, así mismo se le dice al Padre [...] Si unas veces le parece q fizo un pecado, y otras veces le parece q no lo ha fecho, asi tambien se le dice al Padre...”³⁷²

Esta pequeña especificación tiene cierta similitud con las preguntas añadidas por Paredes, ya que también se encuentra enfocada en declarar todos los pecados evitando dejar alguno fuera, al respecto Oscar Martiarena menciona que esta recomendación fue hecha por fray Félix de Alamín en la primera mitad del siglo XVIII dentro de su obra *Puerta de la salvación y espejo de la verdadera y falsa confesión*: “si el pecador no recuerda el número de veces que cometió algún pecado, será suficiente que en su confesión diga al sacerdote un número aproximado y añada las palabras “poco más o menos”.³⁷³ Lo anterior nos indica que posiblemente la obra de Alamín pudo haber sido conocida por Duque y por lo tanto retomada como fuente o modelo.

³⁷¹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 96.

³⁷² Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 96.

³⁷³ Martiarena, *Culpabilidad y resistencia...*, p. 53.

Aunque dicho acto aparenta ser un inocente afán de no dejar afuera algún pecado, bien podría recaer, al igual que lo vimos en el caso indígena, en ejercer mayor control sobre los actos y en general sobre la vida cotidiana de los esclavos, evitando que quede fuera del conocimiento de las autoridades cualquier actividad o intento de la misma fuera del orden establecido. De igual forma, y como lo vimos en el caso nahua, es una forma de buscar introducirlos y asimilarlos a la nueva cultura cristiana, invadiendo sus pensamientos y creencias. De esta manera, vemos que el sacramento de la penitencia es de vital importancia para la enseñanza de la doctrina, pues por un lado permite la salvación de las almas, que es el principal objetivo de la conquista y la colonización, y por el otro hace que sea más sencillo establecer un control sobre la vida tanto de los esclavos como de los indígenas.

La explicación de la penitencia dentro de la “Doctrina para negros” continúa de la forma en que hemos visto anteriormente, repitiendo y ejemplificando cómo hacer una buena confesión, cómo pensar los pecados cometidos, lo que es el dolor de corazón y el propósito de no pecar más; todas estas, actividades que como ya se mencionó son equivalentes a la contrición y la confesión, es decir, las dos primeras partes de la penitencia; sin embargo, nada se menciona respecto a la última, que sería la satisfacción de la que habla Ripalda y a la que Paredes se refiere como “el pago.”

Es extraño que no se hable de esta última parte, pues hasta ahora hemos visto que Duque menciona de forma muy precisa a todos los elementos que componen la penitencia, incluidos aquellos que integran a la contrición y a los que ni siquiera aluden Ripalda y Paredes. Por otro lado, Duque refiere a la confesión como un acto de “ajustar cuentas con Dios, por q el q peca le debe a Dios”³⁷⁴ en ese sentido, resulta lógico que haga falta el pago a Dios, o como se denominó en el concilio de Trento, la “satisfacción.”

Al respecto y ante la ausencia de este último acto podemos realizar varias deducciones: Tal vez Duque no agregó esta parte para, de nuevo, no confundir a los esclavos, aunque resulta poco probable porque explicó cosas (como la contrición) que resultan mucho más complejas. Por otro lado, era difícil mandarles como penitencia rezar alguna oración puesto que probablemente no la dirían bien, más difícil aún sería pedirles limosna, pues siendo esclavos no tenían mucho dinero o el poco que podrían llegar a tener apenas era suficiente para ellos, y aún más complicado sería mandarles a hacer algún

³⁷⁴ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 97.

trabajo o labor fuera del que les era obligado; en ese sentido, tal vez Duque decidió omitir a la satisfacción debido a que consideró que los esclavos ya realizaban demasiados trabajos y acciones que podían verse como el pago por sus pecados, siempre que los hicieran de forma correcta siguiendo a las ya mencionadas “obligaciones de estado.”

Otra posibilidad, es que siguiendo nuestra hipótesis en torno a que el sacramento de la penitencia cobraba importancia en el sentido de que permitía tener control sobre los esclavos, era suficiente conocer su vida cotidiana a través de una confesión correcta y el resto pasaba a un segundo plano, contentándose con decirles que solo con hacer una verdadera confesión estaban ajustando sus cuentas con Dios. Sea la que haya sido la causa por la que Duque omitió la explicación de la última parte de la penitencia dentro de su doctrina, debemos recordar que él mismo dejó dicho que el contenido se podía modificar a consideración del catequista, dejándole así abierta la opción de explicarles el acto de la “satisfacción”, si se creía conveniente.

Antes de concluir este apartado referente al sacramento de la Penitencia o la Confesión vale la pena mencionar un último aspecto que menciona Duque pero no se encuentra presente en Paredes y menos aun en Ripalda. Nicolás Duque de Estrada, además de mencionar todos los aspectos de los que ya hemos hablado acerca de la penitencia, elaboró un pequeño párrafo referente a la existencia de dos diferentes tipos de confesión, cuya mención no se encuentra en alguna otra doctrina:

“Miren ustedes: hai una confesión para castigar y otra para perdonar. Quando un esclavo ha fecho una cosa mala, lo ponen en la tabla, y allí con el Cuje le facen decir con fuerza todo lo malo q ha fecho: lo castigan primero para q confiese, y despues lo castigan por q fizo malo: esta confesión sirve para castigar no para perdonar. La otra confesión para perdonar es, quando uno mismo (sin q lo confiesen por fuerza) viene con cara triste, y dice a su amo, ô à su mayoral: Señor yo he fecho cosa malo es verdad, perdoneme su merced, pr. amor de Ds., q yo no volveré a facerlo nunca, nunca: Entonces su amo, ó su mayoral lo perdona, por q como les parece q viene con buen corazon, con gana de servir siempre a su amo, sin facer faltas, ni el amo, ni el mayoral pueden tener corazón duro para castigarlo.”³⁷⁵

Aunque esta última cita resulta un poco larga, hemos decidido ponerla completa debido a que es el único punto de toda la doctrina en la que se hace referencia a estos tipos

³⁷⁵ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 98.

de confesión. Si lo analizamos detalladamente, el primero que hace referencia al castigo, no es más que ejercer presión a través de la tortura corporal para que la persona declare o admita algo, mientras que la segunda consiste básicamente en lo mismo pero sin ejercer presión, es decir, hablar por su propia voluntad. Pareciera ser que ninguna de estas dos tiene alguna relación con el sacramento de la penitencia, pues aunque se habla de una confesión, se dice que ésta se puede hacer a un amo o al mayoral, no precisamente al padre o sacerdote que es la persona indicada para recibirlo. No obstante, este tema se encuentra inserto dentro de toda la explicación de la penitencia, lo que podría indicar que posiblemente se utilizó al sacramento como pretexto para pedir a los esclavos que confesaran sus pensamientos y acciones a las autoridades de la hacienda o plantación, demostrando de nuevo que la penitencia cobraba mucha importancia en el sentido de que permitía ejercer control sobre el catecúmeno.

A modo de conclusión:

El sacramento de la penitencia, al que también se ha llamado confesión, es casi tan antiguo como lo es la historia de la Iglesia católica y ha ido evolucionando con el paso del tiempo. En el Concilio de Trento, ocurrido en el siglo XVI, se establecieron las partes específicas del mismo, consistentes en: contrición, confesión y satisfacción, de éstas, la más compleja era la contrición, que a su vez se encontraba dividida en examen de conciencia, dolor de los pecados y propósito de no pecar más. En conjunto, todas estas acciones que integraban a la penitencia tenían la finalidad declarada de perdonar los pecados otorgando así la posibilidad de la salvación de las almas.

Dada la mencionada importancia de este sacramento, era obligada su mención y explicación dentro de las doctrinas de evangelización, tal como lo podemos ver en las obras de Paredes y Duque; sin embargo, un análisis detallado a su contenido nos ayuda a comprender cómo éste era enseñado y asimilado dentro de la vida cotidiana del catecúmeno, asimismo nos hace notar que tal vez lograr la salvación de las almas no era la única finalidad del mismo.

En la obra de Paredes, observamos que, a diferencia de su modelo Ripalda, él agrega algunas preguntas que introducen la explicación del sacramento y por lo tanto facilitan su comprensión. Asimismo, el detalle que se pide para realizar una confesión

puede estar, por un lado, enfocado en conocer la vida privada de los individuos, buscando así ejercer un control sobre ellos. Por otro lado, la rigurosidad solicitada en torno a la reflexión de los pecados puede tener relación con la integración de los indígenas a la sociedad cristiana, buscando invadir sus pensamientos, creencias y, en general, actividades cotidianas, obligándolos a olvidar e incluso repudiar sus costumbres antiguas.

Algo similar ocurría con los esclavos, a quienes aún con más detalle se les enseñaba el contenido del sacramento y los diferentes pasos para lograr una confesión exitosa; cabe destacar que en la “Doctrina para negros” a diferencia del *Catecismo Mexicano* no se incluye la parte de la satisfacción o pago, que es el último paso de la penitencia. Las razones para no incluir este tema pudieron fluctuar entre restarle importancia, evitar confundir al catecúmeno o incluso considerar que éste último no estaba posibilitado para realizarlo.

No obstante lo anterior, Nicolás Duque de Estrada incluye algo que no incluyen ni Paredes ni Ripalda, que es una descripción detallada de todos los pasos de la contrición. Dicho énfasis en conseguir una confesión correcta y completa, refuerza la idea en torno a que, si bien la confesión era un medio importante para salvar las almas, su importancia recaía más en que era una forma eficiente de conocer las actividades, pensamientos y planes del catecúmeno, logrando así mantener un buen control del mismo tanto en el aspecto físico como en el espiritual. De esta forma el importante sacramento de la penitencia se volvía significativo no solo para controlar, sino también para facilitar la adaptación social y cultural que requerían indígenas y esclavos.

Tema 6: Las pailas del Infierno.

“Los q se mueren con pecado mortal son como Azucar quemada: no sirven mas q para ir a cosinarse en las Pailas del infierno...”*

De todos los elementos analizados con anterioridad, podríamos destacar que la idea en torno a la posibilidad de alcanzar la salvación, fue uno de los puntos más importantes dentro de la evangelización, pues el afán de salvar las almas de los gentiles no sólo era el móvil –por no decir pretexto- para llevar a cabo la evangelización y por lo tanto colonizar nuevas tierras, sino que también fungió como precursora del bautismo, el cual constituyó un elemento importante dentro de la formación de una nueva identidad y ayudó a brindar un sentido de pertenencia a la comunidad cristiana. Asimismo, la idea de la salvación fue una de las principales motivaciones para llevar a cabo una correcta confesión, la cual como ya hemos visto, constituía uno de los sacramentos más importantes, ya que era una eficaz herramienta para mantener el control y reforzar la evangelización.

Sin embargo, para que la idea de la salvación fuera efectiva era necesario dar a conocer también su antágonos: la condenación, que se vería reflejada a través de los tormentos del infierno. Como se vio al inicio de este trabajo, desde los primeros intentos de evangelización se buscó explicar, aunque fuera con señas la existencia de este espacio y los tormentos que en él se padecerían. Este lugar, o cárcel hedionda, como lo nombraron algunos autores de la época, constituía una amenaza constante o incluso una fuerte intimidación para que los feligreses cumplieran con los mandatos de Dios y de la Iglesia. Por lo tanto, el tópico del infierno, con sus descripciones y tormentos fue muy común durante este periodo, tal vez incluso más común que las descripciones del paraíso, de modo que la correcta comprensión de este espacio debía también ser explicada de forma detallada a los feligreses.

De igual manera que al catecúmeno se le hacía saber que cumpliendo con los mandamientos de Dios y de la Iglesia tendría la posibilidad de entrar al cielo ganando así la gloria y la gracia de Dios, antes de conocer lo que era el infierno debía saber cuáles eran las condiciones para entrar en él, a saber: los pecados. Éstos, se dividían en 3 géneros, a los que la doctrina de Ripalda se refiere de la siguiente manera:

* Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989.

Quantas maneras ay de pecados?
 Tres, original, venial y mortal.
 Qué cosa es pecado original?
 Aquel con que nacemos, heredado de nuestros primeros padres.
 Que cosa es pecado Mortal?
 Pensar, o hazer, o faltar en algo contra la Ley de Dios.
 Qué daños haze en el Alma el pecado mortal?
 Quitale la caridad y á Dios, que es vida suya, la gracia y la gloria, y
 condenala al Infierno.
 Qual es el remedio del pecado?
 La verdadera confession y penitencia
 Qué cosa es pecado Venial?
 El que no mata el alma pero la enferma.
 Como la enferma?
 Porque la entibia y dispone para el pecado mortal.
 Porque se llama pecado venial?
 Porque fácilmente se comete y perdona.³⁷⁶

Por su parte, Ignacio Paredes explicó los diversos géneros de pecados de la siguiente forma:

Tetl. Quezquican Xêxeliuhtoc in Tlâtlacolli?
 ¿En cuántas partes se dividen los pecados?

Ten. Ca excan: auh cayehuatl; in Tlâtlacolpeuhcayotl; in Tepiton tlâtlacolli;
 ihuan in Temictiani tlâtlacolli.
 En tres partes; que son: el pecado original, el pecado pequeño y el pecado mortal.

Tetl. Tlein yehuatl, in Tlatlacolpeuhcayotl, nozo in Tlaczintiliztlatlacolli?
 ¿Qué cosa es el pecado original o el pecado inicial?

