

ERÁXAMAKUA  
LA UTOPIÍA DE MATORINO GILBERTI

Premios INAH

ERÁXAMAKUA  
LA UTOPIÍA DE MATORINO GILBERTI

Moisés Franco Mendoza

Premios INAH



El Colegio de Michoacán

972.3701

FRA-e

Franco Mendoza, Moisés, autor

Eráxamakua : la utopía de Maturino Gilberti / Moisés Franco Mendoza . -- Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán, ©2015

458 páginas ; 28 cm. -- (Colección Investigaciones)

ISBN 978-607-9470-29-6

1. Gilberti, Maturino, Fray, 1498-1585
2. Purépecha -- Lenguas
3. Literatura Religiosa
4. Michoacán -- Vida Social y Costumbres

Ilustración de portada: *Mujer p'urhépecha en oración*, noviembre de 2015. Fotografía Andrea González Oregel.

© D. R. El Colegio de Michoacán, A. C., 2015  
Centro Público de Investigación  
Conacyt  
Martínez de Navarrete 505  
Las Fuentes  
59699 Zamora, Michoacán  
publica@colmich.edu.mx

**ISBN 978-607-9470-29-6**

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in México*

## ÍNDICE

PRÓLOGO	13
AGRADECIMIENTOS	17
INTRODUCCIÓN	19
¿P'URHÉPECHA O TARASCO?	19
¿POR QUÉ GILBERTI USA LA DENOMINACIÓN “LENGUA DE MICHOACÁN”?	22
GILBERTI Y SUS CONTEMPORÁNEOS	24
MOTIVACIONES	26
CUATRO APARTADOS	27
JUSTIFICACIÓN DE LA DIVISIÓN	30
MIS CONTRIBUCIONES	31
CAPÍTULO PRIMERO	
LA RELIGIÓN PREHISPÁNICA DE LOS P'URHÉPECHA	37
LA LENGUA DE MICHOACÁN	40
LAS FIESTAS EN LA <i>RELACIÓN DE MICHOACÁN</i>	43
FUENTES	45
<i>Los Diccionarios</i>	45
<i>Fuente preponderante: Relación de Michoacán</i>	46
La religión prehispánica	47
<i>Tercera fuente: El contraste de religiones</i>	58
Los evangelizadores frente a la antigua religión	58
Conceptos filosóficos y teológicos escolásticos en lengua de Michoacán	59
La religión desplazada	69
CREENCIAS COMUNES	80
CAMBIO DE SÍMBOLOS	82
DE LA MANIFESTACIÓN PLURAL DE LA DIVINIDAD AL MONOTEÍSMO	83
EPÍLOGO	86

## CAPÍTULO SEGUNDO

LA UTOPIA DE MATURINO GILBERTI	91
LOS PRESAGIOS DEL CAMBIO RELIGIOSO	93
GILBERTI ENTRE LOS P'URHÉPECHA	95
LA PRODUCCIÓN LITERARIA DE GILBERTI EN LA LENGUA DE MICHOACÁN	96
EL PROYECTO EDUCATIVO	105
GILBERTI Y LOS DICCIONARIOS	108
NATURALEZA DEL <i>DIALOGO</i>	109
LA CONCIENCIA DE PECADO	111
TRATADOS DEL <i>DIALOGO</i>	112
<i>La Fe</i>	114
<i>La Esperanza</i>	118
<i>La Caridad</i>	119
<i>Otros tratados</i>	120
EL DIÁLOGO COMO MÉTODO	120
LAS FUENTES DEL <i>DIALOGO</i>	128
<i>La Biblia</i>	128
Libros de la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento	128
<i>Los santos padres</i>	129
<i>Mimíjjecha (filósofos)</i>	130
LA TRADUCCIÓN DE LAS FUENTES	130
EL <i>CORPUS</i> DE LOS TEXTOS BÍBLICOS	131
EL VALOR DE LA TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS BÍBLICOS	132
¿TRADUCCIÓN Y EXÉGESIS?	138
¿DÓNDE UBICAR EL <i>DIALOGO</i> ?	139
EPÍLOGO	140

## CAPÍTULO TERCERO

GILBERTI Y LOS RECURSOS DE LA LENGUA P'URHÉPECHA	145
LA TRADICIÓN DE LA PALABRA	146
<i>Vandaqua eni</i>	146
<i>De la tradición oral a la escritura</i>	150
<i>El alfabeto y Gilberti</i>	152
<i>Las obras de Gilberti</i>	153
<i>Diversidad étnica y lingüística</i>	153
<i>Enlace de conocimientos</i>	158
<i>Transliteración</i>	159
EL <i>DIALOGO</i> Y SUS TEXTOS	162
<i>Los problemas de traducción</i>	164
<i>Los antecedentes de Gilberti en el bien hablar</i>	170

LOS RECURSOS DE LA LENGUA Y EL <i>DIALOGO</i>	170
<i>Análisis de los textos</i>	170
Elementos gramaticales	170
Elementos sintácticos	177
Particularidades léxicas	184
AMBÓMANDÁRAKUA. FIGURAS LITERARIAS EN EL <i>DIALOGO</i>	190
<i>Mójtatándarakua (tropos). Entre éstos tenemos la metáfora</i>	190
K'uaniéntsikua nocatero [o] Erápangárikua. Metáfora	190
Minda. Similitud	194
<i>Tzándajtsitáarakua. Figuras de pensamiento</i>	196
Ekuáekuátakata. Paralelo	196
Terókutanskua nocatero [o] Erángarhikua. Comparación o imagen	196
Ekuápakukua. Doblamiento del verbo	199
P'irhíp'irhítakua. Muestra polifacética, ampliación	200
Kurhámarhikua. Interrogación	203
Kurhámarhimókurhikua. Sujeción	203
<i>Ambándamondáarakua. Figuras de dicción</i>	205
Arhíndamakua. Epítome	205
Ótamakua. Elipsis	205
Kutúkutúkata. Conjunción	206
<i>Kéritamándarakua. Figuras patéticas</i>	207
EL <i>DIALOGO</i> Y LOS GÉNEROS LITERARIOS	210
<i>Erátzintsikua. Reflexión profunda</i>	211
<i>Jurhéndpikua. Didáctico (las exhortaciones y los exempla, ejemplos)</i>	214
<i>Arhíjtsipikua. Oratoria</i>	220
<i>Tzitzímukua. Destellos líricos</i>	220
<i>Tip'ékata. Entretejido o mixto</i>	221
ESTRATEGIAS DISCUSIVAS	221
EL ESTILO LITERARIO DE GILBERTI	223
<i>Tétek'as. Concisión</i>	223
<i>Atziérakua. Énfasis</i>	225
<i>Kuat'ápiti uandákua. Coloquial</i>	227
<i>Kuatzápiti uandákua. La expresión profunda</i>	233
<i>Ireti uandari. Expresión popular</i>	237
FORMAS ORNAMENTADAS. PREOCUPACIÓN POR EL BIEN HABLAR	237
<i>Tzitzímukua</i>	239
<i>Expresión malsonante</i>	242
<i>Los literatos ocultos</i>	243

## CAPÍTULO CUARTO

VASCO DE QUIROGA ATACA A MATURINO GILBERTI	247
EL CONFLICTO MATURINO GILBERTI-VASCO DE QUIROGA	248
LAS FUENTES DEL PROCESO	249
EL BAGAJE CULTURAL DE MATURINO GILBERTI	250
<i>Las órdenes mendicantes</i>	250
<i>La preparación cultural de los mendicantes</i>	252
<i>Los franciscanos</i>	254
<i>Los Hermanos Menores en España</i>	255
<i>La cristianización del Nuevo Mundo</i>	255
<i>Los mendicantes y sus privilegios en Nueva España</i>	257
<i>El breve Exponi nobis fecisti, también conocido como la bula Omnimoda</i>	258
<i>Llamado al rey y al papa</i>	260
<i>Reversiones y revocación</i>	261
LOS ACTORES DEL CONFLICTO GILBERTI-QUIROGA	262
<i>Gilberti</i>	263
El ideal de la educación de los Hermanos Menores	263
Gilberti en la Nueva España	266
<i>Principales sucesos relacionados con Gilberti</i>	268
<i>Vasco de Quiroga</i>	275
<i>Dos clérigos de Vasco de Quiroga</i>	277
Diego Pérez Gordillo Negrón	277
Francisco de la Cerda	280
<i>Limitaciones a los indios</i>	282
EL <i>DIALOGO</i> CUESTIONADO	282
<i>La reacción de Quiroga</i>	283
<i>¿Era el ataque al Dialogo una reacción contra los privilegios de los frailes?</i>	284
<i>El Catecismo de Jaen (España)</i>	285
<i>Contenidos del Catecismo y del Dialogo</i>	288
LA <i>LITIS</i> DEL JUICIO SE CENTRA EN EL CUESTIONAMIENTO DE SIETE AFIRMACIONES	
EXPUESTAS EN EL <i>DIALOGO</i>	289
<i>El Tribunal del Santo Oficio en México</i>	290
La Inquisición española	293
De la Península a la Nueva España	294
Representantes de la primera etapa	294
Segunda etapa del Tribunal en México	295
De los delitos que conocía el Tribunal de la Inquisición	296
Penas a los reos	297
Procedimiento en Nueva España	298
El juicio contra Gilberti. Etapas del proceso	299
Panorama general del conflicto	301
Desarrollo de las tres fases del conflicto	303

¿EL ENFRENTAMIENTO GILBERTI-QUIROGA ENCUBRÍA EL CONFLICTO QUIROGA-MONTÚFAR?	325
<i>Comparecencia de Gilberti ante la Inquisición</i>	326
<i>Diversas pruebas</i>	327
<i>Sobre las afirmaciones controvertidas. Confesión de Gilberti. Dictamen teológico de las proposiciones</i>	328
Primera proposición. La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre	330
Segunda proposición. A las obras de los pecadores llama buenas obras	334
Tercera proposición. Acerca de la fe. Dios quiere dar salud a cuerpo y alma	337
Cuarta proposición. Acerca de la adoración de las imágenes	340
<i>Razones para impedir la divulgación del Dialogo</i>	347
¿Qué es un texto malsonante?	348
¿Dónde estaba la malsonancia?	352
<i>Análisis de las versiones al español de la proposición cuestionada</i>	352
Quinta proposición. Si nosotros no nos perdonamos torna Dios a quitarnos el perdón que nos tenía dado de nuestros pecados	357
Sexta proposición. Acerca del bautismo	360
Séptima proposición. No desmayes de vivir solamente en la santa fe católica	362
¿Hubo valoración de las pruebas?	367
<i>Tercera etapa del proceso. Declaración final de la autoridad</i>	367
Suspensión del proceso	369
Problemas de traducción	372
El valor del <i>Dialogo</i>	373
Recapitulaciones	373
La aportación de Gilberti	375
CONCLUSIONES	377
LA ANTIGUA RELIGIÓN Y LA CRISTIANA	378
MATURINO GILBERTI Y SUS LOGROS	380
EL CONFLICTO GILBERTI-QUIROGA	382
APÉNDICES	
Documento 1. Inconformidad del provincial de los agustinos fray Agustín de Coruña ante el virrey y petición de su intervención	387
Documento 2. Consulta del Tribunal de la Inquisición de México al Consejo de la Inquisición de España, pidiendo qué hacer con los ejemplares del <i>Dialogo</i> de Gilberti y con otros textos escritos en lengua de indios	390
Documento 3. Bula del papa Inocencio VIII [Summis desiderantes affectibus, nombramiento de Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger como inquisidores]	392
Documento 4. Proceso contra Juan Ortiz ante el Tribunal de la Inquisición [Selección de los principales textos del expediente. (1572)]	395



GLOSARIO DE VOCES P'URHÉPECHA	423
BIBLIOGRAFÍA	427
ÍNDICE ONOMÁSTICO	447
ÍNDICE TOPONÍMICO	453

Premios INAH

## PRÓLOGO

Bien se percataron varios frailes cronistas e historiadores del siglo XVI acerca de la importancia cultural que a sus ojos tenía el antiguo reino de Michoacán. Tanto es así que algunos, como fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* llegara a afirmar que la importancia de la nación p'urhépecha era comparable a la de los mexicas, es decir a la de quienes habían gobernado en gran parte de Mesoamérica.

El presente libro, que es la tesis enriquecida que presentó Moisés Franco Mendoza para la obtención del doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México, versa precisamente sobre un capítulo que fue clave en la historia michoacana a raíz de la entrada de los españoles en tierras michoacanas.

En esta obra ocupa lugar prominente fray Maturino Gilberti, franciscano de origen francés que pasó buena parte de su vida en varios lugares de Michoacán, en particular en la región de Tzintzuntzan. Si bien no ha sido la intención del autor ofrecer precisamente una biografía de Maturino sí nos proporciona amplia información, críticamente valorada, acerca de lo que fue su actuación y las varias obras que escribió, así como sobre el muy serio conflicto que tuvo nada menos que con don Vasco de Quiroga. En suma, ilumina lo que fue el gran legado cultural de este fraile.

No sabemos por qué y cómo Maturino Gilberti, oriundo de Poitiers, Francia —el doctor Franco en esto, siguiendo al doctor Benedict Warren expresa que fue en Poitiers el lugar de nacimiento—, se decidió a embarcarse con rumbo a La Nueva España. Pero sí conocemos no poco acerca de su personalidad y bagaje intelectual como lo hace ver en este libro.

Para situar debidamente las aportaciones de Gilberti, el doctor Moisés Franco inicia su libro con una relativamente amplia exposición de lo más sobresaliente en la religión prehispánica de los p'urhépechas. Esta sola parte del libro es ya en sí misma de muy grande interés. Complemento de la misma es lo que enseguida expone acerca de “la religión que llegó”. Tema que enmarca bajo el rubro de “la utopía de fray Maturino Gilberti”.

Vino él a Nueva España en 1542 en compañía de otros franciscanos. Trasladado muy pronto a Michoacán, llegó a aprender en forma admirable la lengua de la región. Esto le iba a permitir que, en menos de quince años actuara como lingüista espontáneo hasta poder

entregar a la imprenta un arte o gramática y un vocabulario de la que se llamaba la lengua de Michoacán. Cabe notar que el arte o gramática de Gilberti, aparecido en México en 1558, fue la primerísima gramática del Nuevo Mundo que se difundió ya en letra impresa.

Esto, como lo hace resaltar el autor del libro, es prueba evidente de que las obras que más tarde preparó el mismo Gilberti en lengua p'urhépecha, si bien las dio a revisar a algunos sabios indígenas, fueron redactadas en forma correcta en la correspondiente lengua indígena. El propio autor de esta obra, conocedor asimismo de la lengua p'urhépecha, muestra a lo largo de su obra y sobre todo al ocuparse del célebre *Diálogo de Doctrina Christiana en lengua de Michoacán*, la propiedad lingüística con que fue concebido y redactado.