Ten. Ca yehuatl: Ic teitec titlacachihualô; ic titlacaî; ihuan intechpa ticquixtiâ
 in achtopa Totahuan; in ôtech tlâtlacolcuitique.
 Este es con el que dentro somos engendrados, con el que nacemos y lo sacamos de ellos, de nuestros primeros padres [que] nos hicieron pecar.

Tetl. Catlehuatl, in Temictiani tlâtlacolli?
 ¿Cuál es el pecado mortal?

³⁷⁶ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, p. 77-78.

Ten. Ca yehuatl: Ic ticpanahuíá in Itenahuatiltzin in Dios, noçe in Santa Iglesia, Tlalnamiqiliztica, noço Tlátoltica, anoçe Tlachihualtica.

Es aquel que traspasa los mandamientos de Dios o de la Santa Iglesia por medio del pensamiento, de la palabra o de las obras.

Tetl. Catlehuatl: Ic techtlâtlacalhuia in Temictiani tlâtlacolli?

¿Cuál? ¿Cómo nos daña el pecado mortal?

Ten. Ca ic ticpoloá in itetlaçotlalitzin, ihuan in Iteyectiayatzin in Dios; in yehuatzin ca nelli; ca in Iyoliliz in Tanima. Noihuan ticpoloá in cemîcac pápaquiliztli, Gloria; ihuan titotlatzontequiliâ, inic Mictlan tihuetzizque; intlacamo titoyoltequipachoá.

Por él perdemos el amor y la bondad de Dios, el que es verdadero, que es la vida de nuestra ánima. También perdemos la alegría eterna, la Gloria y somos sentenciados para caer en el *mictlan* [infierno] si no nos arrepentimos.

Tetl. Catlehuatl in Pâtli; ic polihui in tlatlacolli?

¿Cuál es la medicina, con la que se borra el pecado?

Ten. Ca yehuatl, in Nemelahuacayolcuitiliztli, ihuan in Neyoltequipacholiztli. Es la verdadera confesión y el arrepentimiento.

Tetl. Tlein quitoznequi Tepiton tlâtlacolli?

¿Qué significa pecado pequeño?

Ten. Ca yehuatl; ic amo miqui; cá çanye ic mococoa, ic cocolizcui in Toyolia, in Tanima.

Es aquel con el que no se muere, con el que solo se enferma, con el que solo toma enfermedad nuestro *yolia*, nuestra alma.

Tetl. Auh in Tepiton tlâtlâcolli quen quicocolizcuitia in Toyolia, in Tanima?

Y el pecado pequeño ¿cómo hace que nuestro *yolia*, nuestra anima tome enfermedad?

Ten. Ipampa ca quiçoçotlahua; ihuan quicencahua in Tanima; inic ipan huetziz in temictiani Tlâtlacolli.

Porque debilita y predispone a nuestra anima, para que caiga en el pecado mortal.

Tetl. Tleica motenehua zan Tepiton tlâtlacolli?

¿Por qué solo se le dice pecado pequeño?

Ten. Yeica ca ámo ôhuica chihualo; ihuan ámo ôhuica tepôpolhuilo.³⁷⁷
Porque no se hace con dificultad y no se perdona con dificultad.

Ambas doctrinas dividen a los pecados en tres diferentes tipos o géneros, a saber: el pecado original con el que todos nacen y que, como se mencionó en el apartado cuatro, solo se borra con el bautismo; el pecado pequeño o venial que únicamente es como una enfermedad para el alma y –según la respuesta dada en esta sección de la doctrina- se borra con la confesión; y finalmente el pecado mortal, que sentencia al pecador a caer en el infierno. Sumado a eso, y tal como se mencionó en la primera parte de este capítulo, la sección inicial de ambas doctrinas ofrece un listado de las diferentes oraciones y elementos que debe conocer el cristiano, en él se explica que los pecados mortales también son llamados capitales y se enumera a los siete popularmente conocidos: Soberbia, Avaricia, Lujuria, Ira, Gula, Envidia y Pereza. Por otro lado, en este mismo listado inicial se explica que la confesión, no es la única forma de perdonar el pecado venial, si no que además de esa existen otras ocho, las que Paredes, siguiendo a Ripalda traduce de la siguiente forma:

Izca in chicunauhtlamantli, ic tepôpolhuilo in Tepiton Tlâtlaocolli.
Aquí están nueve cosas por medio de las que se perdona el pecado pequeño.

- 1.- Intla Missa ticcaqui. Si escuchas Misa.
- 2.- Intla qualli ic titlacia. Si estás en bien mientras recibes [comulgas]
- 3.- Intla in Teotlâtolli ticcaqui. Si escuchas la palabra divina.
- 4.- Intla in Teopixcatlâtocatzintli Obispo mitzmoteochihuilia. Si el “gobernante de los sacerdotes” [obispo] te bendice.
- 5.- Intla tictempohua in Totâtzinê. Si recitas el *Padre Nuestro*
- 6.- Intla tiquitoa in Neyolmelahualoni. Si dices la confesión general.
7. - Intla in Tlateochihualatl ic timatzelhua. Si te rocías con el agua bendita.
- 8.- Intla in Tlateochihuallaxcalli ticcelia. Si recibes la tortilla bendita [hostia consagrada].
- 9.- Intla timeltepina. Si te das golpes en el pecho.

Auh ca nelli; ca mochin Tlateomatiliztica motequipanoz; ic tepôpolhuilo in Tepiton tlâtlaocolli.³⁷⁸

Esto es cierto, se obrará con todas las devociones, con ello será perdonado el pecado pequeño.

³⁷⁷ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 107-108.

³⁷⁸ Ignacio Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 51-52.

Pese a existir nueve prácticas que atenuan el pecado venial, la predominante, como se explicó con anterioridad, es la confesión, ya que, como hemos visto, resultaba más eficiente no solo desde el punto de vista religioso sino también social. Por otro lado, con esta cita se enfatiza también que la traducción siempre podría resultar ambigua y su comprensión se enmarcaba únicamente dentro de un contexto cultural específico, puesto que al leer esto, cualquier persona con poca formación católica podría entender que al golpearse el pecho sus pecados serían perdonados.

Una vez aclarado el tema de los pecados se procedía entonces a explicar qué pasaría si se incurría en alguno de ellos sin ser redimido en vida, es decir, se explicaba como sería la condena eterna del infierno. La explicación y descripción del infierno, son tópicos explicados dentro de la declaración del *Credo*, para ser más exactos el momento de ésta oración en que se narra que Jesús descendió a los infiernos:

“Qué entendéis vos por los Infiernos?
Quatro senos o lugares de las Animas.

Quales son?

El primero es el Limbo de los niños, que mueren sin bautismo: El segundo el Purgatorio de los que mueren en gracia, debiendo por sus pecados alguna pena, la qual allí satisfacen, y luego van al Cielo: El tercero, es el Infierno de los que mueren en pecado mortal, y allí son atormentados con fuego, y penas eternas: El quarto donde estaban como depositadas las Animas de los Santos Padres, hasta que nuestro Señor Jesu-Christo baxó a sacarlas para el Cielo.³⁷⁹

Desde el inicio de esta pregunta, resalta que, al hablar del infierno, Ripalda lo hace en plural, precisando posteriormente que, en efecto, éste se encuentra compuesto por 4 lugares diferentes. En el caso de la traducción de Paredes el Infierno fue denominado *Mictlan*, al que describió de la siguiente forma:

Tetl. Inîquac ticneltoca, ca Totecuiyo Jesu-Christo omotemohui in Mictlan,
tleipan ticmati in Mictlan?
Cuando creemos que Nuestro Señor Jesucristo bajó al *mictlan* [infierno] ¿Qué sabemos que es el *mictlan*?

³⁷⁹ Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana...*, p. 38.

Ten. In Mictlan quitoznequi in nauhtlatlamantitica Inyeyan, Imonoyan, Inyolia, Imanimas in yê omomiquilique Tlacá, in ompa Tlaliyollôco mantimanî.

El *mictlan* quiere decir que hay cuatro lugares, sitios de los *yolias*, de las animas de las personas que ya murieron, allá está extendiéndose en el corazón de la tierra.

Tetl. Catlehuatl? Xicnononquapohua.

¿Cuáles son? Cuéntalo.

Ten. Inic Centlamantli; in Itocayocan, Limbo, Ca yehuatl Inyeyan Inyolia in Pipiltzintin, in âmo omoquaatequique; ihuan ca çanyeyuh omomiquilique.

El primero; lugar de nombre Limbo, es el lugar de los *yolia* de los niños, los que no se bautizaron y murieron de causa natural.

Inic ontlamantli, in Itocayocan, Tetechipahualoyan, Purgatorio: Ca yehuatl Inyeyan in qualli ic omomiquilique; yecê in nican Tlalticpac âmo huel mácticá otlamaceuhque ipampa in inlâtlacol: auh in oncan tletica, ihuan tonehuiztica ontlatlahuá, ihuan mocenchipahuá: ic çanniman in ilhuicac tlamelahuâ.

El segundo, lugar de nombre *Tetechipahualoyan* (el lugar donde el fuego limpia a la gente) Purgatorio: este es el lugar de los buenos que murieron, pero que aquí en la tierra no pudieron hacer penitencia perfectamente por sus pecados y allá por medio del fuego y tormento pagan y se limpian para luego ir derecho al cielo.

Inic yeitlamantli: ca yehuatl, in Mictlan; in canin tlaçalô Inyôyolia, Imanimas in yehuantin, in temictiani Tlátlacolpan omimique: auh in oncan tletica, ihuan nepapan chichinaquiztica cenca huel chichinatزالô, ihuan tlañhiyouiltîlô.

El tercero: este es el *mictlan* donde son arrojados los *yolia*, las ánimas de aquellos que murieron en pecado mortal: y allá por medio del fuego y por medio de diversos géneros de aflicciones, son muy afligidos y atormentados.

Inic nauhtlamantli; in Itocayocan, Seno de Abraham: Ca yehuatl Imonoyan ocatca Imanimas, Inyôyolia in qualtin Tetâhuan; auh in oncan Tepieltiloticatcá; ihuan quimochieliticatcá in Ihuallalitzin in Totecuiyo Jesu Christo; in oc ixquichcauh yehuatzin ompa omotemohui; oquimmomaquixtili, ihuan itlantzinco in Ilhuicac oquimmohuiquilî.³⁸⁰

El cuarto: lugar de nombre Seno de Abraham: este es el lugar donde estaban las animas, los *yolia* de los buenos padres, y allí estaban guardadas esperando la

³⁸⁰ Paredes, *Catecismo Mexicano...*, p. 66-67.

venida de Nuestro Señor Jesucristo, hasta que Él allá bajó, los liberó y los llevó al cielo junto con él.

En este caso, cabe resaltar varias diferencias entre las narraciones de Ripalda y Paredes; si bien, éste último siempre se ha caracterizado por ofrecer descripciones un poco más detalladas, aquí observamos que, para comenzar, al momento de hacer la pregunta, explícita una relación directa entre el *mictlan* al que descendió Jesús y al que se puede caer en caso de resultar condenado, dejando claro así que Jesús, el mismo hijo de Dios también bajó a ese lugar. Posteriormente indica la ubicación física del mismo, algo que no hace Ripalda, indicando al catecúmeno que el *mictlan* se encuentra en el corazón o centro de la tierra, muy probablemente, esta anotación es añadida para darle mayor credibilidad a la existencia del infierno; para terminar, enumera y explica los cuatro diferentes espacios que también menciona Ripalda.

Ambos autores, coinciden en que el infierno o *mictlan* es un espacio dividido en cuatro lugares en los cuales hay almas. El primero de estos es el limbo, en el que únicamente hay almas de niños pequeños que murieron sin ser bautizados, resaltando así la importancia de este sacramento como un medio aparentemente sencillo y fácil de evitar caer en el averno.³⁸¹ El segundo es el purgatorio, el cual Paredes se encarga de explicar de manera más detallada, no conformándose solo con decir que se trata del “espacio de los que mueren en gracia, debiendo por sus pecados alguna culpa”, sino complementando que el fuego allí los hará pagar para después poder ir al cielo, de ahí el nombre que se asignó a este espacio: *Tetlechipahualoyan* (el lugar donde el fuego limpia a la gente o el lugar donde se limpia a la gente por medio del fuego). Posteriormente aparece el infierno como tal, que es al que responden la mayoría de las descripciones de la época y que aunque fácilmente se podría confundir con el purgatorio debido a que también hay fuego, se enfatiza que los tormentos allí son mayores, curiosamente observamos que Paredes no menciona de forma explícita que la estadía ahí es eterna, como sí lo hace Ripalda. Finalmente, el último espacio que componía al infierno era el llamado seno de Abraham, nombre que Paredes añade en su traducción al náhuatl ya que Ripalda no incluye el nombre en específico de este lugar. Este espacio era posiblemente el que resultaba de menor interés para el catecúmeno en este

³⁸¹ Además, como se mencionó en el apartado cuatro, el bautismo no sólo borraba el pecado original, sino cualquier pecado que se tuviera hasta el momento, cobrando así aún mayor importancia y posiblemente resultando más atractivo para los indígenas.

periodo³⁸², ya que poco o nada tenía que ver con ellos, pues según indica la doctrina, ahí sólo estaban las almas de los santos del Antiguo Testamento esperando a que Jesús bajara a liberarlos.

Esta visión del infierno corresponde a una cosmovisión heredera del pensamiento medieval, en el que “el universo se concebía integrado por el mundo visible o natural, que incluía la Tierra, el cielo, el Sol, la Luna, y las estrellas, y el invisible o sobrenatural, que comprendía al cielo empíreo y al infierno, este último con sus apartados, los limbos y el purgatorio.”³⁸³ Dicha construcción nació basada, entre otras cosas, en la información contenida en los evangelios apócrifos, los cuales mencionaban la existencia del seno de Abraham, también llamado limbo de los justos, así como el descenso de Cristo a los infiernos. Las referencias relativas a los limbos son pocas, no teniendo mucha más información de ellos que la que brinda Paredes; por su parte, la idea del Purgatorio adquirió mayor trascendencia con el paso de los años.³⁸⁴

La importancia de esta explicación dentro del *Catecismo Mexicano* recae en que es uno de los pocos, o tal vez el único texto en náhuatl que ofrece esta exposición sobre la división del infierno en cuatro espacios, pues como se mencionó, la mayoría se centran únicamente en describir los tormentos del tercer espacio de nombre homónimo, pero no hablan de los otros tres lugares a los que también se solían denominar infiernos. Un ejemplo lo encontramos en la *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*.³⁸⁵ Esta obra, está compuesta por una doctrina breve y 39 sermones destinados a explicar temas religiosos útiles para la evangelización de los nahuas. El primer sermón, lleva por nombre *Primer sermón que habla de como ay un solo y verdadero dios: y de dos lugares que hizo conviene a saber: el cielo y el infierno*, de estos lugares nos dice:

³⁸² Cabe mencionar, que pese a que en este periodo posiblemente el seno de Abraham no fuera de gran interés para el catecúmeno, sí tuvo mucha importancia durante el periodo de la primera evangelización en el siglo XVI, principalmente porque se usó para justificar una posible salvación de los antepasados de los nahuas, quienes habían muerto como gentiles sin bautismo.

³⁸³ Gisela Von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 56.

³⁸⁴ Von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio...*, p. 64.

³⁸⁵ *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, México, 1550, Imprenta de Juan Pablos, ejemplar perteneciente a la Benson Latin American Collection.

...conviene que sepays: que hizo Dios dos lugares. El un lugar alla en el cielo a donde ay todos los plazerres eternos y perdurables: y todas las riquezas y todo el descanso y gloria mas sin comparación [...] por q ni allí ay trabajo, ni enfermedad, ni dolor, ni pesar, ni tristeza [...] y aquesta se llama la gloria o el paraíso. Y sabed que allí van las animas de los que son buenos cristianos. [...] El segundo lugar puso Dios nuestro gran Rey y señor aca baxo en el centro de la tierra, encerrado dentro en ella, este se llama infiernos. Allí van las animas de aquellos que no creen y las de los q no son cristianos y tambien las de aquellos que son malos cristianos [...] En aquel lugar que es el infierno estan todos los males y todos los tormentos porque allí ay fuego muy grande, el cual fuego quema y abrasa las animas de los que no son cristianos. Y aquel fuego nunca jamas se apaga. [...] Allí estan muy grandes ollas y calderas de hierro: las cuales están llenas de pez y refina espantable y hierro derretido hirviendo sin cessar y coziendo a borbollones, y allí se cuezen y son atormentadas y afligidas las animas. Y aquel fuego tan grande y aquellos tormentos que avemos dicho, nunca se han de acabar [...] y por esto siempre están llorando y dando grandes alaridos y gemidos. [...] y entended aca mis amados hijos q todos [...] los parientes que teniades q no conocieron a este nuestro gran señor dios ni le creyeron todos están alla en aquel lugar del infierno [...] e allí tambien yreys vosotros si no conoceys y si no creeys al verdadero Dios y si no guardays sus mandamientos. Por tanto aveys de regraciar mucho a nuestro señor dios y aveysle de servir de toda voluntad y de todo vuestro coraçon.³⁸⁶

En este caso, los religiosos de la orden de Santo Domingo comienzan su explicación ofreciendo una narración del cielo o del paraíso, pues resulta lógico que si existe una descripción de los tormentos que se sufrirán al no ser un buen cristiano, también exista una que enuncie las recompensas que se obtendrán al serlo; sin embargo, ni en la doctrina de Ripalda ni en su traducción hecha por Paredes existe un solo intento por detallar el paraíso. En relación a la exposición en torno a este espacio, su descripción realizada por los dominicos resulta ser mucho más breve que la del infierno. Esta última, al igual que ocurrió con la del paraíso, comienza ofreciendo una ubicación física del lugar, de la misma forma en que lo hace Paredes, a continuación habla del aspecto físico del infierno, caracterizado por estar compuesto de un fuego perenne en donde sufren y se atormentan las almas. Estas torturas ocupan gran espacio de la descripción, la cual finaliza diciendo que ahí están los

³⁸⁶ *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana...*, Fj. XIIr, XIIv, XIIIr.

antepasados del catecúmeno y allí mismo irán ellos si no sirven a Dios y obedecen sus mandamientos. Nada explica acerca del purgatorio, el limbo o el seno de Abraham.

Otro texto en náhuatl referente al infierno es el sermón cinco escrito por Juan Antonio Baltasar que habla en específico *Sobre el mayor número de los réprobos*:

Sean que he venido para hoy en la tarde a explicarles una verdad esclarecedora que bien espanta a la gente ¿Cuál es ésta? Que son muchos, incontables, los que, a pesar de ser creyentes, a pesar de ser cristianos, son maldecidos, son condenados. Y son muchos más los cristianos, los creyentes, que se pierden por completo, que son maldecidos por completo, que aquellos que se salvan, que alcanzan la vida eterna, la dicha eterna. Sí, hijos míos, no sólo los idólatras, los creyentes, los falsos creyentes, son maldecidos, son arrojados al Mictlán, también los servidores, los seguidores de Nuestro Señor Jesucristo...³⁸⁷

Dicho sermón continúa sobre este argumento a lo largo de todo su contenido, que por cierto es bastante corto en comparación a otros documentos de esta índole, en general, pareciera estar enfocado precisamente en advertir sobre los peligros de caer en el infierno en caso de no cumplir adecuadamente los mandatos y normas del cristianismo, pero más allá de eso, no presenta una descripción del infierno como la expone Paredes y menos aún de los tormentos de este espacio.

El mismo Paredes en su *Promptuario Manual Mexicano* dedica también su quinto sermón a hablar “acerca de los muy espantosos y eternos padecimientos del Mictlán”³⁸⁸ tal como el nombre lo indica, el sermón habla únicamente de los suplicios que se padecerán de caer en este lugar, por supuesto haciendo énfasis en la necesidad de ser buenos cristianos para evitar tan terrible sufrimiento. El mismo comienza narrando la existencia del Mictlan: “Ciertamente, existe [un] lugar donde por siempre se hace padecer a la gente, [un] lugar donde por siempre se aflige a la gente [...] Muero de miedo a causa de que existe el padecimiento eterno, la muerte eterna, el tormento eterno.”³⁸⁹ Dicha narración, difiere

³⁸⁷ Juan Antonio Baltasar, *Sermón 5º, sobre el mayor número de los réprobos*, Nueva España, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1486, Trad. Berenice Alcántara. Incluido en Perla Chinchilla Pawling, *El sermón de misión y su tipología: antología de sermones en español, náhuatl e italiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 153.

³⁸⁸ Ignacio Paredes *Promptuario manual mexicano*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1759, Fj. XLVIII.

³⁸⁹ Ignacio Paredes, *Quinto Sermón en el que se habla acerca de los muy espantosos y eternos padecimientos del Mictlán*, en Chinchilla (coord.), *El sermón de misión y su tipología...* Trad. Berenice Alcántara, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 105.

mucho de lo presentado en la doctrina, pues va directamente a hablar del tercer espacio del infierno cuyo nombre es homónimo, sin mencionar la existencia de los otros 3 espacios, indicando que éstos fueron añadidos siguiendo el modelo de Ripalda.

Por otro lado, en el siglo XVII un religioso de nombre Pablo Señeri, también perteneciente a la Compañía de Jesús, escribió toda una obra destinada a la explicación del infierno, la cual tenía por nombre *El infierno abierto al cristiano* en ella se incluían 7 reflexiones o “consideraciones” sobre las “verdades” del infierno, las cuales fluctuaban desde la descripción del ambiente físico y las torturas contra los sentidos hasta la noción de la eternidad que se tendría en ese espacio, pasando por los habitantes del infierno y las torturas psicológicas y espirituales que ahí se vivirían.³⁹⁰ “Lloverá sobre los pecadores cadenas, siendo el fuego y el azufre parte de su pena. Sin esto Dios no concurrirá con aquellos miserables à algún movimiento que sea de alivio [...] un réprobo será tan débil, que no podrá apartar un gusano de uno de sus ojos estándoseles royendo. Tendrà aquella carcel sus paredes de quatro millas de grueso, que esto es lo que hay de la superficie de la tierra al Infierno...”³⁹¹

Como se aprecia en el ejemplo anterior, este “tratadillo” como su autor lo llama, ofrece descripciones ampliamente detalladas y muy vívidas sobre las penas y sufrimientos que en éste lugar se padecerían; con semejantes narraciones, no era necesario tener demasiada imaginación para percibir el dolor y sufrimiento que ahí se soportaría, cumpliendo así con su cometido de asustar al feligrés de modo que no le queden ganas de cometer pecados. Sin embargo, pese a que esta obra es demasiado detallada, tampoco se habla en ella del purgatorio, el limbo o el seno de Abraham, pues probablemente, el hecho de conocer la existencia de otros espacios del infierno, aminoraría el impacto de éste y el cometido no se cumpliría. Por otro lado, ya en esta época la cosmovisión medieval iba quedando atrás, posiblemente dando lugar a nuevas concepciones sobre el universo y el cosmos, las cuales dejaban de lado la idea de los limbos.

³⁹⁰ Abraham Villavicencio, “Suplicios eternos: *El infierno abierto al cristiano* de Pablo Señeri” en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez, (coord.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina [siglos XVI-XVIII]*, España, Edicions Bellaterra, 2011, p. 185-209.

³⁹¹ Pablo Señeri, *El infierno abierto para que le halle el christiano cerrado. Dispuesto en varias consideraciones de sus penas distribuidas por los siete días de la semana*. Traducido de italiano en Español por un Zeloso del bien de las Almas, Valencia, 1701, p. 18.

En función del análisis anterior, es posible concluir que la *Doctrina Mexicana* incluye una explicación posiblemente única en lengua náhuatl acerca del infierno, cuya característica principal es ofrecer una narración que, aunque breve, permite al catecúmeno conocer la división del infierno en cuatro diferentes espacios en los que se caería dependiendo de la gravedad de los pecados, o en el caso de los niños, de la ausencia del bautismo. Dicha descripción fue incluida por Paredes principalmente por apearse a lo presentado por su modelo, Ripalda; pues al parecer ningún otro texto de evangelización en lengua náhuatl de la época presenta alguna descripción similar en torno al infierno, si bien se centran en exponer de forma detallada y vívida los tormentos de este espacio, pues muy posiblemente, el principal propósito era asustar e intimidar al catecúmeno obligándolo así a cumplir con los sacramentos y los mandatos establecidos, logrando como consecuencia un mayor control social.

Por otro lado y aunque Paredes únicamente haya incluido dicha narración siguiendo a Ripalda, la misma podía apoyar su propósito de evangelización al reafirmar y fortalecer la comprensión de otros tópicos, como son los sacramentos del bautismo y la penitencia o la explicación de los diferentes géneros de pecados. Dicha relación entre la gravedad de los diferentes pecados y el destino que les aguarda en el más allá resulta más evidente en la “Doctrina para negros.”

Nicolás Duque de Estrada, siguiendo su estrategia de ofrecer información muy precisa y detallada, apta para el “corto entendimiento” de su catecúmeno, sigue de la mano la oración del *Credo* para explicar el tópico que nos ocupa en este momento. Se vale también de muchos ejemplos comunes para los esclavos, los cuales obedecen principalmente a explicarles de forma apta a su “corto entendimiento”, pero que también nos ofrecen muchos elementos para conocer su vida cotidiana. De esta forma, siguiendo a la dicha oración, y después de haber explicado, a través del método de pregunta-respuesta, la creencia y existencia de un solo Dios verdadero, la virginidad de María, el nacimiento y sacrificio de Jesús, Duque presenta una pregunta muy similar a la que hace Paredes:

Que quiere decir descendió a los Infiernos?

Descendio quiere decir bajó a los Infiernos. Bajar se llama descender. Quando N.S.J.C. se murió clavado en la cruz, bajó su Alma a los Infiernos, y su cuerpo

se quedó en la Cruz, hasta q. lo bajaron de allí y lo enteraron. (el simil de los ajusticiados puede ser bueno).³⁹²

Se percibe en esta cita, la misma referencia en plural al hablar de los infiernos, así como el afán por explicar no sólo el hecho de que el mismo hijo de Dios conoció este lugar, sino también la separación de cuerpo y alma característica de todos los seres humanos y en particular de Jesucristo durante los tres días que transcurrieron entre su muerte y su resurrección. Destaca además una anotación destinada al evangelizador, en la que se propone un símil que puede ser utilizado como método para que se comprenda mejor el tema que se busca explicar. Este símil de los ajusticiados, remitiendo a aquellos condenados a muerte pública, además de sembrar miedo en los esclavos, era otra forma de reforzar el control sobre ellos y de corregir conductas aparentemente inapropiadas que estaban más ligadas a su culturas de origen, de esa forma la mención de ese símil fungía como elemento de control, corrección e inclusive como una especie de amenaza, sobre todo en individuos que, como ellos, eran constantemente víctimas de duros y crueles castigos físicos.