De la captación lingüística del p'urhépecha alcanzada por fray Maturino.

Con acierto expresa nuestro autor que si el 15 de junio de 1559 marca “el inicio de la existencia material del *Diálogo de Doctrina Christiana*” en el mismo año se puede decir que terminó su existencia. Ello se debió a una decisión de la autoridad eclesiástica. Esta dio así entrada al grave conflicto que tuvo que afrontar Gilberti ante la actitud de don Vasco de Quiroga asesorado por dos de sus clérigos que examinaron dicha obra y creyeron encontrar en ella proposiciones malsonantes y rayanas en herejía. De ese duro cuestionamiento, que sin duda afligió a Gilberti, trata ampliamente el presente libro. Pone él al descubierto antagonismos eclesiásticos entre los clérigos regulares, encabezados por los religiosos franciscanos, representados por fray Maturino Gilberti. Tal género de enfrentamiento es analizado matizadamente en este libro que, si por una parte enmarca un capítulo en la temprana historia de Michoacán después de la Conquista, por otra ilumina ese género de enfrentamientos. Las páginas que a esto dedica Franco Mendoza son en verdad elocuentes.

Entre otras cosas, además de las sutiles argumentaciones relacionadas con lo expresado acerca de la Santísima Trinidad, cita el parecer del gran filósofo y teólogo, fray Alonso de la Veracruz, fraile agustino que se hallaba entonces en Pátzcuaro. Conocedor también de la lengua p'urhépecha, mostró él que todo el alegato se había iniciado por una mala comprensión de los clérigos de don Vasco que malinterpretaron a Gilberti.

El doctor Franco, conocedor profundo de la lengua p'urhépecha que aprendió desde niño, sigue de cerca el debate y además da entrada a una serie de análisis filológico-lingüísticos de enorme interés. Esto lo liga con lo expuesto antes sobre “Gilberti y los recursos de la lengua p'urhépecha”.

Gilberti no cayó ciertamente en las proposiciones que sus censores le achacaron. Su *Diálogo* y las otras aportaciones que hizo en p'urhépecha constituyen ejemplar logro sólo comparable a lo que en otro contexto –el del mundo náhuatl– realizaban varones como fray Alonso de Molina y fray Juan Bautista de Viseo.

Un glosario de voces p'urhépechas y varios apéndices complementan la obra. Enmarcada esta aportación como parte del proyecto de publicación de las obras de Maturino Gilberti, concebido y desarrollado por el Colegio de Michoacán en la ciudad de Zamora, anticipa lo que habrá de ser la publicación completa de todo lo que habrá de comprender el proyecto.

PRÓLOGO

Por ello, desde el ángulo de mi interés profesional en el estudio de las lenguas indígenas de Mesoamérica doy la bienvenida más grande a este libro que habrá de interesar a muchos.

Miguel León-Portilla  
Investigador emérito de la UNAM  
y miembro de El Colegio Nacional

Premios INAH



## AGRADECIMIENTOS

En el trayecto de elaboración y maduración del presente trabajo recibí la valiosa colaboración de amigos y colegas, a quienes no sólo por elemental justicia agradezco sus aportaciones, sino porque en todo momento me mostraron profundo interés para acompañarme en esta labor. La investigación proviene de la realizada para obtener el doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Al doctor Miguel León-Portilla, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien tuvo la amabilidad de aceptar la dirección y consecuentemente guiar la investigación, no escatimando su tiempo para leer los avances que le iba presentando y proporcionándome constantemente sus orientaciones para llevar a cabo por los mejores rumbos mi exploración. Al doctor J. Benedict Warren, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, por su gentil, oportuna y amigable colaboración en todo lo relacionado con las obras de Maturino Gilberti. Al doctor Agustín Jacinto Zavala, del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, por sus observaciones, comentarios y continua asistencia en el análisis de la obra que finalmente culmina con los resultados que se publican. Tanto el doctor Warren como el doctor Jacinto aceptaron amigablemente responsabilizarse durante mis estudios de grado como tutores, al lado de mi director, el doctor León-Portilla. A los lectores de este trabajo: doctora Elsa Cecilia Frost (†) de la Universidad Nacional Autónoma de México; doctor Roberto Jaramillo Escutia, en aquel entonces rector de la Universidad Pontificia de México; doctor Francisco Morales del Instituto Franciscano y doctora María del Carmen León Cázares de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A los doctores Carlos Herrejón Peredo y Rafael Diego Fernández Sotelo quienes fungieron como presidentes de El Colegio de Michoacán durante el tiempo que estuvo en proceso la obtención de mi doctorado, por su impulso y su apoyo. Y en los mismos términos, a los doctores Herón Pérez Martínez, Álvaro Ochoa Serrano y Rosa Lucas González, coordinadores en sus respectivos periodos del Centro de Estudios de las Tradiciones de la institución mencionada, en el que estoy colaborando.

A los que contribuyeron leyendo los avances de mi trabajo enriqueciéndolo con sus observaciones y comentarios: doctor Genaro Zalpa, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y doctor Raúl Duarte, en aquel tiempo rector del Seminario Mayor de Zamora, Michoacán. A los compañeros Eloy Gómez Bravo (†) por su asistencia en los textos latinos, a Agustín Jacinto Zavala y Pedro Márquez Joaquín, quienes constantemente fueron mis interlocutores en pláticas informales a la hora del café y, finalmente, a los demás colegas del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán.

Premios INAH

## INTRODUCCIÓN

El título *Eráxamakua* de este libro significa en la lengua de Michoacán, ver la lejanía y vislumbrar el futuro. Supone en la persona, estar ubicado en un punto fijo que le permite ver hacia atrás y también hacia el frente. Simbólicamente sería conocer el pasado y desde el presente impulsarse al futuro. El subtítulo revela el intento de fray Maturino Gilberti de ofrecer sus enseñanzas a los indígenas en la propia lengua sin conseguirlo, quedando sólo como un sueño, como una utopía.

El fraile de la orden franciscana, que atrae la atención del presente trabajo, contempló la realidad indígena de Michoacán en su pasado y en el siglo xvi imaginó lo que sería el futuro de los nativos con nuevas creencias.

La conquista militar de Michoacán inicia formalmente con la entrada de Cristóbal de Olid a Tzintzuntzan en el año de 1522. Después de los milites arribaron también los frailes. Fueron los franciscanos quienes inicialmente llegaron a las tierras ya invadidas por los extranjeros para emprender la conversión, que se conoce como la conquista espiritual de los pobladores del territorio michoacano. Entre los frailes de san Francisco llegó Maturino Gilberti, cuya personalidad y una de sus obras, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, serán el objeto de análisis en la presente investigación.

El fraile, de origen francés, llegó a Nueva España en 1542 y es probable que de inmediato se trasladara de Veracruz a Michoacán, donde desarrolló su labor de evangelización hasta su muerte, acaecida en 1585. Sin duda que fue el escritor más prolífico del siglo xvi en la producción de obras en lengua de Michoacán y sobre su personalidad y su actividad iré exponiendo los datos conforme se desarrolle este estudio.

### ¿P'URHÉPECHA O TARASCO?

Antes de seguir con la exposición voy a hacer un paréntesis con el fin de justificar por qué en el transcurso de mi trabajo he preferido usar el vocablo *p'urhépecha*, y no la voz “tarasco” —que es el término tradicional y comúnmente aceptado, mas no por los nativos—, para referirme tanto



a la lengua que Maturino Gilberti denomina “lengua de Michoacán”, como a los antiguos pobladores del territorio michoacano y a sus descendientes, y, finalmente, a su cultura.

Hay polémica acerca de cómo nombrar a los antiguos pobladores de Michoacán y sus descendientes y, naturalmente, lo que se relaciona con ellos, como la lengua, su tradición, sus costumbres y, en general, su cultura. Existen dos corrientes entre los estudiosos de lo michoacano que se desdoblán, más o menos de la siguiente manera.

En la primera están los que sostienen que el nombre gentilicio debe ser *tarasco(s)*, porque hay una base documental histórica que así lo confirma. Estos documentos relativos a Michoacán son: la *Relación de Michoacán*,<sup>1</sup> la *Relación de Pátzcuaro*,<sup>2</sup> la *Relación de Cuiseo de la Laguna*<sup>3</sup> y una descripción de Bernardino de Sahagún en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*.<sup>4</sup> Según la primera de las *Relaciones*, algunos michoacanos en los días de la conquista española daban mujeres a los soldados y por ello los consideraban sus yernos, en su lengua les decían “tarascue”. Los españoles, en correspondencia, los denominaron “tarascos”, pero no sólo a sus suegros, sino que extendieron el nombre a todos los pobladores del territorio michoacano. Y de ahí hasta la posteridad parece que serán “tarascos”. También argumentan que a manera de prescripción adquisitiva, este nombre ya ganó terreno por el solo transcurso del tiempo para quedarse, pues desde el siglo XVI —a pesar de que a partir de mediados del siglo XX empezó a controvertirse el nombre— hasta la fecha ha perdurado y aún le queda larga vida. Y la tercera razón es porque entre los estudiosos de lo michoacano —nacionales o extranjeros—, el nombre “tarasco” ha sido aceptado y reconocido, por consiguiente, ha echado raíces que no conviene arrancar, por haberse

1. Jerónimo de Alcalá, 2000, p. 660. “Y los españoles, antes que se fuesen, llevaron dos indias consigo que le pidieron al *cazonçi*, de sus parientas, y por el camino juntábanse con ellas y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, *tarascue*, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezárosles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles *tarascue*, llamáronlos *tarascos*, el cual nombre tienen agora y las mujeres *tarascas*.” En lo sucesivo referiré esta obra como *Relación de Michoacán* y corresponden a esta edición las referencias que se dan. En las notas, la obra se abrevia con la sigla: *RM*.
2. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 74, 1987 p. 198 [Relación de Pátzcuaro] “13 ¶ La lengua que hablan los naturales desta dicha ciudad es [la] que llaman *tarasca*, común a toda la provincia: es clara y fácil, y que, en alguna manera, se llega a la *latina*. Llámase *tarasca*, porque los naturales tienen este nombre de *tarascos* desde que EL MARQUÉS vino a esta tierra, a causa de que los españoles, pidiéndole mujeres, los caciques y los principales les daban sus hijas propias y los llamaban *TARASCUE*, que quiere decir ‘suegros’ o ‘yernos’. Y, como usaban tanto deste vocablo, los españoles e indios mexicanos los comenzaron a llamar *tarascos*. Y ésta es la verdadera y cierta razón por que se llaman así, aunque algunos digan otra cosa” [8 de abril de 1581]
3. *Ibidem*: 81-82 [Relación de Cuiseo de La Laguna] “13 ¶ En cuanto al capítulo trece: La lengua destes naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban *PUREPECHA*, que es como si dijésemos ‘lengua de hombres trabajadores’. Y este nombre se les daba, a causa de que su rey, ordinariamente, los llevaba cargados a las guerras, y los hallaba más fuertes, así para esto como para sus sementeras. Este nombre que ahora se les da de *tarascos*, dicen los naturales que se lo pusieron los españoles que los conquistaron, en una refriega que tuvieron con ellos sobre el pueblo de *Tsintsonsa*, por razón [de] que dieron a un indio dar voces, llamándole, ‘*TARASCO, TARASCO*’ que en su lengua quiere decir ‘¡ah, suegro! ¡ah suegro!’ Y, así, los españoles les llamaron, de ahí en adelante, indios *tarascos*: mas, en efecto, ellos, en su gentilidad, se llamaban *purepechas*” [Entre el 28 de agosto de 1579 y 1 de septiembre del mismo año]
4. Fray Bernardino de Sahagún, 2003. En el Lib. 10, Cap. 29, p. 866 dice: “Su dios que tenían se llamava *Taras*, del cual, tomando su nombre los michoagues, también se dizen tarascos. Y este *Taras* en la lengua mexicana se dize *Mixcóatl*, que era dios de los chichimecas, ante el cual sacrificavan culebras, aves, conejos, y no los hombres, aunque fuesen cautivos, porque se servía de ellos como esclavos”.

internacionalizado. Algunos más conciliadores proponen que lo “moderno” (sin definir este concepto) es p'urhépecha, y lo anterior es tarasco.

A la segunda corriente pertenecen los que sostienen la postura contraria a la anterior y también se basan en otro documento (pequeño por cierto, porque el tamaño no es de la talla de la *Relación de Michoacán*), histórico también y llamado *Relación de Cuiseo de La Laguna*. En éste se informa que su lengua y su gente se llamaban *purépechas*, en la gentilidad, es decir, antes de la llegada de los españoles a Michoacán. La información se obtuvo en agosto de 1579 con la participación de ancianos nonagenarios y algunos aún de más edad, quienes en ese momento conocían las cosas antiguas relativas a la organización y el gobierno de su pueblo. Por alguna razón los de la corriente contraria no consideran suficiente este documento y lo desestiman para negarle el valor comprobatorio de que *purépecha* era el antiguo nombre de los pobladores de Michoacán.

Replican algunos contra los segundos, apoyándose en la *Relación de Tiripitio*,<sup>5</sup> que la lengua se llamaba “lengua de Tzintzuntzan” porque el *irecha* (jefe supremo al que los españoles identificaron como el rey) tenía su cabecera en Tzintzuntzan. Al respecto, habría que tomar en cuenta que cuando llegaron los invasores a Michoacán, el *irecha* que gobernaba “la provincia de Michoacán”, nombre que impusieron los españoles para referirse al territorio de Michoacán, ciertamente tenía su asiento en Tzintzuntzan. Sin embargo, los antecesores del último *irecha*, según la *Relación de Michoacán*, procedían de los linajes chichimecas que arribaron a la región lacustre de Pátzcuaro, cuando ya estaba poblada por otras etnias. Existía una cultura sedentaria anterior y los pobladores ya hablaban una lengua propia que luego adoptaron o la reaprendieron los chichimecas. Por consiguiente, los chichimecas no inventaron la lengua cuyo nombre se discute, ni tampoco era la lengua exclusiva de Tzintzuntzan porque la que se hablaba ahí, y naturalmente la que hablaría el *irecha*, era la misma que se hablaba en la “provincia” como lengua franca.

Fray Juan Baptista de Lagunas refiriéndose a la lengua, al parecer no hace distinción entre lengua Michuacana, lengua de Mechuacan y *Cintzuntzanapu vandaqua*.<sup>6</sup>

Los sostenedores de la corriente pro “tarasco” argumentan que el término *purépecha* es degradante y ofensivo, porque implica un escaño en la clase social que estaría en el último peldaño, en el más bajo. El significado del vocablo es el equivalente al de *macegual* (náhuatl), de *macehualli*, villano, plebeyo. En tal virtud, es preferible conservar el gentilicio de *tarasco* porque históricamente tiene fundamento. En la actualidad no sería sostenible esa posición porque se cuenta con más elementos para argumentar que el vocablo *purépecha* tiene semánticamente más acepciones y que *macegual* es sólo una de ellas.

5. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, op. cit.: 340. “La lengua que hablan estos naturales se llama, en su vulgar, *Tzintzuntza nabu vandaqua*; nosotros la llamamos lengua *tarasca*. Llamábanle los naturales *Tzintzuntza nauo vandaqua*, porque su rey de *Mechoacan* tenía su asiento y cabecera en un pueblo desta provincia, que se dice *Tzintzontza*.” [La expresión: *Tzintzontza nabu vandaqua*, actualmente la diríamos de esta manera: *Tzintzuntzanapu vandaqua*, es decir, la lengua que se habla en Tzintzuntzan.]
6. Fray Juan Baptista de Lagunas, *Arte y diccionario con otras obras, en lengua Michuacana*, 1983. El título de la obra lleva el nombre de Lengua Michuacana, y en el tercer libro lo reitera: “Instrucción para poderse bien confessar en la lengua de Mechuacan”, p. 405 fol. 1; en cambio, en la “Tabla” p. 512, la denomina *Cintzuntzanapu vandaqua*.

¿Qué dice Gilberti al respecto? Nada explícito ni concreto. Sin embargo, hace dos distinciones en la práctica: cuando se refiere en sus obras a la lengua, la denomina “Lengua de Michoacán”; en cambio, cuando se refiere a la población de Michoacán, en general, usa el término *purépecha*. El significado de la palabra corresponde al de los vocablos españoles: gente, multitud, pueblo, población, habitantes, personas, nosotros, gente de aquí. Esto se confirma una y otra vez en los textos del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*.<sup>7</sup> Esta obra se compone de varias secciones y, en la primera, la voz *purépecha* viene registrada 73 veces con las siguientes variantes: una vez, *purepechaeca*, *purepechaehanga*, *purepechaeni*, *purepechaesirahanga*, *purepechany*, *purepehcha*. Dos veces *purepechahco*, dos veces *purepechax* y 22 veces *purepechaeni*. Lo anterior hace un total de 105 menciones. Este número puede aumentar si se incluyen las veces que el vocablo es utilizado en las otras secciones del *Dialogo*, como son los sermones y otros temas.

Hay otra denominación de origen náhuatl, *michoaque*, que se emplea para designar a la gente de Michoacán, cuyo uso es menos generalizado. Suele nombrarse a los michoacanos de esta manera para contraponerlos a los mexicas.

#### ¿POR QUÉ GILBERTI USA LA DENOMINACIÓN “LENGUA DE MICHOACÁN”?

Se proponen dos hipótesis al respecto. Cuando los españoles se apoderaron del territorio michoacano, su capital, según la *Relación de Michoacán*, llevaba el nombre de Michoacán (lugar de pescadores o que tiene pescados) y también el de Huitzitzillan (lugar de colibríes); Lagunas le da el nombre de Vitzitzilin,<sup>8</sup> posiblemente porque así escuchaba que le decían los hablantes. Esas denominaciones pertenecen a la lengua náhuatl. Al lado de ellas existe otra denominación que procede de la lengua del lugar y en ella se nombraba, como hasta hoy en día, Tzintzuntzan, es decir, lugar de colibríes. En la actualidad, algunos hablantes de la región le dan el nombre de Tziúntzan, en lugar de Tzintzuntzan, pero mantienen el mismo significado.

Es probable que Gilberti, siguiendo el criterio de los europeos, tomara el nombre de la capital por el todo. En ese contexto se tendría como primera hipótesis que el nombre “lengua de Michoacán” se sustenta por el lugar, es decir, porque era la que se hablaba en la capital de la *iréchequa*, denominada indistintamente: Michoacán, Huitzitzillan o Tzintzuntzan;<sup>9</sup> consecuentemente, por extensión, tomando la parte por el todo, se aplicaba a todo el territorio. Para

7. Fray Maturino Gilberti, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, 1559. En lo sucesivo citaré esta obra como *Dialogo*, sin acento como en el original, y los folios de los textos corresponden al mismo. Después del número de folio se proporciona el número de la columna (1 o 2) así como el del renglón en el que se ubica el texto.

8. Fray Juan Baptista de Lagunas, 1983: 46, fol. 117.

9. *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán, 1579-1581*, 1985, p. 180. En esta obra se refiere que en Tiripitío, “La lengua que hablan estos naturales se llama, en su bulgar, tzintzuntzanave vandaua, nosotros le llamamos lengua tarasca. Llamavanle los naturales *tzintzuntzanave vandaua* porque su rrey de *Mechoacan* tenia su asiento y cabecera en un pueblo de esta provincia que se dize *Tzintzontza*”.

los europeos era común en aquella época usar esta forma de identificación, como se confirma en el caso de los evangelizadores que escriben en lengua náhuatl a la que denominan “lengua mexicana” haciendo referencia a la lengua del lugar.

La segunda hipótesis sería una variante de la anterior, es decir, la lengua se hablaba en la capital de la *iréchequa* porque era la misma que se hablaba en la mayoría de los pueblos del territorio michoacano, como lengua franca frente a las lenguas locales o regionales que eran varias: nahua, matlalcinca, teco, chichimeca y otras.<sup>10</sup>

Para Gilberti, la denominación resultaba acertada porque, en efecto, la lengua se hablaba en la capital y en la mayoría de los pueblos que formaban la *iréchequa*, esto es, en el territorio gobernado por el *irecha* o *cazonci*. Las *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581* confirman el uso generalizado de la lengua al señalar que en la mayoría de los pueblos se hablaba la lengua tarasca, o la lengua de Michoacán, aunque a la vez informan que también se hablaban otras lenguas en la *iréchequa*.

Los descendientes de los antiguos michoacanos afirman llamarse *p'urhépecha* desde tiempos inmemoriales. Sostienen una oposición cada vez más fuerte, a partir de mediados del siglo pasado, a la designación *tarascos*; la razón también es histórica, pero no documental, sino transmitida por vía oral a lo largo de los siglos. Esta tradición no se ha perdido porque ha estado bien arraigada y se manifiesta en el hecho de nombrarse a sí mismos *p'urhépecha*. Usan los términos –escritos indistintamente– *puré* o *p'urhé* (singular), *purécha* o *p'urhécha* (plural) y *purépecha* o *p'urhépecha*. Este último vocablo es el más usual tanto para el singular como para el plural; su significado general es: gente, gentes, “somos gente”, pueblo y multitud. Cuando las personas quieren definir una identidad particular de pertenencia, complementan el término *p'urhépecha* con el nombre del pueblo de donde son originarios, por ejemplo, *p'urhé* o *p'urhépecha P'ámatacuaru ireti* o *P'ámatacuaru anapu*, que significa: gente o habitante de Pamatácuaro. Es probable que esa tradición de identificación venga desde los antiguos pobladores del territorio que los nahuas designaban Michoacán y que desde entonces se ha considerado suficiente designarse *p'urhépecha* y sólo para mayor detalle se complementa con el nombre del pueblo del que la persona procede, como en los casos de: *p'urhépecha Cherán anapu* o *ireti*, *p'urhépecha Carapan ireti* o *anapu*, etcétera. La *Relación de Michoacán*, a mi parecer, confirma esta tradición cuando usa la expresión: *Zacapu hireti*, que significa: habitante o poblador de Zacapu, en la que se queda sobrentendida el vocablo *p'urhépecha*.

Cabe señalar que, cada vez más, se reivindica el nombre *p'urhépecha* y se rechaza, por consiguiente, el de *tarasco*. Se reacciona con molestia ante las personas que desde el exterior de las comunidades emplean este apelativo; más aún, los descendientes actuales lo consideran ofensivo.

10. *RM*: 524-525, 582, hace referencia de la existencia de grupos étnicos: nabatlato de Copúan y los otomíes de Taximaroa, vétamaecha, chontales y los de Tuspa, Tamaçula y Capotlan, y, por supuesto, de los linajes chichimecas; Delfina E. López Sarrelangue, 1965: 30, señala que: “En los límites de con Guerrero vivían los *cuiltecas*; en el interior del mismo *cuiltecas* y *chontales*; en torno del lago residían los *nabuatlatos* (tribus de habla nahua); al occidente, los *tecos* (o sea, *toltecos*, del mismo idioma); pequeños grupos de otomíes al sur y al este, y en el centro, los matlaltzincas que allí eran llamados ‘pirindas’”.

Con los antecedentes expuestos, puedo responder a la pregunta formulada inicialmente: “¿p’urhépecha o tarasco?” He optado por usar aquí tanto “lengua de Michoacán”, “lengua p’urhépecha”, indistintamente, como referentes de la misma realidad y prescindo, por ende, de el de “lengua tarasca”. Retomo el primer nombre porque es el que le asigna Gilberti a la lengua que se hablaba en el territorio gobernado por el *irecha*. Y utilizo el segundo porque era “la lengua del pueblo”, la que se hablaba en todo el territorio llamado Michoacán, como lengua franca. El vocablo “tarasco” surge como apodo a partir de la conquista, ya que antes, la gente y su lengua se designaban como *purépecha*. La *Relación de Cuiseo de la Laguna*, en mi opinión, solamente confirma la tradición ya existente que perdura hasta la actualidad, no se crea la designación a partir de ese documento.

Como no se trata de hacer un estudio exhaustivo sobre estos asuntos, considero suficiente lo expuesto y concluyo el paréntesis para retomar el tema general de la introducción.<sup>11</sup>

#### GILBERTI Y SUS CONTEMPORÁNEOS

Gilberti sostuvo controversias con las autoridades, en particular con las eclesiásticas de Michoacán, pues al parecer no simpatizaba con ellas porque era de origen francés y por su audacia. No obstante, las zozobras no le impidieron continuar con su labor productiva y, cabe destacar, descuella su pluma en el *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*, no sólo por ser la obra más extensa sino porque ahí concentra su esfuerzo para desarrollar de forma eficaz los aspectos: doctrinal, expresivo y, tal vez, lingüístico de sus textos. Se publicó en la imprenta de Juan Pablos en la ciudad de México en el año de 1559 y muy pronto ocasionó problemas.

El contenido del *Dialogo* (título que abrevio en lo sucesivo y sin acento gráfico para respetar el original) es doctrinal, principalmente. El autor implanta su doctrina en una estructura tripodal formada por las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad y, en ellas va exponiendo los diversos tratados de la doctrina cristiana: los artículos de fe, los mandamientos, los sacramentos, los pecados capitales y todo lo que se considera necesario para el conocimiento del cristiano. Del vasto campo del *Dialogo* sólo tocaré las partes que sean pertinentes para el desarrollo de este trabajo.

Me interesa acercarme a la persona del fraile Maturino Gilberti y a su obra principal, el *Dialogo*, que para abordarlo puede ser considerado como un tratado doctrinal o catecismo largo, según algunos estudiosos de los instrumentos doctrinales del siglo XVI. El autor se destaca en esta obra en tres aspectos, como traductor, porque trasvasa la cultura religiosa judeo-cristiana a los nativos de Michoacán; pero también como mediador entre la cultura europea y la indígena porque por medio de la lengua de Michoacán comunica la nueva religión y la

11. Para mayor información sobre el tema, consultar Pedro Márquez Joaquín 2007. También se plantea el debate en Rodrigo Martínez Baracs 2005b, pp. 63-84.

presenta como la única verdadera, frente a la antigua religión, y desde luego se proyecta también como educador, porque su plan doctrinal se encamina a profundizar en el conocimiento evangélico para que los nuevos cristianos ajusten a él su vida cotidiana y la entiendan en la propia lengua. Estos aspectos se desarrollarán de manera amplia en el capitulado. El fraile es, por consiguiente, traductor de culturas y por ende, traductor de lenguas también. El papel que desempeña el fraile en este campo justifica suficientemente su estudio al que me aboco.

El *Dialogo* se caracteriza, al margen de su contenido, por estar escrito en la lengua de Michoacán; en una mínima parte se incorporan también expresiones en latín y en castellano; las primeras corresponden a pequeños textos de la Biblia y a las referencias de los santos padres, las segundas, a subtítulos y breves explicaciones ubicadas al margen de los textos de la obra. Sin embargo, el *Dialogo* puede considerarse obra michoacana o p'urhépecha, por lo que a lengua se refiere. Su contenido, es obvio, procede de otra cultura no indígena y, por ser religiosa principalmente, tiene sus antecedentes en la cultura religiosa judeocristiana, impregnada del pensamiento medieval europeo y con una estructura que remite a la filosofía y a la teología escolástica.

El *Dialogo* apareció en 1559, como ya se dijo, y en el mismo año, el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, se inconformó contra su autor y su obra, cuyo resultado fue la incautación de los ejemplares por los representantes de la Inquisición en México. Finalmente, se impidió su circulación y su difusión y en algún lugar se depositaron los libros. Debieron pasar más de cuatro siglos para que la obra volviera a ser examinada, pero ya fuera de los tribunales, esta vez en un escenario académico, en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, ubicado en la ciudad de Zamora, Michoacán, México. La obra no llegó de improviso.

El doctor J. Benedict Warren, que ha dedicado muchos años al estudio de la cultura de los antiguos michoacanos y a la búsqueda de material acerca de la materia, encontró en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island, Estados Unidos de Norteamérica, varias obras de Maturino Gilberti, entre ellas un ejemplar del *Dialogo*. Obtuvo sendas copias microfilmadas, de las cuales, la que corresponde al *Dialogo* ha servido principalmente para este trabajo. Warren propuso la traducción y el estudio de las obras a personas que en la década de los ochenta del siglo pasado se dedicaban al estudio de la cultura p'urhépecha en Michoacán. El grupo estaba encabezado por el sacerdote Agustín García (†), quien también tenía otros materiales que estaba analizando. Dado que el trabajo requería dedicación, tiempo y financiamiento, pero sobre todo un equipo de personas que de lleno se abocaran a las obras, no fue posible contar con ellas y se guardaron otra vez.

Posteriormente se vio la conveniencia de que el material gilbertiano se trabajara en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. Esta institución respaldó la iniciativa y poco a poco se formó el equipo de trabajo requerido. En un inicio, Agustín Jacinto Zavala trabajó solo, después se incorporó Moisés Franco Mendoza, luego Rosa Lucas y Cristina Monzón, también se integraron al grupo Pedro Márquez Joaquín y Néstor Dimas

Huacuz. Desde entonces, J. Benedict Warren ha fungido como responsable de las ediciones y Agustín Jacinto Zavala como coordinador. En el plan de trabajo se establecieron tres etapas. La primera, para la transcripción de las obras con el fin de facilitar la lectura al lector interesado, ya que el autor publicó algunas en el siglo XVI con tipografía de la época y otras las dejó manuscritas; naturalmente, estas últimas quedaron inéditas. Una vez que se tengan las transcripciones se publicarán las obras. En la segunda fase se realizará la traducción de cada obra al español y, finalmente, corresponderá en la tercera etapa hacer los estudios de cada una de ellas desde las perspectivas que ofrecen, diversas por cierto: lingüístico, filológico, literario y en cuanto al contenido. Conforme al programa propuesto, la mayor parte de las obras que forman el *corpus gilbertiano* apenas va en la primera etapa y, obviamente, un buen trecho de camino falta por andar.