La doctrina continúa ofreciendo la siguiente explicación en torno a los infiernos:

Los infiernos son quatro calabozos, q están debajo de la Tierra en medio [...] debajo de todos está el infierno donde están los diablos, y las almas de los q mueren con pecado mortal. Este calabozo es mui grande porq en el han de caber todos los cuerpos de los q mueren en pecado mortal [...] y como Dios sabe quantos son los q se han de morir con pecado mortal, por eso fizo este calabozo tan grande, para q quepan todos, sin q ninguno se escape; pero aunq cabrán todos, estarán tan apretados q no podrán menearse, ni rascarse la cabeza. Este calabozo está lleno de candela, como forno de fundición o como forno de teja, y allí se están quemando, y se quemarán para sprê, sprê los diablos y los q mueren en pecado mortal, sin q se puedan morir, por q. los cuerpos despues q se vuelven a juntar con sus almas, no se mueren mas nunca, nunca, y así se quemarán en el Infierno, no como la leña, q. se face seniza, y se acaba; sino como Ladrillo q. está encendido, y no se face seniza.³⁹³

Al igual que lo hace Paredes, Duque de Estrada divide a los infiernos en cuatro calabozos, los cuales indica se encuentran en un espacio geográfico específico, a saber:

³⁹² Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 86.

³⁹³ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 86.

debajo y en medio de la tierra. A diferencia de Paredes quien menciona que el primer calabozo de los infiernos es el limbo, Duque dice que es el infierno, ofreciendo una descripción detallada no sólo de cómo luce este espacio, sino también de los sufrimientos que allí se padecerán asimilándose en ese sentido –e incluso más que la doctrina de Paredes- a los otros textos de evangelización analizados que sabemos circularon durante los siglos coloniales y poseyendo incluso una característica que sólo tenía el *Infierno abierto al cristiano* de Pablo Señeri, a saber: la compañía del condenado.

Como se mencionó, este tratado se centraba únicamente en describir con un pormenorizado lujo de detalle los suplicios eternos del infierno; la consideración tres del mismo habla de los habitantes del infierno y además de describir a los otros condenados, habla de los demonios, a quienes describe como seres tan horribles que “Santa Catalina de Sena hablando con el Señor, [...] afirmó que antes de bolver à vèr aquella espantable forma infernal del enemigo, elegiría caminar por encima de las ascuas, hasta el ultimo dia del mundo.”³⁹⁴ La misión de tales criaturas infernales consistía en torturar a los condenados ya con suplicios físicos, ya con improperios e ignominias: “Dirán los malignos [...] Tu te has querido el mal que tienes: blasfema, y muere; pero muere sin morir jamàs, y padece sin acabar de padecer.”³⁹⁵

Si bien Duque de Estrada no menciona tales atributos de los demonios, sí hace referencia a estos habitantes del infierno y compañía de los condenados, cuya mera presencia era suficiente para asustar e intimidar al catecúmeno, pero que no son mencionados en algún otro documento en lengua náhuatl de los analizados hasta este punto. Por otro lado, la “Doctrina para negros” describe también otra característica presente en la segunda consideración del *Infierno abierto al cristiano*, la cual gira en torno a las propiedades del fuego infernal, -tópico que también se menciona brevemente en la doctrina realizada por los religiosos de Santo Domingo- siendo una lumbre que quema pero no consume y por lo tanto no se apaga, mismas cualidades que Duque equipara a un ladrillo en cocción.³⁹⁶ La narración en torno a los calabozos del infierno, continúa en la “Doctrina para negros” con el Purgatorio:

³⁹⁴ Pablo Señeri, *El infierno abierto...*, p. 49-50.

³⁹⁵ Pablo Señeri, *El infierno abierto...*, p. 51.

³⁹⁶ A propósito de la obra *El infierno abierto al cristiano*, Abraham Villavicencio menciona que pese a haber sido un documento elaborado en el contexto europeo “llegó y circuló por América, donde fue utilizado en la

Arriba de este infierno está otro calabozo que se llama Purgatorio; donde van las almas de los que mueren sin pecado mortal, o porq nunca hicieron esos pecados; o porq si los hicieron se confesaron bien, y pidieron perdón a Dios de todo corazón y Dios se los perdonó: pero aunq. Dios perdone el pecado mortal, siempre dexa el alma señalada: el pecado mortal es como un machetazo, aunq. Se cure, y sane de la cortadura siempre queda señal, y esa señal q dexan los pecados mortales es menester q. se quite con la candela del Purgatorio, por q. en el cielo no se entra con señal de pecado. También van al Purgatorio las Almas de los que mueren con pecados chiquitos, que se llaman pecados veniales, por q. se llaman pecados veniales, por q. esos pecados chicos manchan, y ensucian el alma, y es preciso q. se limpien en el Purgatorio, para q. entren limpias en el cielo â descansar para siempre.³⁹⁷

Como podemos ver, el purgatorio de Duque es muy similar al de Paredes, pues en él hay almas que no pudieron pagar la suficiente penitencia por sus pecados, y por lo tanto deben limpiarse por medio del fuego. En este apartado, Duque aprovecha además para explicar las diferencias entre los pecados veniales y mortales, equiparando éstos últimos a un machetazo que deja una cicatriz con la cual sería imposible entrar al cielo. Asimismo, se percibe la referencia a la realización de una “buena confesión” para evitar caer en este espacio. Finalmente, Duque incluye a los dos calabozos que también se encuentran presentes en Paredes:

Arriba del Purgatorio está la cárcel, q se llama Limbo de los niños. Allí van las almas de los muchachos chiquitos q se mueren sin estar bautizados. Estos no se quemán, solo trabajo q. tienen es q no pueden mirar a Dios, por q. para ir al cielo a ver a Dios es preciso estar bautizado. Arriba de todos está aquella cárcel, q se llama Limbo de los Santos Padres. Allí estaban las almas de toda aquella gente buena, q. habían muerto sin pecado mortal, y no tenían ya señal, ni sucio ninguno (sino q. estaban limpias como oro) q. habían muerto antes q N.S.J.C. muriera por nosotros en la Cruz. [...] Estos son los infiernos a donde baxó el alma de nrô Señor Jesu Christo.³⁹⁸

dirección de ejercicios espirituales, tanto por miembros de la Compañía de Jesús como del Oratorio de San Felipe Neri” Abraham Villavicencio, “Suplicios eternos: *El infierno abierto al cristiano* de Pablo Señeri” p. 185. Al respecto, es necesario recordar que la obra de Nicolás Duque de Estrada llevaba escrita en su portada la inscripción: “por un sacerdote de la Congregación del Oratorio de la Havana” Como se mencionó en el segundo capítulo, Luis Resines afirma que posiblemente se trataba de la Congregación de San Felipe Neri, de esta forma, e hilando ambas referencias, existe la posibilidad de que la obra de Pablo Señeri llegara a manos de Duque de Estrada y le sirviera como fuente, lo cual explicaría las coincidencias que poseen.

³⁹⁷ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 86.

³⁹⁸ Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 87.

Como podemos ver, ambos calabozos llevan por nombre “limbo”, haciendo referencia al limbo de los niños y al de los justos. Respecto al primero, a diferencia de Paredes, Duque hace explícita la ausencia de fuego y por lo tanto de sufrimiento físico, mencionando sin embargo que el único “trabajo” –que podría ser entendido como castigo- de estas almas es que no pueden ver a Dios por no estar bautizadas³⁹⁹ retomando de nuevo la importancia del bautismo como una condición para alcanzar la salvación y por lo tanto conocer a Dios. Por su parte, el limbo de los padres, correspondería al seno de Abraham del que habla Paredes y posee las mismas características que le otorgó el fraile nahuatlato a este último espacio.

Para finalizar, es necesario mencionar que aunque Nicolás Duque de Estrada opta por incluir una breve exposición de los diferentes géneros de pecados en el mismo espacio en que expone los calabozos del infierno, más adelante vuelve a ofrecer una explicación de éstos que se caracteriza por ser muy reiterativa y ahondar en ejemplos:

Los q mueren sin pecado mortal (q son los pecados grandes) pero tienen pecado chico (q, se llama pecado venial), o no ha pagado la pena q debía por los pecados mortales, a donde van?

Esos van al Purgatorio. [...] también los pecados chicos, que son los q se llaman veniales merecen castigo, y los castiga Dios en el Purgatorio. [...] el q hace pecados mortales, eso es lo mismo como levantar la mano, y dar bofetada a Dios en su misma cara: esa es muchísima desvergüenza; eso ha menester un castigo q dure para siempre q lo castiguen en el infierno, y que nunca pueda mirar la cara de Dios.”⁴⁰⁰

La explicación anterior remite a los pecados veniales mencionando también al pecado mortal, equiparando este último a darle una bofetada a Dios y por lo tanto destinado a permanecer en el infierno por toda la eternidad, privado de la presencia del altísimo. Más adelante, el texto continúa insistiendo en este tema, colocando otro ejemplo:

“Pues así también los q se mueren con pecado mortal son como Azúcar quemada: no sirven más q para ir a cosinarse en las Pailas del infierno, y los q

³⁹⁹Dicha alusión a un cierto castigo o “trabajo” para las almas del limbo, puede relacionarse con la idea presente en la obra de Pablo Señeri, en torno a una unión inherente entre Dios y las almas humanas: “tras la muerte del cuerpo, las almas de los hombres, libres de su prisión material, buscaban instintivamente volver a Dios, ya que según la teología él era centro, fin y “corazón” de todas ellas. Por lo tanto un alma infernal sufriría infinitamente por estar separada de Dios”. Lo anterior, podría entenderse como un castigo para las jóvenes almas del limbo, forzando así a los feligreses llevar a cabo el tan importante bautismo en sus hijos. Véase: Abraham Villavicencio, “Suplicios eternos: *El infierno abierto al cristiano* de Pablo Señeri” p. 202.

⁴⁰⁰Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 91.

mueren sin pecado mortal, pero no están limpios todavía, por q deben alguna pena (algún castigo) pr. los pecados q han fecho, sean grandes o sean chicos, van al Purgatorio, hasta q quedan sus almas limpias, sin sucio ni señal ninguna de pecado, como la Azucar buena q no le falta mas q ponerse blanca...»⁴⁰¹

En la cita anterior observamos ese afán de ejemplificar los conceptos religiosos a través de elementos comunes para los esclavos, equiparando en este caso, a las almas cristianas con el azúcar, mostrándonos por un lado, un acercamiento a la vida cotidiana de los esclavos, mientras que por el otro, pudiera estar obedeciendo a la idea estudiada anteriormente en torno al “corto entendimiento” que se creía que ellos tenían, debido a que sólo a través de muchos ejemplos era posible que comprendieran lo que se les buscaba explicar. Por otro lado, aunque el ejemplo parecería ser bastante claro y comprensible para los esclavos, continúa sin presentar claramente qué acción podría ser considerada un pecado mortal y cuál sería su diferencia con un pecado venial. Inclusive, y a diferencia de Paredes, en ningún momento explica que los pecados mortales son siete y cuáles son sus nombres. Frente a esto, debemos recordar que el evangelizador que hiciera uso de esta doctrina podía modificarla o añadirle datos, teniendo la posibilidad de brindar ejemplos más específicos para facilitar la comprensión de este tema.

A modo de conclusión:

La idea de la existencia y características del infierno ha sido uno de los tópicos más repetidos e importantes dentro de la religión cristiana; pues de sus descripciones dependía el temor y amenazas infundidos a los feligreses, obligándolos así a seguir los preceptos y mandamientos marcados por la iglesia en nombre de Dios, corrigiendo entonces conductas consideradas antireligiosas más propias de las culturas de origen del catecúmeno. Todo lo anterior llevando a un reforzamiento del control social y cultural del mismo.

Sin embargo, la idea entorno a las características del averno ha sido muy cambiante a lo largo de los siglos. Vemos así, que las doctrinas nacidas durante el siglo XVI, como la de Ripalda, aún incluían una concepción muy ligada al pensamiento medieval, en el que el infierno se componía por cuatro calabozos, cada uno destinado a diferentes tipos de almas según las condiciones en las que éstas hubieran vivido y muerto, éstos eran el limbo de los

⁴⁰¹Duque, *Explicación de la Doctrina...*, p. 92.

niños, el infierno, el purgatorio y el seno de Abraham, también llamado limbo de los justos o de los santos padres.

Con el paso de los años, dejó de insistirse en la existencia de los limbos en muchos textos religiosos, no obstante la *Doctrina Mexicana* al haber utilizado como modelo la doctrina de Ripalda del siglo XVI, incluye aún la concepción del infierno con sus cuatro fosos, siendo quizás el único documento en lengua náhuatl que circuló durante el siglo XVIII y tal vez principios del XIX que explica la existencia de estos cuatro lugares del infierno. Extrañamente, y aunque Nicolás Duque de Estrada escribe en el siglo XVIII, éste incluye en su doctrina una descripción del infierno casi idéntica a la presentada por Paredes, la cual pudiera estar sin embargo, influenciada por tratadistas más tempranos.

Esta explicación del infierno seguía cumpliendo funciones muy específicas e importantes para el objetivo que se buscaba en la doctrina. Por un lado, ofrecía información específica sobre el destino de los pecadores en el más allá, estableciendo así una relación entre los calabozos del infierno, la idea del bautismo y los diferentes pecados, de esta manera, no sólo contribuía a fortalecer el conocimiento de dichos tópicos, favoreciendo al proceso evangelizador; sino que también, bajo la amenazante idea de sufrir por toda la eternidad, obligaba al feligrés a realizar la tan importante confesión, cumplir con los preceptos, evitar los pecados y dejar de lado sus creencias, prácticas y costumbres antiguas. Era pues, una importante herramienta de apoyo para asegurar el control social y cultural que se buscaba ejercer sobre el catecúmeno.