Mi acercamiento a la obra escrita de Gilberti ha sido a través del *Dialogo* que inició por el año de 1994 y desde entonces no ha dejado de sorprenderme cada vez más. El tiempo ha sido largo y el proceso lento para entender apenas a Gilberti. Aunque elaboró el *Vocabulario en lengua de Mechoacan*, muchas palabras no son del todo iguales a las que actualmente utilizamos los hablantes de la lengua, la diferencia puede tener varias causas, entre ellas, el transcurso del tiempo que la explica parcialmente. A esto hay que agregar que el autor, al escribir las palabras, las construye o las separa en la forma acostumbrada en el siglo XVI que, en la actualidad, parece arbitraria muchas veces. Esta separación dificulta en ocasiones la comprensión del contenido, porque en la reconstrucción, el texto puede tener uno o más sentidos. Habrá que tomar esto muy en cuenta a la hora de traducir el aspecto formal de las palabras con el fin de guardar fidelidad al texto.

## MOTIVACIONES

Mi interés por el estudio particular de esta obra obedece a varios objetivos: recuperar el *Dialogo* tal como es. Conocer el ambiente religioso de los pobladores de Michoacán del siglo XVI. Entender el vocabulario de la lengua de Michoacán que servía como lengua franca de aquel territorio. Analizar la forma de expresión de esa lengua. Encontrar, en lo posible, a través del estilo del autor, la manera de hablar de los expertos en aquella lengua, entre los que se contaban los antiguos sacerdotes denominados *petámutiecha*, es decir, los del oficio de la palabra. Semblantear, asimismo, si existen razones que ubiquen a Gilberti como el fundador de la literatura p'urhépecha escrita con el alfabeto latino. Finalmente, entender la persecución que padeció el fraile por causa del *Dialogo*. Estos temas se desarrollarán en los respectivos capítulos.

En las transcripciones de los textos del *Dialogo* que ofrezco en este trabajo como modelos de algún recurso literario o como explicación de algún argumento, he respetado la ortografía y la separación de las palabras dejándolas como las anotó su autor.

Es pertinente señalar que el texto general de la obra se divide en dos columnas en cada folio y la columna, a su vez, se compone de 56 renglones. La línea no siempre termina con una palabra completa, ya que muchas veces se divide y continúa en el renglón siguiente. Cuando esto ocurre, a veces, la división se indica con un guión o doble guión (– =), otras veces no hay ningún signo. Para advertir al lector la terminación de un renglón he usado el signo / (diagonal). Si después de la diagonal hay un espacio, es porque la palabra está dividida sin ningún guión, ejemplo: *am/ beri*; en caso contrario, si no hay espacio, es porque la división de la palabra está marcada con un guión o un doble guión. Ejemplo: *am-beri* o *am=beri*, en este caso he puesto la diagonal juntando las dos partes de la palabra y eliminado el guión. Ejemplo: *am/beri*.

Cuando las palabras en la lengua de Michoacán se refieren a los nombres de las manifestaciones de la divinidad de los indígenas, a los de sus fiestas y lugares o porque se quiere llamar la atención sobre ciertas palabras o parte de ellas, como sus terminaciones, las he resaltado con letra cursiva. También he marcado algunas expresiones con letra cursiva por considerarlas importantes.

El *Dialogo* en el contexto cultural es un trabajo de mediación religiosa entre dos culturas diferentes. Es claro que esta labor requería conocimientos tanto de la cultura de origen como los de la cultura receptora. Ciertamente el autor conocía la cultura religiosa de donde procedía, pero no la que enfrentaba, la de los habitantes de Michoacán. Se vio obligado por esta circunstancia a conocer y a entender esta última, ya para interpretarla, ya para comunicar eficazmente las creencias cristianas que desconocían los nativos. Tanto para él como para los evangelizadores responsables de Michoacán, fue paso obligado transitar por el campo de la cultura y de la lengua del lugar. Y aunque el propósito de los frailes estaba definido de antemano –sustituir la antigua religión de los nativos por la cristiana–, no por ello el cambio religioso sería fácil, pues la comunicación era necesaria y se daría solamente conociendo la lengua de los indios, que Gilberti tuvo que asumir.

La aventura de la mediación y de la traducción no estuvo exenta de dificultades, pues a escasos meses de haber aparecido el *Dialogo* se alzaron voces de prominentes hombres contra él y su autor. Los adversarios lograron detener la circulación de la obra y el fraile, aunque libró una larga batalla ante las autoridades de la Inquisición, no la pudo rescatar ni difundir libremente.

#### CUATRO APARTADOS

Mi trabajo acerca del *Dialogo* lo he dividido en cuatro capítulos en los que los temas son diversos; sin embargo, se resalta en el conjunto como objetivo de estudio, el papel de mediador y traductor que desempeñó su autor para comunicar la doctrina cristiana en la lengua de Michoacán y que sobresalió, no sólo en el ámbito religioso y lingüístico, sino en el de las



culturas también, dando proyección a su obra. En el primer tramo planteo la religión de los antiguos pobladores de Michoacán, intentando reconstruirla e interpretarla. En él indico cuáles fueron, a mi parecer, sus características y cuáles los nombres de las manifestaciones de la divinidad. Asimismo, explico cómo eran sus ritos y cuántas fiestas celebraban y, a la vez, interpreto cómo era la interacción de la divinidad con los humanos y su correspondencia. Las fuentes para esta reconstrucción han sido fundamentalmente dos: en primer término, la *Relación de Michoacán*, obra clásica sobre la antigua cultura michoacana y, en segundo lugar, los *Diccionarios* en lengua de Michoacán del siglo XVI, que auxilian en la comprensión de los vocablos del *Dialogo* y en su análisis, uno de ellos elaborado por el personaje estudiado.

También expongo en el capítulo primero buen número de vocablos selectos de la lengua de Michoacán que Gilberti utiliza como “términos técnicos” para explicar los conceptos filosóficos y teológicos del credo religioso católico. Con Gilberti se fortalece en Michoacán la elaboración, la selección y el registro alfabético de los vocablos apropiados para expresar con propiedad los conceptos doctrinales en esa lengua; tales son: el ser, la creación, la inmortalidad, los atributos divinos y otros más. Del esfuerzo del fraile se obtuvo una terminología apropiada –por lo menos para sus obras– con la que pudo expresar y comunicar el pensamiento profundo de los católicos europeos del siglo XVI. Con el tiempo, la nueva religión desplazó las antiguas creencias religiosas de los nativos y paulatinamente quedaron implantadas las de los extranjeros. Aunque existían ciertos elementos comunes en ambas religiones, no fueron reconocidos por los extranjeros para que sobreviviera la religión prehispánica.

El capítulo primero sirve de preparación al segundo, pues los elementos que consigna serán fundamentales para entender la doctrina que el fraile intenta transmitir a los nativos por medio de sus obras.

En el segundo capítulo se expone la cara de la otra religión. Se analiza la actividad de Gilberti como expositor y predicador de la nueva doctrina. Las antiguas creencias religiosas se enfrentarán a nuevas propuestas en las que la manifestación plural de la divinidad será sustituida por la del único Dios. Por tanto, monoteísmo contra “politeísmo”, según los europeos, frente a frente. En la contienda prevalecerá el monoteísmo. Además de la divinidad, actores nuevos y desconocidos se harán presentes también los diablos y los ángeles custodios, por ejemplo. Asimismo, se apelará a la vida ejemplar de los patriarcas para inducir a observar buena conducta. El bien y el mal serán motivo de premio o castigo, respectivamente. La justicia final que impartirá Cristo, llevará a los malos al fuego eterno que arde en el infierno y a los buenos premiará con la gloria celestial. El calendario festivo cambiará de tono también, los fuegos que habían sido perennes del “dios” *Curícaueri* (el que es fuego) se extinguirán y en su lugar se levantarán las cruces que simbolizan la redención del género humano. Las fiestas continuarán, pero con una liturgia diferente. En cambio, el oficio de la palabra se prorrogará por un tiempo en la lengua de la tierra, pero poco a poco la lengua de los extranjeros ocupará su lugar.

Los oficiales de la nueva palabra divina –frailes y clérigos llegados del Viejo Mundo– tendrán de ella el monopolio en lo sucesivo. Aunque ambos grupos perseguían un fin común, acabar con la “idolatría” y con las obras del diablo entre los indígenas, no por ello, llevarían entre sí, buenas, armoniosas y tolerantes relaciones. El enfrentamiento tuvo como base el disfraz de la defensa de la pureza de la fe católica, en el caso de Gilberti-Quiroga.

El adoctrinamiento de los indígenas en su propia lengua complicaría la vida de los frailes que se pronunciaban por este medio, como le ocurrió a Gilberti una vez que salió a luz pública su obra principal, que tuvo que enfrentar al obispo Vasco de Quiroga, largamente.

El pensamiento indígena orientaba la práctica de su religión al establecimiento de un orden divino-humano en la tierra, buscando siempre un paralelismo con el orden que la divinidad tenía establecido para sí. En la otra cultura religiosa, la cristiana católica, el evangelio y los principios dogmáticos eran los rectores de la conducta de sus miembros. El monoteísmo, la Trinidad, el pecado original, la redención, la gracia, el cielo, el infierno, los demonios, los condenados y otras realidades más, eran ajenas para los indígenas. Sin embargo, para alcanzar el reino de los cielos, meta final en la nueva religión, se requería como condición, renegar de la antigua religión y despojarse de las diversas manifestaciones de su divinidad. No había otra opción para la sobrevivencia de los nativos, aunque al parecer sus creencias se incorporaron a la nueva religión conforme al sincretismo que practicaban anteriormente cuando un pueblo conquistaba a otro. La divinidad vencedora toleraba la existencia de la vencida, pero subordinada a la primera. Con el tiempo, la cruz se implantaría y la doctrina se inculcaría golpe a golpe con la lengua extranjera a costa de la nativa. En este contexto, la obra principal de Gilberti sucumbió porque la fuerza del poder institucional de ciertos representantes de la Iglesia pudo más que el esfuerzo del fraile por comunicar la religión cristiana en la propia lengua de los indígenas.

Aunque Gilberti no expresa abiertamente su utopía –que en la cultura p’urhépecha se expresa como ver hacia adelante y proyectarse hacia allá–, de sus obras se colige, por la secuencia que llevaron en su aparición, que su proyecto utópico se centraba en educar y en enseñar la doctrina en la lengua de Michoacán a los habitantes de la antigua *iréchequa* michoacana, siguiendo la tradición franciscana.

En el tercer tramo de la investigación, como hipótesis subyacente de la general –la mediación de Gilberti entre dos culturas–, propongo como escritor y literato de la lengua de Michoacán a este personaje, por su labor desarrollada en el campo literario. El estudio de la lengua en este aspecto, no puede excluirse dado que el proyecto utópico del fraile era la transformación religiosa de los p’urhépecha a través de su propio idioma.

Resalto la bella expresión de ciertos textos, así como el aspecto lingüístico encerrado en ellos, analizando los recursos que posee la lengua de Michoacán. A partir de muestras que he seleccionado de los textos del *Dialogo*, intento encontrar las particularidades que caracterizan a cada uno de éstos y los propongo como ejemplos de figuras expresivas. Es indudable que

están presentes en la lengua vernácula las figuras literarias de la retórica tradicional, pero se desconoce hasta el momento cuántas son.

No es fácil caminar por este terreno, ya que aún se carece de estudios suficientes de la lengua en este aspecto. Sin embargo, Gilberti se presenta como impulsor de la literatura p'urhépecha en la modalidad escrita y se adentra en el ámbito expresivo de la lengua, pues en la expresión de viva voz, los antiguos pobladores de Michoacán ya eran expertos.

Finalmente, en el capítulo cuarto expongo los problemas que se suscitaron con la publicación del *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*. Su circulación vino a intrincar las relaciones entre el obispo Vasco de Quiroga y el franciscano Maturino Gilberti, pues ambos se enfrentaron en un conflicto que llegó hasta el Tribunal de la Inquisición en México. Inicialmente, la contienda fue planteada con visos de carácter jurídico, al parecer por cuestiones de jurisdicción, pero el tiempo mostró su verdadera naturaleza. El papel de traductor y mediador que desempeñó el fraile y su utopía de evangelizar en la lengua de Michoacán a los pobladores de la antigua *iréchequa*, no fueron comprendidos o su persona no fue aceptada cabalmente por el representante de la Iglesia institucional en Michoacán.

Dos clérigos auxiliares del obispo acusaron al fraile de sostener proposiciones “malsonantes” en el *Dialogo*, término que en aquel tiempo servía para descalificar o señalar como desagradable y, en ocasiones, para advertir como rechazable una afirmación. La contienda fue larga y vio morir a los principales actores y, en consecuencia, ninguno supo del veredicto final. Sorprende, por otra parte, que el Tribunal de la Inquisición encargada de vigilar la enseñanza de la sana doctrina en la Nueva España, nunca se pronunciara, ni a favor ni en contra del fraile.

A manera de recuento de lo que tratan los dos primeros capítulos, advierto que el hilo conductor de la investigación en ellos es la religión, en cambio, en el tercero es la lengua de Michoacán en su aspecto expresivo y también como elemento de comprensión de la cultura religiosa cristiana. En el último capítulo, reconstruyendo la historia del enfrenamiento de Quiroga contra Gilberti, se vislumbra la verdadera naturaleza del conflicto. El método seguido en las cuatro partes es el histórico en general, aunque en el tercero sobresalen el inductivo y el interpretativo ya que se analizan las formas de expresión de la lengua de Michoacán.

#### JUSTIFICACIÓN DE LA DIVISIÓN

¿Por qué se siguió este formato u orden de las partes? Es natural considerar que el personaje a quien se estudia como mediador de dos culturas religiosas señalaría el rumbo que se seguiría en el trabajo y, en ese supuesto, tendría que preguntarse primero quién fue Maturino Gilberti, indagar para ello su origen familiar y su nacionalidad, así como su preparación en los campos: religioso, académico, lingüístico y en aquellos otros que se exigían a los frailes de san Francisco en el siglo XVI; en general, conocer sus datos biográficos. En segundo término se cuestionaría

también si sabía bien la lengua de Michoacán para poder llevar a cabo su cometido de mediación y, finalmente, se interrogaría si Gilberti tuvo problemas en su labor de intermediación cultural.