Tema 7: Métodos de evangelización.

Para finalizar, analizaremos los métodos que ambos autores emplearon o se propusieron utilizar para llevar a cabo sus tareas catequéticas. Si bien estos métodos se encuentran reflejados principalmente en la forma y contenido de las doctrinas, veremos que algunos iban más allá de lo englobado en las mismas, a la vez que refuerzan algunos puntos analizados con anterioridad.

Ignacio Paredes, quien como hemos visto sigue muy de cerca el trabajo de Gerónimo de Ripalda, emplea el mismo método utilizado por su modelo. Dicho método fue empleado en la creación de muchas doctrinas entre los siglos XVI y XVIII en América e incluso antes en Europa. Como lo mencionamos anteriormente, se trata de un método interrogativo, el cual es utilizado por Luis Resines como criterio para clasificar las doctrinas. Este método no presenta gran complejidad, pues consiste en desglosar el contenido de los diferentes temas y oraciones de la doctrina a través de preguntas, cuya respuesta ayuda a esclarecer los tópicos facilitando así su comprensión. Los antecedentes de dicho método, así como sus características detalladas, se han mencionado en el capítulo dos de este trabajo, por lo que no consideramos necesario repetir estos datos, mencionaremos únicamente que con base en dicha información, podemos concluir que hacer uso de una serie de preguntas y respuestas para facilitar el aprendizaje y la comprensión fue un método muy utilizado a lo largo de la historia y, al momento de incluirlo dentro del ámbito religioso, se le asignó el nombre de “Catequesis,” método que, según Duarte y Riveros, consiste en “preguntas y respuestas que los alumnos deben aprender de memoria y luego repetir o recitar de acuerdo con lo enseñado por el Catequista.”⁴⁰²

Teniendo en cuenta este antecedente no resulta extraño que Gerónimo de Ripalda empleara el método predominante en su época para escribir su doctrina, el cual a su vez se expandió por América en el momento de la evangelización. En ese sentido, podríamos afirmar que Ignacio Paredes empleó este método siguiendo a su modelo, pero también porque era una metodología comúnmente utilizada.

⁴⁰² Riveros Bonilla, Martha y Duarte Acero, Jorge, “El uso de los catecismos en la enseñanza de la religión católica en el período neogranadino y de los Estados Unidos de Colombia. 1831-1886” en Revista *Historia de la Educación Latinoamericana*, n. 16, Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia 2011, p. 131.

Al leer la doctrina de Paredes, tal como se ha visto en todos los ejemplos anteriormente presentados, resalta un punto mencionado por Duarte y Riveros: la serie de preguntas y respuestas parecieran estar principalmente orientadas a ser aprendidas de memoria para que, en caso de ser cuestionados, los indígenas contestaran correctamente. En ese sentido, la doctrina no promueve una reflexión por parte del catecúmeno en torno a los temas explicados. Por la misma razón, tampoco se toman en cuenta los cuestionamientos o preguntas que éstos pudieran realizar, si acaso únicamente se agregan algunas preguntas que, como ya vimos, profundizan en aquellos temas en los que Paredes consideró que los indígenas se podrían equivocar o confundir.

Si bien este método fue muy popular y utilizado en la época, además de resultar sencillo para la enseñanza debido a la simulación que hace de un diálogo, hubo otras doctrinas que hicieron un uso diferente del mismo, cuyo contenido tiene más similitudes con un diálogo real entre un catequista y un neófito. Ejemplo de lo anterior es la ya mencionada *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo*⁴⁰³ escrita por fray Domingo de la Anunciación. Esta doctrina utiliza también un método de preguntas y respuestas, pero su narrativa se acerca más a una conversación, como lo podremos ver en el siguiente ejemplo:

Habla el maestro y dize. Hijo y discípulo mio Ruegote mucho que me digas que es lo que as aprendido y estudiado acerca de la enseñanza que contigo he hecho de la doctrina Christiana tanto tiempo a? [...]

Discípulo. Maestro y Señor mio en gran manera has consolado y alegrado mi anima con las palabras que me has dicho, porque muchos días ha que he deseado ser alumbrado y enseñado acerca destes divinos misterios que has apuntado. Y asi mismo deseo grandemente ser ynformado de algunas otras cosas tocantes a esta materia de la Doctrina que yo no alcanço, las quales te Ruego mucho que me declares.⁴⁰⁴

Observamos que esta *Doctrina cristiana breve y compendiosa...* también sigue una secuencia de preguntas y respuestas, sin embargo, la narrativa imita de mejor manera lo que sería un diálogo entre maestro y discípulo. Posiblemente, una de las finalidades de este diálogo era acercar al catecúmeno a un habla más común y popular, evitando caer en

⁴⁰³ Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo: sacada en lengua castellana y mexicana*, México, 1565, Imprenta de Pedro de Ocharte. 84fj.

⁴⁰⁴ Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana breve...*, fj. 3-3v.

narraciones complicadas que pudieran resultar confusas, por otro lado, es probable que buscara enseñar a los indígenas la forma correcta de dirigirse y hablarle a un maestro o cualquier autoridad. Un análisis profundo de la misma, nos daría las respuestas, sin embargo en este caso nos interesa notar que el método de preguntas y respuestas podía variar de una doctrina a otra.

Este método interrogativo, pese a ser muy común, no fue el único utilizado en las doctrinas de evangelización, otro predominante y que sirve también como criterio de clasificación de las mismas es el expositivo, el cual como su nombre lo dice, emplea la exposición proporcionando una explicación más amplia y profunda. Al respecto una de las doctrinas más conocidas que utiliza este método es la *Doctrina* de Zumárraga, la cual referente al sacramento de la penitencia indica: “Este sacramento es otro bautismo, porque assi como en el bautismo el anima es alimpiada del pecado original y actual en los grandes, assi en la penitencia son alimpiados todos los pecados por muchos y graves que sean. [...] Y esta penitencia es necessaria a todos los pecadores q bien assi con sin bautismo ninguno puede ser salvo: aunque no tenga sino el pecado original, assi tampoco puede ser salvo de culpa actual sin penitencia ningun pecador. Y este sacramento de la penitencia incluye ensi tres cosas necesarios que llaman los doctores partes integrales y esenciales...”⁴⁰⁵

Como podemos ver, la doctrina expresa de forma muy similar a como lo explica Paredes lo que es la penitencia, sin embargo, no hace uso de preguntas y respuestas, simplemente expone la información de forma detallada. Si bien este método podía proporcionar mayor detalle en las explicaciones, tal vez podría resultar un poco más confuso, e inclusive tedioso y aburrido para el catecúmeno. En ese sentido es posible que las doctrinas que se valían de este método fueran más empleadas por los catequistas que por el propio catecúmeno. Veremos además que pese a ser éstos los dos métodos más comunes empleados en las doctrinas, hubo otras cuyos autores propusieron diferentes tácticas para buscar una evangelización exitosa.

⁴⁰⁵ Juan de Zumárraga, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México, 1544, Imprenta de Juan Pablos, Fj. BIIv-BIII

Ejemplo de lo anterior es la doctrina bilingüe en castellano y huasteco atribuida al agustino Juan de la Cruz⁴⁰⁶, la cual además de utilizar el método expositivo, emplea en algunas partes el método interrogativo para profundizar en ciertos temas, como son la confesión (que como ya hemos visto, posee una gran importancia) el bautizo o el casamiento. No bastando con esto, dicha doctrina contiene varias imágenes que pudieron ayudar a ilustrar sus contenidos facilitando su entendimiento, pero también, propone un método que pareciera ser más eficiente para recordar sus temas. El mismo consiste en hacer uso de los dedos de las manos para recordar las cosas, tal como se aprecia en la imagen 1 donde se propone una forma de recordar los mandamientos.



Acquí verás lo que Dios te manda.

Imagen 1. “Aquí verás lo que Dios te manda”
 Juan de la Cruz, *Doctrina christiana en la Lengua Guasteca...* Fj. 14v.

En concordancia con lo anterior, cabe resaltar que, aunque existían diferentes métodos y propuestas para la enseñanza de la doctrina, la principal finalidad

de todos estos era que el catecúmeno memorizara los contenidos y pudiera repetirlos sin error. Algunos, presentaban propuestas para que la religión se llevara a cabo en ciertos aspectos de la vida cotidiana, como es el caso de la doctrina agustina que contiene un cuestionario dirigido a las personas que se quieren bautizar o casar⁴⁰⁷, pero más allá de eso, no se promueve una reflexión o una interiorización más profunda de los temas.

Si bien las doctrinas podían valerse de varias estrategias para facilitar la evangelización, el *Catecismo Mexicano* se limitó a presentar una serie de preguntas y respuestas basadas en la doctrina de Ripalda, sin proponer alguna otra táctica que pudiera ayudar a comprender, aprender, analizar o reflexionar mejor los temas, posiblemente

⁴⁰⁶ Juan de la Cruz, *Doctrina christiana en la Lengua Guasteca con la lengua castellana, La guasteca correspondiente a cada palabra: de guasteco: Segun se pudo tolerar en la frasis; de la lengua guasteca: compuesta por industria de un fraile de la orden del glorioso Sanct Agustin: Obispo y doctor de la sancta yglesia.* México, 1571, Imprenta de Pedro de Ocharte, 48Fj.

⁴⁰⁷ Juan de la Cruz, *Doctrina christiana en la Lengua Guasteca...*, Fj. 34v.

encaminada principalmente a que el catecúmeno recordara su contenido de memoria y de esa forma pudiera llevarlo a la práctica en su vida cotidiana.

Es necesario recordar que la doctrina de Paredes estaba dirigida a indígenas que vivían en zonas alejadas de las urbes y por la misma razón debían aprenderla por sí mismos, pero existe la posibilidad de que este catecismo fuera también utilizado como apoyo por los catequistas de la región; en ese sentido, tampoco encontramos algún consejo, recomendación o sugerencia para que la labor de catequesis fuera más sencilla, dicha afirmación no quiere decir que precisamente éstos no se hayan valido de otros métodos para la evangelización. Así, en lo que respecta al *Catecismo Mexicano* su método es sencillo y común, sin incluir propuestas para un mejor aprendizaje y cuyo contenido tiene como objetivo general únicamente ser memorizado y recordado.

El énfasis en que la doctrina de Paredes, más allá de basarse en un método orientado principalmente a la memorización, tampoco incluya algún consejo o recomendación para el catequista recae en que, en el caso de Nicolás Duque de Estrada, una buena parte de su doctrina está dirigida al evangelizador y en ese sentido, contiene muchas recomendaciones para que la catequesis sea más sencilla y efectiva.

Frente a lo anterior, es necesario recordar algunos puntos referentes a la “Doctrina para negros.” Para comenzar tiene como público meta a los esclavos bozales, sin embargo, está destinada a ser utilizada por los catequistas, ya que como lo hemos mencionado, los esclavos, en su condición de bozales, no conocían el idioma español, mientras que para los evangelizadores era muy complicado conocer su cultura de origen y realizar doctrinas adaptadas a las diversas lenguas que hablaban. Por otro lado, podríamos decir que utiliza un método combinado, pues mezcla un poco del método interrogativo, otro poco del expositivo y como veremos ahora propone muchas estrategias para que la evangelización sea más exitosa.

Como sabemos, las secciones dos y tres de esta doctrina se encuentran dirigidas explícitamente al catequista, en las cuales se ve reflejado el método de enseñanza que propone. La primera de éstas lleva por nombre “Prologo” e indica explícitamente que “debe leerse”⁴⁰⁸ el mismo se divide en cinco diferentes puntos orientados a perfeccionar la

⁴⁰⁸ Nicolás Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, p. 66.

práctica del catecismo, para de esta forma tener más posibilidades de lograr la salvación de los esclavos. El primero de estos puntos dicta: es necesario que “el q. enseña entienda lo q dice, y lo sepa decir perfectamente, para q. lo diga con sentido, y no les enseñe a decir disparates”⁴⁰⁹ al respecto, vemos cómo se da una vital importancia al trabajo del catequista o evangelizador, leyendo entre líneas que posiblemente no cualquier persona estaba capacitada para enseñar, siendo el evangelizador alguien con conocimientos claros de lo que iba a explicar y con la suficiente disposición y paciencia para hacerlo. De ahí extraemos que el primer punto para el método propuesto por Duque recae en la capacidad del mismo evangelizador.

El segundo punto de este prólogo refiere a la pronunciación, proponiendo que se enseñe y se pronuncie a través de sílabas, incluso se ofrece un ejemplo de cómo se puede hablar a los esclavos para que entiendan mejor este punto: “lo segundo q. hable despacio, distinguiendo las silabas, teniendo mucho cuidado de q no comiencen a repetir antes de q. el acabe enteramente la palabra, y de no decir otra hasta q. todos acaben de repetir la q. dixo, si se le adelantaren (q. spre. lo harán, hasta q. los acostumbren a no hacerlo) se les dice: Ustedes quieren acabar aprisa? Pues esperen a q. yo acabe por q. si no yo vuelvo a decir, y estaran ustedes mas tiempo: y de hecho repetir, q. con esto se acostumbran a esperar y no dan q. hacer.”⁴¹⁰

Teniendo en cuenta la condición de bozales de estos esclavos, este párrafo si bien estaba enfocado en lograr una correcta pronunciación de las oraciones religiosas, en realidad refleja también una enseñanza de la lengua española, denotando además, la similitud entre éstos y niños pequeños a los que se les debe “acostumbrar” a escuchar y tomar su lugar para hablar, reflejando de nuevo, esa percepción que se tenía de los esclavos, de la cual se ha hablado anteriormente. Implícitamente, es posible entender que se debía tener paciencia y atención para enseñar, pero más adelante se verá este punto de forma más clara. El tercer punto del prólogo resulta muy interesante, pues como lo mencionamos al hablar de la doctrina de Paredes, a diferencia de éste, Duque propone la reflexión en torno al contenido de las oraciones.

⁴⁰⁹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p.66.

⁴¹⁰ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p.66.

Nicolás Duque de Estrada indica que las oraciones deben preguntarse “un día a uno, otro a otro”⁴¹¹ pues de esta forma será sencillo corregir los errores que puedan tener y promover su reflexión: “con la qual diligencia se conocerán los yerros y se corregiran asi en él, como en los otros por q. entonces se les hace reflexionar, lo q. no es fácil quando hablan todos juntos.”⁴¹² Respecto a este aspecto de la reflexión, el mismo está más enfocado en lograr una reflexión relativa a la comprensión lingüística de lo que se está diciendo: “Y para q. hagan reflexion, se puede hacer de esta manera: Reza uno v. g. el Credo, y en el dice: y nacio Santa Maria Virgen, padecio bajo poder Poncio Pilato, etc, esto se le corrige, haciendo q. lo diga bien, y procurando q entienda q. no es lo mismo Nacio Santa Maria Virgen q nació de Santa Maria Virgn.”⁴¹³

El mismo párrafo, refleja la preocupación de Duque por hacer que los esclavos entiendan lo que están diciendo y logren interiorizarlo, acción que solo es posible si el catequista se toma el trabajo de corregir a cada uno, aunque más adelante indica que esto es imposible: “Por esto conviene q. el mismo capellan (ya q. no es posible enseñar a cada uno en particular) se tome el trabajo de enseñarlos los Domingos, y demas días festivos, sin dar comision para esto a un negro por hábil q. parezca ni a un blanco, porq para el caso todos son iguales: unos y otros dicen disparates y solo aspiran a acabar quanto antes la terea [sic]”⁴¹⁴.

Este punto es importante, pues refleja una similitud entre negros y blancos en lo que al aprendizaje de la doctrina se refiere, pareciera ser que ambos tipos de individuos no daban a la religión la importancia que debía tener. Por otro lado, existe una mención a la enseñanza incluso en domingos y días festivos, que cobrará importancia cuando se hable acerca de los horarios para el catecismo.

El cuarto punto de este prólogo hace referencia a las preguntas y respuestas que se encuentran en el primer apartado de la doctrina, a diferencia de Paredes, Duque menciona la forma en que se debe hacer uso de ellas: “Las Preguntas y Respuestas del Catecismo q. está el principio y a q. se siñe la explicación deben repetirse todos los días de Misa (a

⁴¹¹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 66.

⁴¹² Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 67.

⁴¹³ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 67.

⁴¹⁴ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 67.

excepcion de los días en q. se puede trabajar en tpo. de molienda q. es demasiado ocupado) preguntando uno a uno, otro a otro indistintamente, hasta el fin.”⁴¹⁵

Vale la pena hacer una pausa aquí para poner de manifiesto el conocimiento que Duque tenía de las jornadas de trabajo de los esclavos, tomándolas como referente para los tiempos que se debían ocupar en la catequesis. En este caso, resalta la expresión “tiempo de molienda” el cual, según nos explica Manuel Moreno fue también conocido como “zafra” y era el periodo de la producción azucarera con más carga de trabajo en el que “las labores de campo ocupaban desde el amanecer hasta la puesta de sol,”⁴¹⁶ y dentro del ingenio “salvo en casos de fuerza mayor, el trabajo sólo se detenía durante las paradas técnicas de los domingos.”⁴¹⁷

A continuación Duque presenta una propuesta de la constancia con que debe repetirse cada uno de los temas contenidos en la doctrina: “Los artículos necesarios con necesidad de medio deben explicarse siempre. La explicación de ellos es corta. Las otras cosas se iran explicando una un dia, otra otro, segun haya lugar o lo pida la necesidad. Todo junto no puede ser, ni conviene [...] como por q. si los cansa lo miraran como tarea, y todo el cuidado será en quando acabará. Por esto es bueno q. todo no pase de media hora, o quando mas de tres quartos de hora.”⁴¹⁸

Resalta así no sólo la insistencia en la constancia de la enseñanza y repetición de los temas, priorizando siempre que el aprendizaje no sea visto como un pesar y un cansancio; sino también como la única forma que estos individuos tienen de alcanzar la salvación, reflejando de nuevo, la preocupación de Duque porque la comprensión se logre de la mejor manera y así lograr ese cometido último y explícito.

Finalmente, la quinta recomendación, que por cierto es la más larga, comienza indicando algo que ya se ha visto en repetidas ocasiones a lo largo de esta tesis, a saber: el catequista debe hacer uso de símiles comunes para explicar las cosas. Para fines de esta investigación, hemos visto que dichos símiles permiten acercarse a lo que era la vida cotidiana de los esclavos convirtiéndose en un valioso dato que, sin querer, nos brinda Nicolás Duque de Estrada. A partir de aquí, el autor se concentra durante largo espacio en

⁴¹⁵ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 67.

⁴¹⁶ Manuel Moreno Fraguas, *El Ingenio. Complejo Económico Social Cubano del Azúcar*, Prólogo de Josep Fontana, Editorial Crítica, 2001, p. 190.

⁴¹⁷ Manuel Moreno, *El Ingenio...*, p. 189.

⁴¹⁸ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 67.

hablar de las relaciones que el capellán debe tener con el mayoral, las cuales consisten a grandes rasgos, en no irrumpir su trabajo, tampoco oponerse al castigo de los esclavos aun cuando sea injusto y no darles la razón si se quejan del mayoral. Si bien hemos hablado de este punto en un apartado anterior, enfatizando no sólo la complicidad de la iglesia con la institución esclavista, sino también en su papel como precursora de una división jerárquica que posicionaba al esclavo en el peldaño más bajo; en este espacio lo retomamos desde otra perspectiva, ya que aunque no posee tanta relación con el método de evangelización, evidencia un posible obstáculo para la misma, es decir, el excesivo trabajo al que los mayorales sometían a los esclavos, el cual disminuía el tiempo sobrante para el adoctrinamiento, restándole además importancia y reflejando de nuevo el poco valor con el que se veía a estos “miserables” considerados únicamente instrumentos de trabajo.

La siguiente sección de la doctrina, destinada también a uso y provecho de los evangelizadores, al igual que en otros pasajes a lo largo de toda la obra, continúa enfatizando en los puntos anteriormente mencionados, algunos sólo recordándolos y otros ahondando en ellos. De estos, podemos resaltar que la evangelización a esclavos tenía no solo la finalidad de adoctrinarlos en materia de la fe cristiana, sino también de enseñarles la lengua española, pues las referencias a este punto son muy reiterativas: “Consideren q la capacidad de los negros (especialmente por la falta de inteligencia de nuestra lengua) es mui corta [deben] hacer q le mira a la boca y con eso pronunciara perfectamente, con tal q se le digan las palabras despacio, y con distinción de las sílabas, como si deletrearán...”⁴¹⁹ Y continúa mas adelante: “No se les ha de dexar con el mal habito de decir separadas las unas de las otras, quando deben no estarlo (defecto considerable en q incurren todos, o casi todos los q enseñan) por que perdiendo el sentido con la separación, nunca entenderán lo q dicen...”⁴²⁰

Ligado a lo anterior, destaca el énfasis en la paciencia, tema que se mencionó de forma breve anteriormente y que en este caso veremos que sirve para equiparar al evangelizador con los apóstoles:

“Conosco q esto necesita de un poquito de paciencia; pero no hai otro modo de conseguir el fin q se pretende, y si hai Caridad habrá paciencia. Y para q ellos tomen la instruccion con gusto es necesario enseñarlos con esta paciencia, con

⁴¹⁹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 73.

⁴²⁰ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 74.

dulzura, no con enojo, y a golpes [...] Acuerdense quando los enseñan q estan haciendo lo q hicieron los Santos Apostoles, y procuren imitarlos en la mansedumbre con q enseñaban la doctrina Christiana, y tendran como ellos, el merito y la recompensa: El esclavo ha de conocer en el buen modo con q se el enseña q esto no es de interes del amo: sino bien del esclavo, y q se le enseña para q sepalo q es preciso para poder ser buen Christiano, servir a Dios y ir al Cielo”⁴²¹

A este respecto, resalta también el horario de enseñanza, pues como ya se vio Duque se muestra empático con el trabajo y las jornadas laborales de los esclavos, proponiendo -entre otras cosas- dejar de lado ciertos temas cuando hay tiempo de zafra y no rebasar la media hora de explicación de la doctrina: “no se ha de escoger para enseñarlos el tpo. de la noche, asi porq. a obscuras no pueden ver el movimiento de los labios, [...] tambien por q rendidos del trabajo de todo el dia, estan en mejor disposicion para dormir, y descansar, que para aprender. Mejor es doctrinar un rato del dia, y bastará un cuarto de hora, o poco mas, por q siendo poco lo q se les enseña, ese tpo. sera bastante para que lo aprendan sin canzarse ni canzarlos.”⁴²²

Finalmente, dentro del método de enseñanza de Nicolás Duque de Estrada resulta útil destacar que a lo largo de su doctrina ofrece diferentes consejos que se pueden dar a los esclavos para que aprovechen y vean de mejor forma su adoctrinamiento, entre los que podemos destacar: poner atención para entender y no solo repetir las palabras, no dormirse o platicar con sus compañeros durante la enseñanza, saber que “esta doctrina no es para trabajo de su amo; sino bueno para ustedes”⁴²³ y por último, apoyarse entre ellos para recordar lo aprendido: “para q se quede en el corazón, y no se pierda lo q se aprendió es bueno fablar unos con los otros aquello mismo q aprendieron.”⁴²⁴ Aunque probablemente esto último era complicado, teniendo en cuenta las amplias jornadas de trabajo a las que estaban sometidos dentro de las cuales no se les permitía hablar.

Como podemos ver, Nicolás Duque de Estrada toma como base el mismo método interrogativo que utiliza Paredes para elaborar su doctrina, el cual tiene su origen en métodos utilizados en la antigüedad que evolucionaron y se adaptaron hasta desembocar en

⁴²¹ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 75.

⁴²² Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 73.

⁴²³ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 104.

⁴²⁴ Duque, *Explicación de la doctrina...*, p. 104.

las doctrinas de evangelización. Sin embargo, a diferencia de Paredes, Duque complementa su trabajo valiéndose en ocasiones de un método expositivo y en otras de ciertos consejos y recomendaciones dirigidas al catequista pero útiles para el catecúmeno. Según nos indica Antonio Santos Morillo estas recomendaciones pudieron haber sido motivadas por la obra de Alonso de Sandoval: “aconseja paciencia y buenas palabras a los catequistas: tanto con los intérpretes como con los catecúmenos. Recomienda pues, decirles pocas cosas, usar palabras sencillas y llanas, repetir cualquier aspecto de la doctrina tantas veces como sea necesario para que la entiendan y adaptar su lengua a la capacidad intelectual de los negros”⁴²⁵

Según lo indica Antonio Santos, Sandoval señala también que uno de los principales impedimentos para el aprendizaje de la doctrina por parte de los esclavos recae en su desconocimiento del idioma: “[hay que tener] firme esperanza de la salud de genta tan tarda en persebir la fe, difícil [por su rudeza y falta de lengua] en recibirla”⁴²⁶ en este sentido, Santos indica que muchos de los consejos presentados por Sandoval están encaminados, desde el punto de vista lingüístico, en facilitar el aprendizaje de una segunda lengua, más que en aprender los contenidos de la doctrina, apuntando por ejemplo a la creación de un ambiente idóneo para crear una “situación comunicativa adecuada, que evite el miedo, la desconfianza o la prisa [...] para que la información fluya sin dificultades”⁴²⁷ idea que es expresada por Alonso de Sandoval de la siguiente forma: “En todo el examen [anterior al catecismo] es menester ir con mucho espacio y paciencia, dándoles tiempo de pensar lo que dizen porque vienen turbados y son de corta capacidad y fácilmente se arrojarán a responder sí o no sin saber lo que dizen.”⁴²⁸

Como como podemos ver, las ideas de Alonso de Sandoval poseen muchas similitudes con lo presentado por Duque, lo que indica no sólo que el segundo conoció y fue influido por el primero, sino también que pese a que el objetivo principal era lograr la evangelización y por lo tanto la salvación de los esclavos, en realidad, la finalidad recaía más en lograr que aprendieran la lengua española de forma correcta, lo cual les sería útil no

⁴²⁵ Antonio Santos Morillo. “La expresión lingüística de los esclavos negros según Alonso de Sandoval” *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid, España, 2012, p. 1090.

⁴²⁶ Antonio Santos, *La expresión lingüística de los esclavos...*, p. 1091.

⁴²⁷ Antonio Santos, *La expresión lingüística de los esclavos...*, p. 1091.

⁴²⁸ Antonio Santos, *La expresión lingüística de los esclavos...*, p. 1091.

solo para comunicarse en la nueva sociedad a la que habían llegado, sino también para acatar órdenes de forma más eficiente.