Frente a esta posibilidad, opté por la conveniencia de centrar la investigación, no tanto en la biografía de Gilberti, ni en la historia de los personajes que interactuaron en la evangelización de Michoacán, sino en la utopía religiosa que se propuso el fraile y en la intermediación a través de la lengua vernácula, a la que reconoció el valor y el mérito de instrumento apto para el adoctrinamiento. Pero el uso de la lengua nativa generó serios problemas al publicarse el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Michoacán*.

Este planteamiento daría prioridad a tratar tanto la antigua religión de los p'urhépecha, como la que llegó de Europa que Gilberti enseñó. Para llevar a cabo el cambio religioso, obvio era requerir la intervención de un mediador cultural de quien se exigiría el conocimiento de la lengua nativa como medio necesario para la comunicación y para el transvase de la cultura religiosa cristiana. Tomar el papel de mediador no resultaba fácil si se considera el ambiente religioso del siglo XVI, pues la institución encargada de velar por la pureza de la fe católica y de su correcta difusión, la Inquisición, velaba con ojos atentos cualquier acto que diera sospecha de un posible desvío de la ortodoxia católica para poner el remedio requerido.

Gilberti no fue ajeno a la vigilancia y a tal grado la padeció, que su principal obra doctrinal escrita en lengua de Michoacán motivó un serio conflicto con el primer obispo de Michoacán, como he venido señalando. Se alegaba en su contra, entre otras cosas, que la lengua nativa no era apta para la transmisión de la doctrina cristiana católica y que el fraile tenía responsabilidad en ciertos pasajes del *Dialogo*. En atención a esos datos, consideré pertinente estructurar el capitulado de este trabajo en la forma como ya quedó señalado anteriormente. Por ende, los datos biográficos de los personajes no se exponen en el primer capítulo, sino hasta en el cuarto y solamente como elementos para entender el conflicto y sus consecuencias en sus diversos aspectos surgidos de la publicación del *Dialogo*.

## MIS CONTRIBUCIONES

A pesar de los obstáculos que existen para acercarse a Gilberti, mi investigación incursiona por primera vez en su obra particular, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Es claro que se trata de un estudio monográfico, pero también es verdad que se toca por vez primera la parte interna, es decir, su contenido y el aspecto literario. Para ello ha sido necesario abordar, no sólo el aspecto filológico del texto, sino también el contenido doctrinal en su vertiente teológica, principalmente, y en este punto es un trabajo pionero.

Los estudios que se han hecho sobre la lengua de Michoacán iniciados por Gilberti en el siglo XVI y retomados después de él hasta el presente por lingüistas prominentes, han dejado el aspecto literario al margen, porque se han inclinado a tratar otras facetas, tales como

la normativa, la gramatical, por citar algunos ejemplos. Hay, por consiguiente, una laguna en el campo literario aún no despejada. Esta parte inexplorada de la lengua de Michoacán me ha motivado a incursionar a través del *Dialogo*, en su semblante literario, pues no hay razón para que siga relegado como lo ha estado por siglos. Se intenta pues, encontrar en sus textos los recursos que tiene la lengua para expresarse bellamente a través de figuras literarias y que el fraile emplea narrando o proponiendo la doctrina, bien sea con expresiones que llevan un ritmo regular o también con uno irregular.

He hallado palabras y expresiones que me parecen paradigmáticas de la lengua y que la caracterizan, por lo mismo, deben resaltarse como tesoros del idioma. El autor hace uso constante de ellas, lo que confirma el conocimiento cabal que tenía de la lengua de Michoacán. También resulta interesante conocer su estilo que, al deslizar su pluma, va combinado los recursos del lenguaje, pero que va más allá, al entretejer también las estrategias del discurso, logrando con su método comunicar el mensaje doctrinal conforme a las expresiones propias de la lengua, y de la mejor forma posible.

El fraile vierte la cultura religiosa católica del siglo XVI en sus obras de carácter religioso, valiéndose de la lengua de Michoacán, entre las que destaca la del *Dialogo*. Esta lengua responde satisfactoriamente con su estructura particular a la cultura eurocristiana, porque al recibirla la puede transmitir con toda propiedad a sus destinatarios. La lengua refleja pues, la visión propia de los antiguos michoacanos sobre lo humano y lo divino y sobre el modo de ver el mundo y la forma de explicarlo, pero también puede ofrecer la otra visión que llega de Europa.

Los escritores y bibliófilos han registrado en sus catálogos, los libros de carácter religioso producidos en Nueva España durante el siglo XVI e incluyen las obras de Gilberti, sin faltar el *Dialogo*. Pero sobre esta obra, en el mejor de los casos, se ha hecho una descripción del formato y de su estructura, a partir de los encabezados de los textos y de las explicaciones que se anotan en el margen de los mismos, sin adentrarse en su contenido. Las anotaciones son comprensibles porque se hicieron en lengua castellana y no requieren el conocimiento de la lengua de Michoacán. Sin duda, la descripción es un valioso acercamiento, pero mínimo, porque se ha quedado en la parte externa o periférica.

Hasta donde tengo conocimiento, el contenido del *Diálogo* quedó sin análisis y sin difusión desde el siglo XVI y no es posible saber si el estigma del conflicto Gilberti-Quiroga pesó sobre ella. Parece más probable que la razón principal del abandono de los interesados en la obra sea el difícil acceso, por no decir imposible acercamiento a ella, debido al desconocimiento de la lengua de Michoacán. Las obras escritas en esta lengua han tenido menos difusión, quizá por estar menos explorada, que las redactadas en lengua náhuatl. Si se compara la lengua de Michoacán con la náhuatl, ha corrido con menor suerte que ella, pero no por eso es menos valiosa.

El estudio de la obra gilbertiana es, sin duda, una contribución al conocimiento de la cultura p'urhépecha, que no está exenta de posibles fallas, como es natural, y que en esta

ocasión se realiza a través del análisis directo de los textos del *Dialogo*, tanto en su contenido de fondo religioso, como en la forma de expresión propia de la lengua, puesto que en ninguno de los dos aspectos se había hecho anteriormente.

Esta investigación contribuye también al conocimiento de la actividad de los evangelizadores de Michoacán realizada durante el siglo XVI, particularmente si se valora que ellos tomaron la lengua del lugar como instrumento para la transformación religiosa de Michoacán.

El estudio sobre el *Dialogo* termina con una síntesis de las principales cuestiones desarrolladas en los diversos capítulos, que finalmente se diversifica en las conclusiones. No es tarea vana contribuir en el rescate de esta obra, puesto que guarda vigencia en la actualidad, no sólo por su contenido doctrinal que viene a tono con los reclamos que están haciendo los pueblos indígenas de México exigiendo respeto, reconocimiento y valor para sus lenguas, sino también porque la forma como el fraile maneja su pluma es un modelo que puede ser una opción para los actuales escritores que ofrecen sus creaciones en la lengua de Michoacán. Estos elementos dan pauta para continuar con los estudios de la lengua originaria, pues ricas vetas esperan ser explotadas.

Premios INAH



## CAPÍTULO PRIMERO

Premios INAH





## LA RELIGIÓN PREHISPÁNICA DE LOS P'URHÉPECHA

Conocer la religión de los habitantes de Michoacán, como se practicaba en la antigua *iréchequa* –denominación prehispánica de la unidad política gobernada por el *irecha* o *cazonci*–, posibilita la reconstrucción, la descripción y el análisis del pensamiento religioso de los p'urhépecha, lo más cercano a su originalidad. El camino para abordar el problema será a través del examen de dos fuentes documentales y servirá como tercera, el contraste que la religión nativa ofrece frente a la religión cristiana. Con el tiempo, finalmente, la religión de los extranjeros prevalecerá sobre la nativa aunque de ésta logren infiltrarse algunos rasgos que permiten señalar a la nueva religión como el “cristianismo p'urhépecha”. La importancia de este capítulo radica en la necesidad de entender la antigua religión para comprender el tránsito de las creencias prehispánicas hacia las nuevas que los cristianizadores ofrecerán a los nativos.

De las fuentes escritas enunciadas para el acercamiento al pensamiento religioso nativo está, en primera línea, la *Relación de Michoacán*, de la que se ha hecho referencia, y en segundo lugar, se dispone de los *Diccionarios en lengua de Michoacán* del siglo XVI, que servirán para entender y analizar los vocablos religiosos. Y, por último, el contraste entre la antigua religión de los p'urhépecha y la religión cristiana católica que presenta Maturino Gilberti, servirá como tercera fuente.

No se pretende hacer un estudio comparativo de la religión prehispánica de los michoacanos con otras religiones nativas, ni con la religión de la Iglesia católica, aunque el examen de ambas pareciera tener ese objetivo. La comprensión y la interpretación se encaminan solamente a presentar las características de la antigua religión, así como los nombres de las manifestaciones de la divinidad y la relación de ésta con los humanos.

De las fuentes analizadas se colige que la religión normaba toda la actividad de los antiguos pobladores de Michoacán.<sup>1</sup> De ellas también se desprende que el calendario festivo establecía las celebraciones cuyos rituales se realizaban ante la mirada de la divinidad. Las relaciones entre las diversas manifestaciones del *túcupácha*, entidad divina absoluta, y los *cuirípuecha*, es decir, las

1. *RM*, p. 572. “Todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses y de mandar traer leña para los Qúes [cúes] y de invitar a las guerras”.

personas de los pueblos denominadas *ireti*, se intermediaban por la manifestación divina reconocida con el nombre de *Curícaueri*, quien era representada en la tierra por el *irecha* o *cazonci*, jefe supremo de toda la *iréchequa*. Maturino Gilberti da al ser supremo, a Dios, el nombre de *túcupácha*.<sup>2</sup> Esta expresión no necesariamente debemos entenderla referida al Dios de los cristianos, sino al ser supremo absoluto, a la entidad divina que reconocían los pobladores de Michoacán. El propio fraile excluye esa denominación cuando se refiere a la religión cristiana y utiliza la palabra “Dios” para explicar la doctrina cristiana. Sin embargo, reconoce la creencia en un ser supremo de parte de los nativos. Es probable que Gilberti, como los demás evangelizadores, al averiguar sobre la religión indígena en la que había varias denominaciones para designar a las distintas manifestaciones del ser supremo, encontrara como explicación obvia la práctica de un politeísmo entre los indígenas, como la que conocía de la Antigua Grecia y Roma. No sería fácil para él desprenderse de sus antecedentes culturales y al margen de ellos valorar las creencias de los nativos de Michoacán, considerando su cultura particular y la propia visión de la divinidad.

La etimología y el significado de la palabra *túcupácha* no vienen en los vocabularios de la lengua de Michoacán elaborados por los evangelizadores del siglo XVI y siguientes; sin embargo, no me parece aventurado señalar que es una palabra compuesta, por una parte, del verbo *túcupani* con significado de envolver, es decir, abrazar absolutamente todo, y por otra, del sustantivo *ácha*, denominación exclusiva para la divinidad. La misma palabra con acento final *-achá-* también representa dignidad pero referido al varón, con el significado aproximado en español de “el señor”, el que tiene un cargo, una dignidad, o simplemente el que posee integridad moral. *Túcupácha* significaría, pues, el ser que abraza todo, “el omniabarcante, el omnienvolvente”, que los creyentes lo reconocen en diversas manifestaciones y con distintos nombres también: *Curícaueri*, *Cueráuahperi* y otros más.

Utilizaré el vocablo *túcupácha* para referirme al Ser Supremo Absoluto, en términos generales, como la divinidad o entidad divina absoluta, y la misma voz para especificar de manera particular a una de las manifestaciones de la divinidad, en el caso de los nombres que proporciona la *Relación de Michoacán*, por ejemplo, *Curícaueri* y otras. A esos nombres les antepondré el vocablo *túcupácha* con el que se significa una manifestación de la divinidad en particular, como sería *túcupácha Curícaueri* (nombre que significa, en mi opinión, “el ser divino que es fuego”). El autor de la *Relación de Michoacán* denomina “dios” o “dioses”, según el caso, a las manifestaciones de la entidad divina, como si todas ellas fueran “dioses” absolutos. Los términos “dios” o “dioses” no los puedo excluir, pero irán entre comillas cada vez que la designación provenga de la *Relación de Michoacán* o de los evangelizadores.

2. Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, 1559. Edición conmemorativa del Vigésimo Quinto Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México 1990. En dos entradas: fol. 63v y fol. 65v, se registra *tucupacha* con el significado: Dios. (En lo sucesivo Maturino Gilberti se abrevia MG en las notas) René Acuña, 1987, pp. 342-343, en el apartado “Relación de Tiripitio”, se explican con más amplitud los atributos que le reconocían a Tucupacha: “Y, porque vaya más claro lo deste su dios TUCUPACHA, digo que a éste tenían por dios universal y que era hacedor de todas las cosas, y que él daba la vida y la muerte, y que él daba los temporales. Y a éste llamaban en sus necesidades y tribulaciones, y, cuando esto hacían, miraban hacia el cielo, entendiendo que allí estaba”.

Cuando los españoles arribaron a las tierras michoacanas, en el primer cuarto del siglo XVI, encontraron una organización política con un orden jerárquico plenamente definido encabezado por el *irecha*, jefe supremo de los pueblos, a quien los aztecas le daban el nombre de *cazonci*. La unidad política y territorial que habían logrado los *irecha* en el transcurso de los años, constituía la *iréchequa*. Esta institución encontró su equivalente europeo, por los escritores que proporcionan datos sobre el Michoacán antiguo, con lo que era común en el Viejo Mundo: señoría, reino o imperio.<sup>3</sup> La *Relación de Michoacán* describe la organización política prehispánica de los p'urhépecha, pero no utiliza un término de la propia lengua para el modelo político, tal vez porque la información estaba dirigida al representante de la Corona española, al virrey, quien entendería el gobierno conforme a la cultura de donde procedía.

El territorio de Michoacán se encontraba poblado por diversos grupos étnicos que formaban diversas *irétecha* (pueblos) que, en conjunto, integraban la *iréchequa*. El esfuerzo de los distintos *irecha* había fructificado en esa unión político-administrativa de los pueblos, aunque para ello, a muchos se les sometió, previamente, por la acción militar. La capital de la *iréchequa* tenía su asiento en Tzintzuntzan, donde florecían también el culto y el ceremonial religioso más importantes del territorio p'urhépecha cuando llegaron los españoles. Obviamente, Tzintzuntzan y los pueblos de la región lacustre de Pátzcuaro fueron los primeros que vivieron el choque provocado por los españoles, que no tardó en alterar su vida en todos los aspectos: cultural, religioso, político, económico y en lo demás.