A modo de conclusión:

De los diferentes métodos que ocuparon las doctrinas para presentar sus contenidos, el interrogativo fue de los más comunes; su origen se puede rastrear desde la Grecia clásica con diferentes cambios y evoluciones hasta el momento de la conquista. Fue de este método del que se valió Ignacio Paredes para crear su *Catecismo Mexicano*, si bien se basó en él siguiendo a su modelo Gerónimo de Ripalda, en general notamos que el método interrogativo era bastante utilizado en la época, tanto que posiblemente pudo haber sido utilizarlo aun sin la guía de Ripalda. Pese a lo usual de este método, el mismo podía tener variaciones de una doctrina a otra; vemos por ejemplo que mientras las respuestas de la doctrina de Paredes parecen ser más sucintas o tajantes, había otras doctrinas que empleaban la interrogación como un verdadero diálogo entre individuos, el cual podría hacer que el aprendizaje fuera más ameno y sencillo.

Por otra parte, aunque las doctrinas se basaban en la interrogación para enseñar, algunas proponían otros métodos que podían llevarse a cabo en la cotidianeidad y que también ayudaban al aprendizaje de lo contenido en los catecismos. Sin embargo, el *Catecismo Mexicano* no es ejemplo de ello, éste únicamente se limitó a presentar las preguntas y respuestas de la doctrina, sin incluir alguna otra propuesta o recomendación para la enseñanza. A pesar de eso, es posible concluir que la principal finalidad de todas estas doctrinas, incluida la de Paredes, era únicamente lograr que los individuos recordaran su contenido casi de memoria, sin detenerse a reflexionar o interiorizarlo. En ese sentido y teniendo en cuenta factores como la diferencia de lenguas, la distancia a la que vivía el catecúmeno o la ausencia de una autoridad eclesiástica que los apoyara, es posible que la enseñanza de la doctrina basada únicamente en los contenidos del catecismo no diera como resultado una evangelización exitosa, prestándose así a confusiones o “sincretismos.”

Por su parte, la “Doctrina para negros” posee grandes diferencias frente a la obra de Paredes. Al igual que este último, Duque toma como base una serie de preguntas y respuestas siguiendo el método interrogativo, sin embargo, más adelante presenta diferentes consejos acerca de cómo hacer uso no sólo de ese cuestionario, sino de la doctrina en

general. En ese sentido, resulta un trabajo mucho más cuidadoso que además tomaba en cuenta las condiciones, limitaciones y horarios de los esclavos, el cual si bien estaba encaminado en la evangelización, revela que uno de sus principales objetivos era enseñarles la lengua española a través de la doctrina. Al mismo tiempo, todos estos consejos que aluden a un método de enseñanza, reflejan de nuevo la percepción que se tenía de los esclavos, pues pese a considerar que eran capaces de entender, se les seguía viendo como a niños a los que se les debía enseñar y “acostumbrar” con calma y paciencia.

Teniendo todo esto en cuenta, destaca en la obra de Duque, a diferencia de la de Paredes, el papel fundamental del evangelizador, el cual debía poseer ciertas características, natas o adquiridas, para cumplir con la importante misión de evangelizar a los esclavos. Es posible que todos estos elementos y consejos presentados por Duque tengan su origen en la obra de Alonso de Sandoval, la cual muestra también que este método tenía principalmente la finalidad de enseñar una nueva lengua al aprendiz.

Si bien, tanto la doctrina de Paredes como la de Duque presentan de forma explícita el objetivo de evangelizar, vemos que tal vez, en función de los métodos que presentan las doctrinas, en ninguno de los casos se cumplía esa finalidad de forma íntegra; pues mientras el primero sólo buscaba que el catecúmeno memorizara, el segundo mostraba mayor interés en que aprendieran la lengua española. En ambos casos se consideraba que poseer estos conocimientos aunque fuera de forma incompleta podía otorgar al catecúmeno la posibilidad de salvación.

CONCLUSIONES

Las doctrinas y catecismos fueron tal vez una de las herramientas más útiles y difundidas durante el periodo colonial como apoyo para las labores de evangelización, pues las mismas podían ser utilizadas tanto por el catequista como por el catecúmeno, en el caso de los nahuas, y de ahí la importancia que tenía el correcto contenido de las mismas.

De acuerdo con lo anterior, al realizar un análisis de las doctrinas podemos encontrar útil información acerca de las diferencias sociales y culturales que se concebían en el catecúmeno, evidenciando la condición “miserable” que se le atribuía. En el caso de las doctrinas de Ignacio Paredes y Nicolás Duque de Estrada, en ambas se observa una construcción de un catecúmeno, visible a través de varios elementos, ya sea en la forma en que se presentan las explicaciones, cuya profundidad o ligereza responde directamente al grado de entendimiento que se supone que el catecúmeno posee, o bien en la forma en que se le habla al mismo, en la que haciendo uso de expresiones como: “que como clarissima luz alumbrá, y dá entendimiento á los más pequeños” o bien “[para no dar gusto a nuestros enemigos debemos] como muchacho chiquito, llorar, oyr misa...” se evidencia una condición subalterna y por lo tanto inferior en el catecúmeno, la cual responde en gran medida a la idea de “miserable” que predominaba en la época y funge además como importante justificación de la empresa colonizadora.

Las ideas anteriores, se condesaron en la sociedad colonial a través de la formación de jerarquías que indicaban no sólo el lugar que cada individuo debía ocupar dentro de la misma, sino también las funciones que el mismo desempeñaría de acuerdo a su jerarquía correspondiente. Cabe mencionar además, que dichas diferenciaciones sociales se daban en función de las creencias religiosas y por ello, su enseñanza dependía también de la evangelización y por ende, se puede apreciar también a través del texto de las doctrinas. Así, en el contenido de las doctrinas podemos observar claramente cómo se enseñaba al catecúmeno no sólo a aceptar el lugar que por mandato divino le correspondía ocupar dentro de la sociedad colonial en la que se le estaba insertando, sino también a realizar todas las labores propias de ese lugar de buena manera, usando como móvil a la idea de la salvación, la cual, fue otra importante justificación del proceso colonizador y fungió también como uno de los elementos más significativos para ejercer control y corrección sobre ese mismo catecúmeno.

Con base en esta caracterización que inferiorizaba a indígenas y esclavos, la misma religión cristiana que aprendían les otorgó elementos de los que podían apropiarse y que les permitirían crear una nueva identidad cristiana, la cual los haría sentir parte de esa nueva sociedad, pero a la vez inferiores dentro de ella, asegurando sus características de subalternos e inferiores y con ello manteniendo el control sobre ellos. Estos elementos, por supuesto también se pueden apreciar dentro del contenido de las doctrinas de evangelización, siendo en este caso, la señal de la cruz y el bautismo los más importantes, pues se encargaban de corregir y eliminar las identidades de origen que estos individuos poseían buscando sustituirlas con esa nueva identidad cristiana.

Así, al menos en estas doctrinas, se observa una profunda caracterización de subalternidad dada al catecúmeno, la cual corresponde perfectamente con la idea del “miserable” que predominó en la época y que tenía sus orígenes en la Antigüedad. No obstante, pese a que tanto esclavos como indígenas eran concebidos como “miserables” y de acuerdo a ello se les otorgaba un espacio dentro de la sociedad y con ello el rol que dentro de ella deberían jugar, también se concebían diferencias entre ellos, evidenciando entonces que pese a ambos ser “miserables”, no eran exactamente iguales. Dichas diferencias se observan por un lado en la forma en que se reconocen características inherentes a sus culturas de origen, tales como elementos propios del lenguaje que revelan una cosmovisión específica, o bien a través de la forma y métodos que se propusieron para enseñarles la doctrina.

Así, dado que las creencias religiosas tuvieron una importante función en la caracterización de “miserable” otorgada a estos individuos contribuyendo con ello a su inferiorización socio-cultural, fueron también las encargadas de ejercer control y poder sobre ellos, el cual se manifiesta, al menos dentro de las doctrinas, principalmente en la creencia en la salvación y con ello en la idea del infierno y por lo tanto en la importancia del sacramento de la penitencia.

La salvación de las almas de estos “miserables” fue el móvil explícito que motivó las empresas de conquista y colonización a América, al menos desde el punto de vista religioso. Así, a través de la evangelización, se buscó atemorizarlos a través de la idea de los tormentos del infierno, buscando que hicieran todo lo posible para evitar caer en dicho averno; no obstante, en realidad era ésta una forma de mantener el control sobre ellos

reforzando entonces las diferencias jerárquicas que existían en la sociedad colonial. Por si esto fuera poco, el mencionado sacramento de la penitencia ayudaba a fortalecer este control, pues a través de él, -y de la amenaza constante de caer en el infierno si éste no se ejercía- era posible conocer todo tipo de actividades, creencias y pensamientos que sostenía el catecúmeno, ejerciendo entonces no sólo un control físico, sino también psicológico y emocional sobre ellos; a la vez que permitía evaluar el grado de adoctrinamiento de los mismos.

La evangelización llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XVIII a indígenas y esclavos, a través de doctrinas y catecismos, tenía como finalidad explícita otorgarles el conocimiento de Dios y el cristianismo para con ello buscar la salvación de sus almas; pero en el trasfondo, se buscaba también ejercer control y poder sobre ellos, dado a través de una caracterización de “miserables” que los inferiorizaba y subordinaba frente al hombre europeo. Dicha caracterización tenía sus bases en la misma religión cristiana, y de ahí la importancia de la evangelización, ya que a través de ella no sólo conocían a Dios, sino que también aprendían que él mismo los había creado para servir a los europeos.

Con esta investigación, hemos intentado abrir una nueva vía para los estudios de evangelización en América, nos hemos adentrado al tardío siglo XVIII comprobando que los procesos de evangelización seguían tan vigentes en este momento como en los inicios del siglo XVI, asimismo hemos incursionado en el adoctrinamiento a esclavos bozales, demostrando que, pese a no haber sido un proceso tan estudiado, tuvo una gran importancia en la inserción de estos individuos dentro de la sociedad colonial. Esperamos que este trabajo sea sólo el inicio de una serie de estudios que nos ayuden a resolver más incógnitas en torno a la evangelización en el siglo XVIII entre indígenas y esclavos africanos en diferentes espacios de América.

BIBLIOGRAFÍA

Doctrinas y catecismos de evangelización

- Anunciación, Domingo de la, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo: sacada en lengua castellana y mexicana*, México, 1565, Imprenta de Pedro de Ocharte. 84fj.
- Anunciación, Juan de la, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, Imprenta de Pedro Balli. México, 1575, 286p. ils.
- Cruz, Juan de la, *Doctrina christiana en la Lengua Guasteca con la lengua castellana, La guasteca correspondiente a cada palabra: de guasteco: Segun que se pudo tolerar en la frasis; de la lengua guasteca: compuesta por industria de un fraile de la orden del glorioso Sanct Agustin: Obispo y doctor de la sancta iglesia*, México, 1571, Imprenta de Pedro de Ocharte, 48Fj.
- Duque de Estrada, Nicolás, *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, ed. Javier Laviña, Barcelona, Sendai ediciones, 1989, 128p.
- Feria, Pedro de, *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, Imprenta de Pedro de Ocharte, México, 1567, 116fj.
- Paredes, Ignacio, *Catecismo Mexicano que contiene toda la Doctrina Christiana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, 142p., ils.
- Ripalda, Gerónimo de, *Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, México, Imprenta del Nuevo Rezado, 1754, 168p.
<https://archive.org/details/catecismoyexposi00ripa/page/n5> (consulta: 28 de julio de 2021)
- Ripalda, Hieronymo de, *Doctrina Christiana, con una exposición breve*, Burgos, Imprenta de Philippe de Iunta, 1591.
- Roldán, Bartolomé, *Cartilla y doctrina cristiana, breve y compendiosa, para enseñar los niños, y ciertas preguntas tocantes a la dicha doctrina, por manera de diálogo*, Imprenta de Pedro de Ocharte, México, 1580, s.p., ils.

S.A. *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, México, 1550, Imprenta de Juan Pablos, ejemplar perteneciente a la Benson Latin American Collection, XLVFj.

Sánchez, Juan M. *Doctrina cristiana del P. Jerónimo de Ripalda é intento bibliográfico de la misma. Años 1591-1900*, Madrid, Imprenta Alemana, 1909, 110p. https://archive.org/details/doctrinacristian00ripa_0/page/n5/mode/2up (consulta: 28 de julio de 2021)

Zumárraga, Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México, 1544, Imprenta de Juan Pablos, 168p.

Otras fuentes primarias

Astete, Gaspar de, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, (Edición digital en línea) https://mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_astete.htm (consulta: 28 de julio de 2021)

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Vigésimocuarta edición, México, Porrúa, 2013, p. 257, ils., y mapas. (Colección “Sepan cuantos...”)

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1941, 2 tomos.

Molina, Alonso de, *Confesionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, México, Impreso en casa de Pedro Balli, 1578.

Motolinia, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Novena Edición, México, Porrúa, 2014, 354p. (Colección “Sepan cuantos...”)

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892, Obra digitalizada por Unidixital en la Biblioteca América de la Universidad de Santiago de Compostela. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/1b8b1fa4-b981-4eff-8e8e-29bba72dbdc8_46.html#I_31 (Consulta: 27 de julio de 2021)

Sandoval, Alonso de, *De Instauranda Æthiopum salute*, Madrid, 1647, 2 tomos.