La región lacustre ofrecía ventajas para el cambio en el aspecto religioso, gracias, en parte, a la existencia de una arraigada tradición religiosa y, en parte, también, al reconocimiento que se tenía del *túcupácha Curícaueri*. Esta manifestación divina era el símbolo de la unidad y a la vez rectora de los destinos de los múltiples pueblos que conformaban la *iréchequa* o poderío p'urhépecha. En la actualidad se diría que sería la manifestación divina nacional. La cultura religiosa de los p'urhépecha, sin duda fue aprovechada por los primeros evangelizadores para introducir nuevas doctrinas en materia de religión, sin que fuera obstáculo insalvable la diversidad de denominaciones de la manifestación divina reconocidas por ellos. Paradójicamente, el politeísmo –según la visión de los europeos– favoreció el monoteísmo, pues el *túcupácha Curícaueri* –cuyo culto exigía prácticas en todo el territorio gobernado por el *irecha*–, así como las demás manifestaciones divinas locales veneradas en los pueblos, facilitaron el cambio para que fueran sustituidas por otros nuevos sujetos de culto y por otros símbolos que los evangelizadores fueron implantando.

El ambiente religioso era favorecido, por otra parte, por el uso de una lengua franca en toda la *iréchequa*, que fue utilizada por los evangelizadores para transmitir la nueva doctrina como lengua receptora.

3. Véase Sarah Albiez-Wieck, 2013, vol. 1, pp. 44-57.

## LA LENGUA DE MICHOACÁN

Maturino Gilberti bautizó con el nombre de “La lengua de Michoacán”, a la que se ha denominado también como lengua tarasca, aunque hoy en día es reconocida como la lengua p'urhépecha. Ella dio su contribución, no sólo para los pobladores de la *iréchequa*, sino también para los que llegaron del Viejo Mundo.

No se sabe desde cuándo comenzó a emplearse esa lengua como lengua franca entre los pueblos de la *iréchequa*. Es posible que desde antes de la unificación de los pueblos por los *irecha*, el comercio ya hubiese fomentado el uso. Es indudable también que los *irecha*, por motivos políticos, administrativos, comerciales, militares, religiosos y de otra naturaleza, fortalecieron el empleo de la lengua de Michoacán, como lengua franca de todo el territorio p'urhépecha.

En la actualidad se encuentran topónimos cuyo origen procede de la lengua p'urhépecha a lo largo y ancho de Michoacán y aún más allá de sus fronteras que sirven, por lo menos, como indicio para conocer hasta dónde llegó el uso de la lengua de Michoacán. También corrobora el hecho de que los pobladores de las cuatro regiones reconocidas en la actualidad como p'urhépecha, mantienen sus peculiaridades en la forma de hablar la misma lengua. Como es de esperar, las variantes dialectales surgieron desde hace mucho tiempo, pero se perciben con claridad en la entonación y en el modo de expresión, lo que caracteriza e identifica a cada pueblo. Hay pueblos en la Cañada de los Once Pueblos, Municipio de Chilchota, a los que separa una calle, pero no se confunden a pesar de su cercanía.

Esos datos permiten concluir que la lengua de Michoacán, como lengua de la *iréchequa* y como lengua franca, fue aprovechada por las ventajas que ofrecía, tanto por los religiosos como por los gobernantes españoles para introducir cambios culturales entre los p'urhépecha. En este contexto, para conocer la visión religiosa y las características de la religión que practicaban los p'urhépecha antes de la invasión española, es necesario acudir, como fuente, a la propia lengua de Michoacán.

La investigación en este campo enfrenta serios problemas, en parte porque no se cuenta con documentos que describan ampliamente a manera de tratado teológico la visión que tenían los antiguos pobladores de Michoacán, pero también porque la tradición oral sobre la antigua religión, sin duda, está perdida. Ciertamente, los evangelizadores como Maturino Gilberti dejaron documentos valiosos redactados en la lengua de los nativos, pero por desgracia excluyen las características de la antigua religión, contrariamente a lo que hizo Bernardino de Sahagún para la religión nahua. Tal vez porque las obras de Gilberti tenían un fin predeterminado que era hacer desaparecer cuanto antes las creencias que él y sus hermanos de religión consideraban diabólicas.

No obstante queda el vocabulario religioso del pueblo p'urhépecha registrado en los diccionarios del siglo XVI y de época posterior, que utilizaré como fuente para intentar recrear su pensamiento religioso anterior a la llegada de los españoles. Es posible también asomarse a la religión prehispánica a través de la figura literaria de la metáfora, *k'uaniénskua* (similitud, coincidencia, semejanza), muy socorrida por ellos para comunicar ideas, así como para hacer

abstracciones. La *Relación de Michoacán*<sup>4</sup> proporciona varios ejemplos en ese aspecto. También fray Maturino Gilberti utiliza constantemente ese tropo para explicar la religión cristiana en el *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*.

El *corpus* verbal, particularmente en su expresión escrita, y el análisis de la metáfora que está en constante uso conducirán, en lo posible, a la comprensión de la antigua religión. Sin duda, el significado de las palabras será el mejor vehículo para caminar en el ambiente cultural p'urhépecha y para encontrar también la estructura del pensamiento sobre la religión y todo lo que ella implica.

Los diversos vocablos p'urhépecha que transmiten las ideas religiosas, ya existentes en el siglo XVI, registrados unos en los diccionarios y otros en la *Relación de Michoacán*, constituyen el *corpus* verbal, del que presento en lengua nativa y en español lo que me parece más representativo del vocabulario religioso.

P'urhépecha	Español
<i>Hacáhcumi</i>	Creer, tener fe. <sup>5</sup>
<i>Casípeti hacáhcuni</i>	Creer firmemente. <sup>6</sup>
<i>Hurímbetimendo hacáhcuni</i>	Creer mui de ueras. <sup>7</sup>
<i>Hacáhcucua</i>	Fee. <sup>8</sup> [creencia]
<i>Túcupácha</i>	Dios. <sup>9</sup>
<i>Túcupácha Dios</i>	Dios. <sup>10</sup>
<i>Tabrésiecha, túcupacháecha</i>	Los dioses. <sup>11</sup>
<i>Ambériequa</i>	Religión. <sup>12</sup>
<i>Quareniehco ambériequa</i>	Religión falsa. <sup>13</sup>
<i>Parándi</i>	Sacrificio, ofrenda. <sup>14</sup>
<i>Parándi hatzini</i>	Sacrificar. <sup>15</sup>

4. Jerónimo de Alcalá, *RM*, véase nota 1 (de la "Introducción").

5. *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, ts. I y II, 1991; t. I, p. 179. En lo sucesivo, al referirme a esta obra la citaré como *Diccionario Grande* y en las notas con la sigla: *DG*. En la transcripción de las voces p'urhépecha se ha respetado la ortografía del autor y, aunque no llevan acento gráfico en el original, los acentos se han marcado con tilde para facilitar al lector su entonación.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*.

8. Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, 1997, p. 86. En español, el vocablo *hacáhcucua* puede traducirse por fe o creencia. En lo sucesivo citaré esta obra como *MG*, *Vocabulario* (1979).

9. *MG*, *Vocabulario* (1979), p. 175; René Acuña (ed.), 1987, pp. 342-343 en el apartado "Relación de Tiripitio", se menciona a "dios TUCUPACHA [...] a éste tenían por dios universal y que era hacedor de todas las cosas, y que él daba la vida y la muerte, y que él daba los temporales. Y a éste llamaban en sus necesidades y tribulaciones, y, cuando esto hacían, miraban hacia el cielo, entendiendo que allí estaba".

10. *DG*, t. I, p. 269.

11. *DG*, t. I, p. 458.

12. *DG*, t. I, p. 617 y t. II p. 19.

13. *DG*, t. I, p. 617.

14. *DG*, t. I, p. 635.

15. *Ibidem*.

<i>Vhcha curacata</i>	Sagrada cosa. <sup>16</sup>
<i>Missa arinstani</i>	Sacerdote [católico]. <sup>17</sup>
<i>Vreta tzémuqua</i>	Salua [salva, prueba que se hacía de los manjares]. <sup>18</sup>
<i>Chucúcuareni</i>	Sangrar a si mismo. <sup>19</sup>
<i>Yuriri</i>	Sangre. <sup>20</sup>
<i>Minda, micuriqua</i>	Señal [signo, figura]. <sup>21</sup>
<i>Acháeni</i>	Ser señor. <sup>22</sup>
<i>Tharés, túcupácha, vuápeta, vingácuriri</i>	Ydolo. <sup>23</sup>
<i>Antúcupácha erátaqua</i>	Ydolatria. <sup>24</sup>
<i>Curihitsitari</i>	El que atizaua el fuego de los ydolos. <sup>25</sup>
<i>Hauri paránsiqua</i>	Los cabellos de los çaçerdotes de los ydolos. <sup>26</sup>
<i>Vingácuririecha</i>	Los ocultos y poderosos dioses. <sup>27</sup>
<i>Hauripicípecha</i>	Sacerdotes quitadores de cabellos. <sup>28</sup>

El oficio sacerdotal prehispánico, según la *Relación de Michoacán*, estaba establecido con las siguientes denominaciones y funciones:

<i>Hauripicípecha [hauripicípecha]</i>	Quitadores de cabellos. <sup>29</sup>
<i>Curá</i>	Abuelo. <sup>30</sup>
<i>Petámuti</i>	Sacerdote mayor. <sup>31</sup>
<i>Cúritiecha</i>	Predicadores, acompañantes. <sup>32</sup>
<i>Curíçitacha / curípecha</i>	Fogoneros, incensadores. <sup>33</sup>
<i>Tiuíniecha / tiume / Tiuímencha</i>	Los que cargaban en sus espaldas a los dioses. <sup>34</sup>

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. *DG*, t. I, p. 639.

19. *DG*, t. I, p. 640.

20. *Ibidem*.

21. *DG*, t. II, 331.

22. *DG*, t. I, p. 647 y t. II p. 7.

23. *DG*, t. I, p. 425.

24. *Ibidem*. La palabra *Antúcupachá* parece estar compuesta de *an* y de *túcupachá*, sería por tanto una variante de esta última. La traducción más amplia incluyendo *erátaqua*, sería: “considerado como todo un Dios”, pero el autor del diccionario la traduce por idolatría.

25. *DG*, t. II, p. 119.

26. *DG*, t. II, p. 226. La expresión *hauri paránsiqua* sugiere la imagen de una peluca, probablemente los sacerdotes utilizaban una cabellera artificial en las ceremonias o su cabellera era larga.

27. *DG*, t. II, p. 718.

28. *RM*, p. 332.

29. *RM*, pp. 331-332.

30. *RM*, p. 568. Probablemente era el sacerdote jefe, el que escucha.

31. *RM*, pp. 339, 568, 619. Al sacerdote mayor se le denomina *petámuti* en la *RM* y esta palabra viene de *petámuni* pronunciar, según el *Diccionario Grande*, t. II, p. 419. *Petámuti* es, por consiguiente, el que pronuncia la palabra, el orador.

32. *RM*, pp. 568, 573, 578, 602-603, 609, 637-638, 679.

33. *RM*, p. 568.

34. *RM*, pp. 568, 462, 573, 577.

<i>Axámencha</i>	Los sacrificadores. <sup>35</sup>
<i>Opítiecha</i>	Los que sujetaban a los sacrificados. <sup>36</sup>
<i>Paçáriecha</i>	Sacristanes, guardianes. <sup>37</sup>
<i>Hatapátiecha</i>	Pregoneros. <sup>38</sup>
<i>Quíquiecha</i>	Retiradores de los sacrificados. <sup>39</sup>
<i>Hirípacha</i>	Conjuradores y los que oraban introduciendo olores en los fuegos. <sup>40</sup>

Algunos nombres de los “dioses” principales mencionados en la *Relación de Michoacán* son:

<i>Curícaueri/Tirépepe Curícaueri</i> <sup>41</sup>	[El que es fuego / el que es fuego dorado]
<i>Xarátanga</i> <sup>42</sup>	[Deidad de la naturaleza] no se proporciona el significado, tal vez la que aparece, así como la luna.
<i>Cueráuaperi/Cuerávaperi</i>	Madre de todos los “dioses” terrestres. <sup>43</sup>
<i>Angámucuranchan</i>	“Dioses” de los montes. <sup>44</sup>

#### LAS FIESTAS EN LA RELACIÓN DE MICHOCÁN

Sobre el significado de los nombres de las fiestas presento una interpretación personal, en su mayor parte, partiendo del significado del vocablo en la lengua de Michoacán. Este campo ya ha sido explorado por autores como Eduardo Seler,<sup>45</sup> José Corona Núñez,<sup>46</sup> Marcia Castro Leal,<sup>47</sup> por citar algunos, que han querido encontrar un paralelo con las fiestas celebradas por los mexicanos y, en el mismo sentido, también han intentado establecer similitud entre el calendario de los

35. *RM*, p. 568.

36. *RM*, pp. 568, 578.

37. *RM*, p. 569.

38. *Ibidem*, p. 569.

39. *Ibidem*, p. 569.

40. *RM*, pp. 569, 577.

41. *RM*, p. 340.

42. *RM*, pp. 350, 498. Podría interpretarse como la divinidad que aparece, la que se muestra como dadora de semillas que alimentan, tales como el maíz, el frijol y el chile. Según el *DG*, las palabras: *xaratacuni*, *xaratamani*, *xaratahpeni* y *xaratatspeni* tienen el significado común de mostrar y aparecer. No me parece que se represente como deidad lunar, ya que la luna “planeta de el cielo”, según el *DG*, se denomina *cutsi*.

43. *RM*, pp. 331, 343, 379, 418, 485, 522, también se escribe *Cuerávaperi*, pp. 332, 636, 644, 645, 646, 647, 657. La palabra en sí señala a un principio creador, sin especificar sexo masculino o femenino, pero el autor de la *RM* dice que es diosa.

44. *RM*, p. 342.

45. Eduard Seler, 2000, *RM*, pp. 215 y ss.

46. José Corona Núñez, 1986.

47. Marcia Castro Leal *et al.*, 1989, pp. 193-304.



antiguos michoacanos con el de los mexicanos, tomando como base para los meses los nombres de las fiestas de los primeros.

<i>Sicuíndiro</i> <sup>48</sup>	Desollamiento ( <i>sicuíni</i> ) <sup>49</sup> desollar, época de desollamiento. <sup>50</sup>
<i>Charápuçapi</i> <sup>51</sup>	Nombre de un mes. [ <i>charapu</i> , cuentas de árbol o frutas chicas] <sup>52</sup>
<i>Caberiupáncuaro/Vapáncuaro</i> <sup>53</sup>	Gran limpieza.
<i>Cuingo</i> <sup>54</sup>	[Aún se desconoce el significado].
<i>Coríndaro</i> <sup>55</sup>	Fiesta del pan o tortilla <sup>56</sup> o bien, fiesta del fuego.
<i>Equata Cónsquaro</i> <sup>57</sup>	Fiesta de las flechas. <sup>58</sup>
<i>Hanzíuansquaro</i> <sup>59</sup>	Llamamiento. <sup>60</sup>

48. *RM*, pp. 423, 577.

49. *DG*, t. II, p. 492.

50. José de Acosta, 2003, p. 342, habla de los sacrificios que tenían los mexicanos, entre ellos, el desollamiento. “Había otro género de sacrificio en diversas fiestas, al cual llamaban *racaxipe valiztli* [*Tlacaxipehualiztli* del 6 al 25 de marzo] que quiere decir desollamiento de personas. Llamóse así, porque en ciertas fiestas tomaban un esclavo o esclavos, según el número que querían, y desollándoles el cuero se lo vestía una persona diputada para esto. Este andaba por todas las casas y mercados de las ciudades, cantando y bailando y habíale de ofrecer todos: y al que no le ofrecía, le daba con un canto del pellejo en el rostro, untándole con aquella sangre que tenía cuajada. Duraba esta intervención hasta que el cuero se corrompía. En este tiempo juntaban estos que así andaban, mucha limosna, la cual se gastaba en cosas necesarias al culto de sus dioses”. También Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, dos tomos, Crónicas de América, España, Edición de Juan Carlos Temprano, 2003. En el t. I, pp. 79-80 abunda sobre la misma fiesta en estos términos: “Que habla del dios llamado Xipe Tótec, que quiere decir ‘desollado’. Este dios era honrado de aquellos que bivían a la orilla de la mar, y su origen tuvo en Tzapotlan, pueblo de Xalisco. Atribuían a este dios estas enfermedades que se siguen: primeramente las viruelas: también las postemas que se hazen en el cuerpo y la sarna: también las enfermedades de los ojos como es el mal de los ojos que proçede del mucho beber y todas las demás enfermedades que se causan en *los ojos*. Todos los que eran enfermos de alguna de las enfermedades dichas hazían voto a este dios de vestir su pellejo cuando se hiziese su fiesta, la cual se llama *tlacaxipealiztli*, que quiere decir ‘desollamiento de hombres’. En esta fiesta hazían como un juego de cañas de manera que el un bando era de la parte de este dios, o imagen del dios *Tótec*, y estos todos ivan vestidos de pellejos de hombres que havían muerto y desollado en aquella fiesta, todos rezientes y sangrientos y corriendo sangre; los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforçados que no tenían en nada la muerte: osados, atrevidos, que de su voluntad salían a combatirse con los otros. Allí los unos con los otros se exercitavan en el ejercicio de la guerra, perseguían los unos a los otros hasta su puesto y de allí bolvían huyendo hasta su proprio puesto. Acabado este juego, aquellos que llevavan los pellejos de los hombres vestidos, que eran de la parte de este dios *Tótec*, ívanse por todo el pueblo y entravan en las casas demandado que les diessen alguna limosna por amor de aquel dios. En las casas donde entravan hazíanlos sentar sobre unos hazezillos de hojas de trapotes y echavan al cuello unos sartaes de maçorcas y otros sartaes de flores que ivan desde el cuello hazia los sobacos y ponían las guirnaldas y dábalos a beber pulcre, que es su vino. Si algunas mugeres enfermavan de estas dichas arriba, en esta fiesta de este dios ofrezían sus ofrendas, según que havían votado”.

51. *RM*, p. 332.

52. *DG*, t. II, p. 154.

53. *RM*, pp. 332, 344.

54. *RM*, pp. 332, 530.

55. *RM*, p. 332.

56. *DG*, t. II, p. 118. *Curinda*, significa pan o tortilla; p. 119, *curini*, arder el fuego, o bien, a lo que se ha quemado.

57. *RM*, p. 333.

58. *DG*, t. II, p. 187. *Equaquatan* “poner haçe en el suelo”, significa acomodar manojos en el suelo. Probablemente en esta fiesta se hacía provisión de flechas que se colocaban en el suelo hasta formar un montón.

59. *RM*, pp. 573, 577.

60. *DG*, t. II, 39. En esta fiesta posiblemente se convocaba a los guerreros para ir a la guerra, según se desprende de la misma *Relación de Michoacán*. La palabra *antzitani*, significa: estirar apretando [jalar a la gente, convocarla.]

<i>Hiquándiro</i> <sup>61</sup>	[se desconoce el significado]
<i>Mázcoto</i> <sup>62</sup>	Tal vez fiesta del maíz cocido o pozole.
<i>Cabera cónsquaro</i> <sup>63</sup>	Probablemente, fiesta del gran encuentro.
<i>Húnispéraqaro / Húnispéransquaro</i> <sup>64</sup>	Recepción de huesos, tal vez. [tiempo de depósito de huesos]
<i>Purécoraqua</i> <sup>65</sup> / <i>Purécotaquaro</i>	Probablemente fiesta de los preparativos de guerra.

Aunque podría ampliarse el número de vocablos religiosos, son suficientes los ya señalados para los fines que se pretenden, sí es importante hablar de las fuentes que he citado y señalar también sus nombres y sus características.

## FUENTES

Al inicio del capítulo se enunciaron las fuentes básicas para abordar el estudio religioso y en ellas figura la obra clásica del siglo XVI sobre el Michoacán prehispánico: la *Relación de Michoacán* y, para la denominación de los términos religiosos, los *Diccionarios* bilingües, español-p'urhepecha y p'urhépecha-español, elaborados desde el siglo XVI algunos y otros en las centurias siguientes. Finalmente, el propio Gilberti contrasta la religión cristiana con la religión nativa. Las dos primeras fuentes servirán para fundamentar las características de la antigua religión y, la tercera, para entender la actividad de Gilberti como evangelizador frente a la antigua religión. A continuación se presenta una breve descripción.

### *Los Diccionarios*

a) De autor o autores desconocidos el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, dos tomos: español-tarasco y tarasco-español. Este diccionario, por lo que a su contenido toca, es general y, sin duda, el más completo de su época. Registra muchos términos religiosos relativos a la doctrina cristiana y al culto católico, aunque también hay vocablos que remiten a la religión y al culto prehispánico de los p'urhépecha.

b) Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Es muy probable que Gilberti lo haya preparado para ayudar a los religiosos en su labor de evangelización. Cabe decir de este autor que el léxico que usa en sus tratados sobre la religión cristiana en lengua de Michoacán es muy extenso. Si se compara el número de entradas que registra el *Vocabulario* con los vocablos

61. *RM*, p. 582.

62. *RM*, p. 678.

63. *RM*, p. 661.

64. *RM*, pp. 537-538.

65. *RM*, pp. 409, 659.

que contiene su obra escrita, es mayor el de voces no incluidas. Lo mismo sucede con el léxico religioso de Gilberti comparado con las voces del *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*.

c) Se encontró en la Biblioteca de Newberry el *Bocabulario Brebe y manual de la lengua de Michoacan*, atribuible a Nicolás de la Mora, escrito en 1647, que se caracteriza por ser más pequeño comparado con los anteriores.

d) *Catecismo breve en lengua tarasca, y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua* (1756), de Joseph Zepherino Botello Movellan. Aunque la obra pertenece al siglo XVIII, es útil por el vocabulario que contiene.<sup>66</sup>

*Fuente preponderante: Relación de Michoacán*

Fuera de los diccionarios permanece como fuente sobresaliente la obra literaria más relevante sobre los antiguos p'urhépecha, que sin duda es un legado valioso de fray Jerónimo de Alcalá que lleva por título: *RELACIÓN DE LAS CERIMONIAS Y RICTOS Y POBLACIÓN Y GOBERNACIÓN DE LOS INDIOS DE LA PROVINCIA DE MECOACÁN HECHA AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR DON ANTONIO DE MENDOZA, VIRREY Y GOBERNADOR DESTA NUEVA ESPAÑA POR SU MAJESTAD ETC.* Se conoce más bien con el título abreviado: *Relación de Michoacán*.<sup>67</sup> Es, por otra parte, una obra clásica dentro de los temas indígenas michoacanos escrita pocos años después de consumada la conquista de Michoacán y en ella me apoyaré para reflexionar, más adelante, acerca del concepto religioso y la estructura de la religión prehispánica. Difícilmente se entenderían esa obra y los textos religiosos escritos por los evangelizadores, si no se tomara en cuenta, por lo menos, el pequeño *corpus* verbal antes anotado.

No hay que perder de vista que las palabras por sí solas, aisladas del significado del que-hacer humano, no dirán gran cosa. Sólo cuando el *corpus* verbal es convertido en expresión vital y acción continua, da la posibilidad de entender la antigua religión.

En este contexto, la traducción del pensamiento no consiste solamente en tomar vocablos y darles un significado, sino en transmitir por la palabra la creencia, la relación existente entre los seres naturales y sobrenaturales, entre el ser humano y el ser divino. En este sentido, hay que reconocer que la palabra *hacábcuqua*,<sup>68</sup> traducida como fe y también como creencia, es parte de la expresión religiosa. La fe se percibe, pues, como una creencia activa, y la actitud religiosa se resume con la palabra *hacábcuqua*. En la *Relación de Michoacán* se vislumbra la estructura religiosa y se percibe la *hacábcuqua* en los hechos que se describen en ella. De esta obra se coligen los elementos de la religión nativa que se irán presentando.

66. Joseph Zepherino Botello Movellan, 2003.

67. Ya se dio la referencia y edición de esta obra. Claudia Espejel Carvajal, 2008. La autora ha hecho un estudio sobre el entramado de la *Relación de Michoacán* a la luz de las *Siete Partidas* y la estructura que descubre es muy interesante, pero el contenido que recopiló el fraile prevalece.

68. También se escribe *jakájkukua* en la actualidad.

## La religión prehispánica

### *Elementos de la religión según la Relación de Michoacán*

En la reconstrucción de la religión p'urhépecha a partir de la *Relación de Michoacán* se descubre que la religión comprende varios aspectos que deben considerarse como elementos de un todo que son: *el orden, el servicio, la autoridad y la fe*, entendiendo por fe, la adhesión a la enseñanza que el representante de la divinidad presenta como verdad a la población, con la que orienta la acción humana.<sup>69</sup> La religión permite conocer, por una parte, la relación que busca el ser humano con la divinidad mediante la acción humana y, por otra, la acción divina que requiere la participación humana para el establecimiento del orden humano-divino en la tierra. En este contexto, finalmente, el acto religioso viene a ser un servicio correlativo constante del hombre hacia la divinidad, que es respondido por el ser divino con otro acto continuo de servicio que se manifiesta como “liberalidad” divina hacia el hombre.<sup>70</sup>

La relación entre el ser humano y la divinidad se realiza por medio del servicio, y su cumplimiento puede llevar al varón p'urhépecha hasta el sacrificio de su propia vida, como acto supremo del servicio. La religión entre los p'urhépecha se fundamenta, pues, en el servicio. Y por vía de la religión se establece un pacto de *coparticipación* entre los humanos y la divinidad, cuyo resultado vendrá a ser el establecimiento del orden divino-humano en la tierra.<sup>71</sup>

En la realización del orden, la religión envuelve la actividad humana en todos los campos, como el religioso, el moral, el jurídico, el político, el económico, el social, el militar y el familiar, según se desprende del discurso y del razonamiento que hacía el *petámuti* –sumo sacerdote de la *iréchequa*– ante todos los señores y gente de la “provincia”, como la denominaban los hispanos,

69. La Iglesia católica enseña que la fe es el asentimiento y la aceptación racional de la verdad revelada por Dios y que no puede engañarnos, justamente porque viene de Dios. Véase *Catecismo de la Iglesia Católica* No. 26. [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s1c1\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c1_sp.html). La fe es el asentimiento de la mente a la verdad revelada por Dios, no por su intrínseca evidencia, sino por la autoridad del mismo Dios, verdad infalible, que no puede ni engañarse ni engañarnos. Cf. Concilio Vaticano I: Denzinger Schönmetzer, 1963, p. 589, núm. 3008; *Catecismo Mayor de S. Pío X*, núm. 864 “¿Qué es fe? Fe es una virtud sobrenatural, infundida por Dios en nuestra alma, y por la cual, apoyados en la autoridad del mismo Dios, creemos ser verdad cuanto Él ha revelado y por medio de la Iglesia nos propone para creerlo”. <http://www.tradicioncatolica.net/catecismo-mayor-de-san-pio-x-version-completa/>. No es posible sostener que la fe de los creyentes prehispánicos coincidiera con lo que enseñarían los evangelizadores, ya que su visión religiosa consideraba al creyente como colaborador de la divinidad en el establecimiento del orden divino-humano.

70. *RM*, p. 523, “Y ayuntáronse todos los que habían quedado de los pueblos y díjoles Hirepan: ‘id y tomad vuestros pueblos, morá en ellos como de antes y torná a tomar vuestros árboles de fruta y vuestras tierras y sementeras. Basta. Y ya nuestro dios Curícaueri ha usado de liberalidad y os lo torna”.

71. *RM*, p. 523, “Traed leña para sus cúes y cavá sus sementeras para la guerra y estad a las espaldas dél en sus escuadrones y acrecentá sus arcos y flechas y libradle cuando se viere en necesidad. Y todos respondieron que así lo harían y lloraban todas las viejas y viejos y muchachos [...]” p. 528 “Y mirá que prometistes gran cosa: que haríades las sementeras a nuestro dios *Curícaueri* y prometiste el cincho y hacha, que fue que traírías leña para sus cúes y que estaréis a las espaldas de sus batallones, que le ayudaréis en las batallas y que llevaréis sus relleves su matalotaje a la guerra detrás dél y que acrecentaréis sus arcos y flechas, con el ayuda que le daréis, y le defenderéis en tiempo de necesidad; todo esto prometiste.” “[...] Ahora no guardáis lo que prometistes [...] Ahora *Curícaueri* ha lástima del sí en este año presente en que estamos, por eso os tiene aquí para hacer de vosotros justicia [...]”.

en la fiesta de *Equáta cónsquaro* (Fiesta de las flechas).<sup>72</sup> Del discurso del *petámuti* se colige la correlación existente entre el establecimiento del orden y el servicio, y que es posible llevar a cabo gracias al pacto de coparticipación divino-humano.

*Por el servicio religioso se coparticipa en el establecimiento del orden divino-humano*

La religión da sentido al servicio que es el medio para el establecimiento del orden divino-humano. Según la *Relación de Michoacán*, el hombre se da cuenta de que existen dos dimensiones: la divina y la humana, y que en cada una existe una relación de servicio. Es decir: 1) entre las diversas manifestaciones de la divinidad hay colaboración, 2) entre los humanos también y 3) en ambas, entre la divinidad y los humanos. La divinidad se enlaza con los humanos a través del servicio, para lo que se requiere un orden y en el que hay que creer, porque el servicio para el orden, en el ámbito humano, es una proyección del divino, que es posible merced a la colaboración de los humanos con la divinidad, en el caso concreto, de los p'urhépecha.