Señeri, Pablo, *El infierno abierto para que le halle el christiano cerrado. Dispuesto en varias consideraciones de sus penas distribuidas por los siete días de la semana.* Traducido de italiano en Español por un Zeloso del bien de las Almas, Valencia, 1701, 151p.

Referencias bibliográficas

Alcántara Rojas, Berenice, “El canto-baile nahua del siglo XVI: Espacio de evangelización y subversión”, en Andrés Ciudad Ruiz (coord.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2010, p. 386.

Alcántara Rojas, Berenice y Adán Cabrera Vázquez, “Nuestra madre mexicana.” La Virgen de Guadalupe en un sermón en náhuatl del siglo XVIII”, en Gisela von Wobeser, María F. Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 99-111.

Burkhart, Louise, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona, 1989, 242 p., ils. y mapas.

Chinchilla Pawling, Perla, *El sermón de misión y su tipología. Antología de sermones en español, náhuatl e italiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, 278p., ils. y mapas.

Christensen, Mark Z., *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. California, Stanford University, 2013, 318 p., ils., mapas y cuadros.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España, (1555-1771)*, (formato digital), México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

De la Torre, Ernesto, “Época colonial. Siglos XVI y XVII” en Miguel León-Portilla (editor) *Historia Documental de México I*, 4ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 455-644.

- Dehouve, Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, trad. de Josefina Anaya, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010, 379 p., ils.
- Díaz Hernández, Magdalena, “La identidad de los esclavos negros como miserables en Nueva España: Discursos y acciones (Siglos XVI-XVIII),” en Aurelia Martín Casares (coord.), *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Granada, Universidad de Granada., 2014, p. 41-57.
- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España con el contexto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Traducción de Victoria G. de Vela, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA, 1990, 151 p.
- Flores Ramos, Alicia, “Nota a la *Explicación a la doctrina cristiana*,” en Jorge Fernández Era (coord.), *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, Cuba, Biblioteca Nacional José Martí, 2006, s/p.
- García Mazo, Santiago José, *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, ó, Explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda*, 8ª ed., París, Librería de A. Bouret y Morel, 1847, 416p.
<https://archive.org/details/elcatecismodelad00garc/page/n5/mode/2up>
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989, 247 p.
- Gutiérrez Azopardo, Ildelfonso, “La Iglesia y los negros”, en Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XVI-XIX*, Madrid, España, Biblioteca de Autores Cristianos, v. I, 1992, p. 321-337.
- Gutiérrez, Alberto, “La evangelización de los esclavos negros en Latinoamérica” en Enrique de la Lama Cereceda (coord.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 2001, p. 603-614.
- Leiva, Edelberto y Eduardo Torres Cuevas, “Presencia y Ausencia de la Compañía de Jesús en Cuba” en José Andrés-Gallego (coord.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2011, 245p.

- Lipski, John, *A History of Afro-Hispanic Language. Five centuries, five continents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, cuadros, 363p.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Traducción de Roberto Ramón Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p., ils., mapas y cuadros. (Colección Historia)
- Martiarena, Oscar, *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999. 240p.
- Marzal, Manuel M., “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*”, en Sandra Negro Tua y Manuel M. Marzal (coord.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuíticas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 19-41.
- Moreno Fragnals, Manuel, *El Ingenio. Complejo Económico Social Cubano del Azúcar*, Prólogo de Josep Fontana, Editorial Crítica, 2001, 582p., ils, gráficas y cuadros.
- Ngou-Mve, Nicolás, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, trad. por INNOLIBER XXI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, 197p., mapas, gráficas y cuadros.
- Resines Llorente, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 volúmenes, Castilla y León, Junta de Castilla y León, Consejería de cultura y turismo, 1992, 2 tomos.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed. traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 439 p., ils. y mapas.
- Rodríguez León, Mario A., “La invasión y la evangelización en América Latina, siglo XVI” en Enrique Dussel (coord.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995, p. 77-94.
- Rubial García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, ils. y mapas, 63 p.
- _____, *La Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, ils. y mapas, p. 40-41.

-
- _____, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 513p., ils. (Colección Historia)
- Rubial, Antonio y Patricia Escandón, “La crónica de los colegios franciscanos de *propaganda fide*” en Juan A. Ortega y Rosa Camelo (coord.), *Historiografía mexicana, Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1017-1028.
- Sáez, José Luis, *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: una historia de tres siglos*, Santo Domingo, República Dominicana, Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 1994, 621 p.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México 1999, 665p. ils y mapas.
- Tardieu, Jean-Pierre, *L'Église et les Noirs au Pérou XVIe et XVIIe siècles*, 2 tomos, París, Université de la Réunion, Éditions L'Harmattan, 1993, 1035 p.
- Torres-Cuevas, Eduardo y Oscar Loyola Vega, *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la nación*, 2ª ed., Pueblo y Educación, La Habana, 2002, 370p. ils., y mapas.
- Velázquez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 592p., ils., mapas y cuadros.
- Villavicencio, Abraham, “Suplicios eternos: *El infierno abierto al cristiano de Pablo Señeri*” en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez, (coord.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina [siglos XVI-XVIII]*, España, Edicions Bellaterra, 2011, p. 185-209.
- Vila Vilar, Enriqueta, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano” en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coord.), *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, España, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, p. 189-206.
- Von Wobeser, Gisela, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, 121 p., ils.

Zambrano, Francisco, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Tomo XVI, Ciudad de México, Editorial Tradición, 1977, 704p. <https://archive.org/details/diccionariobiobi16zamb> (consulta: 18 de abril de 2022).

Referencias hemerográficas

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*, n. 46, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 89-158.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, “Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en María del Pilar Martínez y Francisco Javier Cervantes (coords.), *Expresiones y estrategias. La iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 295-334, ils. y mapas (Serie Historia Novohispana).

Bolívar, Natalia, “El legado africano en Cuba” en *Papers, Revista de sociología*, v. 52, España, Universidad Autónoma de Barcelona, p. 155-166.

Burkhart, Louise, “The “Little Doctrine” and Indigenous Catechesis in New Spain” en *Hispanic American Historical Review*, 2014, p. 167-206, ils.

Castañeda Delgado, Paulino, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, Sevilla, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. 245-385.

Castro Gutiérrez, Felipe, “Los indios y el Imperio. Pactos, conflictos y rupturas en las transiciones del siglo XVIII”, en Bernard Lavallé (dir.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019, pp. 7-22, <https://books.openedition.org/cvz/7089> (consulta: 18 de abril de 2022).

Cunill, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América Colonial siglo XVI”, *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, año 8, n. 9, 2011, pp. 229-248.

_____, “L’Indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’empire hispanique”, *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, Belin, n. 64-2, avril-juin 2017, <https://www.cairn.info/revue-d->

- [histoire-moderne-et-contemporaine-2017-2-page-21.htm](#) (consulta: 23 de abril de 2022).
- Dehouve, Danièle, “Un diálogo de sordos: Los *coloquios* de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 33, 2002, p. 185-216.
- Díaz Hernández, Magdalena, “Esclavos y la imagen de la justicia paternalista del rey y del virrey en el Veracruz colonial” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (sitio web), Mondes Américains, 2015, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68121> (consulta: 26 de julio de 2021).
- Estenssoro, Juan Carlos, “El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, Institut Français d’Études Andines, v. 30, n.3, diciembre 2001, pp. 455-474, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12630304> (consulta: 25 de marzo de 2022).
- Faubell, Vicente, “Ripalda, Jerónimo De: Doctrina Christiana, con una exposición breve. Compuesta por el Maestro de la Compañía de Jesús, Burgos, por Felipe de Junta, 1591» en revista *Historia de la Educación*, España, Universidad de Salamanca, v. 13, 1994, p.640-642, <https://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/10154/10567> (consulta: 28 de julio de 2021).
- Glenn, Swiadon, “Los Villancicos de negro: breve introducción al género” en *Dimensión Antropológica*, v. 14, septiembre-diciembre, 1998, pp. 133-147.
- Gruzinski, Serge, “La ”segunda aculturación”: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800),” *Estudios De Historia Novohispana*, v. 8, n. 008, 1985, DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24486922E.1985.008.3288](https://doi.org/10.22201/IIH.24486922E.1985.008.3288) (consulta: 26 de julio de 2021)
- Guerrero Mosquera, Andrea “Los jesuitas en Cartagena de Indias y la evangelización de africanos. Una aproximación” en *Montalbán: Revista de Humanidades y Educación*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, n. 52, 2018, p. 4-27.
- _____, “Alonso de Sandoval: un tratadista de Cartagena de indias” en Cuaderno de bitácora *El Caribe: Epicentro de la América Bicentenario III*, Fundación Carolina Colombia, 2012, p. 14-22.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso, “Los franciscanos y los negros en el S. XVII” en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVII)*, Madrid, Editorial DEIMOS, 1989, p.593-619.

_____, *Las cofradías de negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII*, (sitio web) Convenio de Información y Documentación sobre África, Universidad Complutense de Madrid, 2008, <http://www.africafundacion.org/?article2293> (consulta: 26 de julio de 2021).

Macías Rodríguez, Claudia, “Las misiones franciscanas del siglo XVIII: presencia en la cultura colonial mexicana”, en revista *Sincronía*, n. 49, Universidad de Seul, 2008. <http://sincronia.cucsh.udg.mx/maciaswinter08.html> (consulta: 27 de julio de 2021)

Martínez González, Roberto, “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones” en *Anales de Antropología*, v.40-II, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 117-151.

Masferrer León, Cristina Verónica, “*Por las ánimas de negros bozales*. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)” en revista *Cuicuilco*, núm. 51, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 83-103.

Owensby, Brian, “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglos XVIII”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, v. 61, n. 1, julio 2011, pp. 59-106.

Piqueras, José Antonio, "Guerras atlánticas, hacienda y plantación. El despegue azucarero de Cuba, 1760-1820", en Jorge Gelman, Enrique Llopis y Carlos Marichal (coords.), *Iberoamérica y España antes de las independencias, 1700-1820. Crecimiento, reformas y crisis*, México, Instituto Mora, El Colegio de México, 2017, p. 225-263.

Resines Llorente, Luis, “Un catecismo para esclavos” en *Revista Estudio Agustiniano* n. 35, v. XXXV, Valladolid, Estudio Agustiniano, 2000, p. 291-356.

_____, “El *Catecismo breve* que Bartolomé Castaño nunca escribió” en *Revista Estudio Agustiniano*, n.51, Valladolid, Estudio Agustiniano, 2016, p. 631-655.

_____,”Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda (II)”,
Estudio Agustiniano, v. 16, n. 2, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1981, pp. 241-297.

Riveros Bonilla, Martha y Duarte Acero, Jorge, “El uso de los catecismos en la enseñanza de la religión católica en el período neogranadino y de los Estados Unidos de Colombia. 1831-1886” en Revista *Historia de la Educación Latinoamericana*, n.16, Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2011, p. 119-150.

Rosas Navarro, Ruth Magali, “Los negros esclavos: adoctrinamiento y prácticas de hechicería, brujería y superstición” en revista *Allpanchis*, Arequipa, Universidad Católica San Pablo, n. 72, 2008, p. 97-135.

Santos Morillo, Antonio, “La expresión lingüística de los esclavos negros según Alonso de Sandoval” *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, noviembre 2012, p. 1086-1093.

Tanck de Estrada, Dorothy, “Castellanización, política y escuelas de indio en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. 38, n.4, abril-junio 1989, pp. 701-742.

Tardieu, Jean-Pierre, “Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay” en *Anuario de estudios americanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 62, n.1, 2005, <https://doi.org/10.3989/aeamer.2005.v62.i1.71> (consulta: 27 de julio de 2021).

Vargas Arana, Paola, “Pedro Claver y la labor de evangelización en cartagena de indias (siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el nuevo mundo” en *Revista de História*, Universidade de São Paulo, n. 55, 2006, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022045004> (consulta: 26 de julio de 2021).

Tesis, tesinas y trabajos de grado

Álvarez Fierro, Jozet Alfredo, “La cofradía de la Coronación de Cristo Nuestro Señor y San Benito de Palermo en la Ciudad de México durante el siglo XVII”, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 125 p.

- Díaz Hernández, Magdalena, “Salvajes, pobres y miserables en Veracruz (1787-1825). Desde la intendencia hasta la independencia: ¿camino hacia la ciudadanía?”, Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, 317p., mapas.
- González, Mónica Viviana, “Alonso de Sandoval, S.J. y la esclavitud: Análisis de su obra De Instauranda Aethiopia Salute”, Tesis de Magíster, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2015, 173 p.
- Guerrero Mosquera, Andrea, “De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)”, Tesis para optar por el grado de doctora en humanidades, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, 404p., ils., mapas y gráficas.
- Pineda Alillo, Julieta, “El vivir cristianamente: Adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572,1767”, tesis para optar por el grado de doctora en Historia, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos, 2020, 396p. ils., mapas, gráficas y cuadros.
- _____, “Esclavos de origen africano en las haciendas jesuitas del Colegio de Tepetzotlán y de la Hacienda de Xochimancas del Colegio de San Pedro y San Pablo, Siglo XVII”, Tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 179 p.
- Roselló Soberón, Estela, “La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo”, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 111 p.
- Sell, Barry David, “Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications”, Tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía de la Historia, Los Ángeles, Universidad de California, 1993, 776p.

Recursos en línea:

- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española* [sitio web] <http://dle.rae.es/>
- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Tomo 1, 1726, [sitio web] <http://web.frl.es/DA.html>
- Diccionario etimológico castellano en línea*, [sitio web] <http://etimologias.dechile.net/>