El orden mueve a la *coparticipación* tanto en el ámbito divino como en el humano, y ésta da nacimiento a la *religión* que es un acto continuo de *servicio*. Cabe preguntar entonces, ¿cuál es la fuente de la religión?

Para dar respuesta a esta interrogante es necesario establecer las características del servicio, ya que mediante él es posible construir el orden divino-humano, y en el que hay que creer también, como se ha señalado. Entre las notas peculiares del servicio sobresalen la armonía, la trascendencia, la interrelación divino-humana, la presencia de la autoridad y la fe en la divinidad para la edificación del orden.

El *servicio* existe ordenadamente, es decir en armonía, porque unos seres sirven a otros o mutuamente se sirven –ya se trate de las diversas manifestaciones de la divinidad, o bien, de los humanos– y de esta relación emanan los rasgos que lo definen:

- a) Es trascendente, porque existe tanto en el ámbito divino como en el humano.
- b) Es recíproco, porque crea la relación entre el ser divino y el ser humano. Se rompe la distancia que pudiera haber entre lo divino y lo humano.
- c) Es dirigido, porque requiere autoridad, tanto en las acciones de la divinidad como en las de los humanos, puesto que el servicio para realizar el orden no sería posible sin tener un conductor. En consecuencia, quien ejerce la autoridad ha recibido representación, ya se trate del ámbito divino o del humano, que le da legitimidad, y ésta deriva del encargo otorgado para ejercer la autoridad.<sup>73</sup> Pero también quienes han dado autoridad al sujeto que la ejercerá, deben reconocerla en él y aceptarla para poder ser conducidos y gobernados, es decir, subordinarse a él.<sup>74</sup>

72. *RM*, capítulo XXXII, pp. 525 y ss. El sacerdote hace una remembranza histórica del pueblo y los deberes que la población ha adquirido con la divinidad.

73. *RM*, p. 602. Cuando moría un cacique, el *cazonci* nombraba a otro “Y encomendaba aquel oficio al más discreto, el que tiene más tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimentado y el que era más obidiente. Y llamaba el *cazonci* a los sacerdotes llamados *cúrtiecha* y decía: llevadle al pueblo y contadle la gente que ha de tener en cargo”.

74. *RM*, p. 606. El sacerdote, una vez que daba posesión del cargo al nuevo cacique “Y volvíase a la ciudad de Mechuacan y hacíalo saber al sacerdote mayor, cómo le había puesto en el señorío. Y el sacerdote mayor lo hacía saber al *cazonci*, y decía el *cazonci*: sea así; prueba a ver. Si no lo hiciera bien, quitalle hemos del oficio y probará otro en su lugar, a ver cómo lo hace”.

d) Requiere fe, porque sin la adhesión al proyecto divino, no sería posible el establecimiento del orden divino en el ámbito humano. La fe es el medio necesario.<sup>75</sup>

*La autoridad* como acto directivo del servicio es imprescindible, tanto como la fe, lo que exige profundizar más en ella. ¿Cómo nace?, es la primera interrogante. Se percibe que en el ámbito divino, el origen de la autoridad es diferente al modo como se genera en el ámbito humano.

En el ámbito divino, la autoridad surge del *pacto de coparticipación*, que es un pacto para el servicio entre las diversas manifestaciones de la divinidad. En el ámbito humano, en cambio, la autoridad nace del reconocimiento del orden divino y de su ejercicio, que también implica servicio, porque finalmente, el reconocimiento es un pacto también. Se presentan a continuación las notas particulares de la autoridad y de su ejercicio en cada entorno.

#### *La autoridad en el ámbito divino*

Las diversas manifestaciones del *túcupácha* se reconocen entre sí como iguales, en virtud de que participan de la misma naturaleza y de comunidad divina. Ese *reconocimiento de igualdad* hace posible la autoridad porque entre ellas designan a una, o bien, a un consejo (varias) como su representante, que va a *personificar* la autoridad de todas las manifestaciones divinas. Entre ellas quedan ligadas por la autoridad que implica servicio mutuo. En esta relación, la religión entre las manifestaciones del *túcupácha* es orden y servicio. Parecería extraño hablar de religión entre las manifestaciones del *túcupácha*, pero en un contexto antropomorfo de la divinidad, ellas se relacionan y mediante el servicio reconocen ser de la misma naturaleza divina.

La divinidad también se relaciona con los hombres mediante el servicio, va más allá del propio entorno divino. En la relación divino-humana encontramos que las diversas manifestaciones del *túcupácha*, según la *Relación de Michoacán*, cumplían una función con los humanos, pues llevaban sobre sus espaldas al pueblo. En el contexto p'urhépecha, cargar a una criatura en la espalda, *thiuiparani*, significa tenerla a su cuidado, y tal era el cuidado de la divinidad con el pueblo, con el p'urhépecha.<sup>76</sup>

Metafóricamente, el servicio divino hacia los humanos se manifiesta en su cuidado y en su protección, y en esta tarea, *túcupácha Curícaueri* cumple con el encargo que le hace la comunidad divina de conquistar a los pueblos. Una vez que se lleve a cabo la victoria, debe ordenar lo conquistado, empezando con el culto divino, simbolizado en el mantenimiento del fuego en los altares. Ha de encargarse también del gobierno por intermedio de su representante, el *irecha*

75. RM, pp. 528-529. El petámuti recriminaba cuando hacía justicia general a la gente común y a los caciques por haber incumplido con su pacto de servicio y de fe en agravio a Curícaueri y decía: “Así ya eres ingrato, eres ya hecho rey, tú, gente baja de Michuacan, todos sois señores y os traen vuestros asientos y sillas detrás de vosotros, todos os parece que sois reyes [...]” A los caciques les recriminaba: “Mirá caciques [...] Ya os habeis tornado todos ingratos porque sois ya caciques y señores y amáis vuestros cuerpos por no trabajallos y yendo a la guerra os tornáis del camino y venís mintiendo al caçonzi y le decís: señor, ésta y ésta manera está el pueblo que conquistaste, Y con lo que vienes mintiendo engañas al rey que te repartió la gente y te hizo cacique [...]”.

76. MG, *Dialogo* al referirse al pueblo utiliza el vocablo “purépecha”, véase en la parte introductoria, la explicación y los significados del término.

o *cazonci*, por la autoridad que se le ha conferido para instaurar el orden por medio del servicio. “[...] cómo los dioses del cielo le dijeron: [a *Curícaberí*] cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra y que había de haber uno que estuviere en su lugar [en la tierra] que entendiéndose en mandar traer leña para los cúes [...] decía esta gente que el que era *cazonci* estaba en lugar de *Curícaverí*”.<sup>77</sup>

La determinación surgida del consenso de las manifestaciones del *túcupácha* revela el pacto de coparticipación, pues en el contexto p'urhépecha, la comunicación de una noticia es el resultado de la aprobación de un pacto previo.

Ya se dijo que las diversas manifestaciones del *túcupácha* se reconocen como iguales, en cuanto que son divinas, de la misma naturaleza, aunque exista entre ellas diversidad de funciones, lo que permite integrar la comunidad divina. Sin embargo, la igualdad por sí sola no realiza el orden ni el servicio, pues se requiere un acto de voluntad de parte de ellas. Ese acto consiste en la *coparticipación* para el orden mediante el servicio y a través de éste se mantienen constantemente unidas y reconocidas. Por otra parte, el orden requiere una dirección que sea aceptada tanto por el sujeto que va a dirigir como por los que serán dirigidos, para ello, ambos, dirigente y dirigidos coparticiparán en la ejecución de los servicios. No es diferente el fin del dirigente y, otro fin, el de los dirigidos, pues la meta es común: el establecimiento del orden de manera coparticipativa, es decir, mediante el servicio.

Entonces, ¿qué es la religión en lo que pudiera llamarse la “teología” p'urhépecha? Podría definirse que es la voluntad de coparticipar en la formación, el establecimiento y el mantenimiento del orden divino-humano, mediante el servicio, dirigido por la autoridad.

Resulta lógico plantear otra cuestión, la del sujeto que llevará la representación, tanto en la comunidad divina como en la humana. En la comunidad divina, ¿quién va a dirigir las determinaciones de las diversas manifestaciones del *túcupácha*? En ella funge como centro *túcupácha* *Curícaverí*. Este dato, de nueva cuenta sugiere otra pregunta, ¿por qué él? Porque él ha sido escogido por la comunidad divina para gobernar la Tierra y porque entre él y sus “hermanos”, (entiéndase otras manifestaciones divinas) que se denominan: *Vréndequabécara*, [Uréndequauecara] *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme Turupten*, *Tirípeme Caherí*<sup>78</sup> que en conjunto se denominan *Tirípemencha*<sup>79</sup> y otro *túcupácha* llamado *Vaçóriquare*,<sup>80</sup> a pesar de que no es “hermano” de ellos, pero que es tan liberal como *túcupácha* *Curícaverí*, han establecido un pacto de coparticipación.

Aunque el dirigente sea *túcupácha* *Curícaverí*, su voluntad no está por encima de la comunidad de las manifestaciones divinas, pues no es soberano en forma absoluta porque la voluntad soberana radica en la comunidad, es decir, en la voluntad colectiva a manera de “consejo directivo divino”, en el que los integrantes deliberan y conjuntamente determinan una resolución; ésta sí es, en consecuencia, la expresión de la máxima voluntad. Se toma como ejemplo, el caso del

77. RM, p. 558.

78. RM, p. 351.

79. RM, p. 654.

80. RM, p. 346.

anuncio del fin del poderío p'urhépecha cuya destrucción no se puede detener. Cuando se había anunciado la llegada de los españoles a Tenochtitlan, según la *Relación de Michoacán*, el oráculo reveló a los habitantes de Michoacán que el fin del orden establecido por sus “dioses” estaba por concluir, pues vendría otro orden con otros hombres. Ante la inminencia del fin, los “dioses” se reunieron para deliberar sobre su futuro pero fue en vano, porque no lograron contradecir a la “diosa” madre *Cueráuaperi* (creadora), quien les anunció la venida de otros hombres que, a la postre resultaron ser los españoles. Todos los “dioses” del concilio llegaron a la determinación de que “así sería”.<sup>81</sup>

#### *La autoridad en el ámbito humano*

La autoridad surge del reconocimiento del orden divino que también implica servicio a través de los actos religiosos. Los humanos aceptan la intervención del *túcupácha*, pero en el establecimiento del orden terrenal también *coparticipan* con las manifestaciones del *túcupácha*, por la vía del servicio religioso y *con* la dirección de una *autoridad* que, en última instancia, es divina porque el *irecha* o *cazonci* está en lugar de *túcupácha Curícaueri*.

#### *Características de la autoridad humana*

- Es trascendente, porque une lo divino con lo humano.
- Es consensada, porque el gobierno político-religioso se refrenda en la fiesta de *Equata cónsquaro*. En ella, los ideales se patentizan en el discurso del *petámuti* dirigido a la gente de la *irechéqua*, es decir, a la población del territorio y poderío p'urhépecha.
- Es comunitaria porque la autoridad está depositada en la comunidad humana, en el conjunto de los linajes y pueblos que forman la *iréchequa*.
- Es reconocida y aceptada, porque es el medio para lograr el orden divino-humano y porque es también reflejo de la autoridad existente en la comunidad divina de manifestaciones de *túcupácha*.
- La autoridad político-religiosa se polariza en dos sujetos: en el pueblo y en su dirigente, es decir, en los gobernados y en el gobernante (en el p'urhépecha y en el *irecha*).
- Los dos sujetos (pueblo y dirigente) coparticipan en el ejercicio de la autoridad, al unificarla en la ejecución de los actos de servicio.
- El gobernante puede ordenar y dirigir con autoridad a los gobernados porque éstos como receptores de la autoridad, la reconocen, puesto que ellos mismos la han otorgado y ambos la actualizan a través del servicio, en la ejecución de los actos comunitarios.

A continuación se amplía la información acerca de algunos aspectos de las notas anteriores.

81. *RM*, p. 645. “Los dioses probaron de contradecir esta mutación y en ninguna manera los consintieron hablar: sea así, como quieren los dioses”.



*Trascendencia del orden*

La coparticipación que hay en el orden divino se transfiere al orden humano. El orden en el ámbito humano es una proyección del divino, pues las manifestaciones del *túcupácha* actúan en colaboración con los humanos. Pero además, los p'urhépecha participan del linaje divino porque proceden de él.<sup>82</sup>

La idea del origen divino se mantiene permanentemente en la conciencia p'urhépecha de aquella época, ya que el recuerdo de su procedencia divina constituye un elemento no sólo histórico sino de reflexión y propia valoración. El sacerdote mayor de la *iréchequa*, el *petámuti*, cada año hacía remembranza solemnemente del origen del grupo que dominó el antiguo Michoacán. Su discurso empezaba declarando: “Vosotros los del linaje de nuestro dios *Curícaueri*, que habéis venido”<sup>83</sup> a refrendar el pacto de servicio en esta fiesta.

Más allá del contexto festivo, en los actos principales como en la toma del poder de un gobernante local, se recordaba el origen divino del pueblo. El cacique que sustituía al que había muerto, al tomar el cargo exhortaba al pueblo diciendo: “[...] si me hacéis a mí merced, estaríamos y moraríamos en paz en este pueblo divino [...]”<sup>84</sup>

El orden humano deriva del orden divino, pues los hombres fueron creados por los “dioses”.<sup>85</sup> Por ello, los hombres reconocen a *sus propios “dioses”* por ser linaje de ellos. En la creación del hombre y en el reconocimiento de éste a la divinidad, se da la primera relación, la divino-humana. La segunda relación es de representación. Cada linaje, *síruqua*, y cada pueblo, *ireta*, que integran la comunidad p'urhépecha, tendrán su propia manifestación de *túcupácha*, y ella, una vez reconocida como propia del clan o del pueblo, los representará ante la comunidad divina. Así nace la interacción, los humanos en la Tierra tienen a las manifestaciones de *túcupácha* y, a la vez, éstas, “arriba” en su mundo divino tienen a los humanos porque los representan y “los tienen en sí” en sus espaldas.<sup>86</sup> El orden es, pues, trascendente porque la divinidad creadora es trascendente, es la misma divinidad en comunidad de sus manifestaciones. Francisco Ramírez ilumina al respecto al referirse a la creación del ser humano. Del texto se infiere que la ceniza, materia inerte resultante de los materiales que fueron incineradas por el fuego, quedó estéril sin contaminación, pues la lumbre la purificó y en este estado estuvo disponible como nueva materia prima para ser tomada nada menos que por la divinidad para formar al ser humano, ya no como otro ensayo, sino como nueva y definitiva creatura. La ceniza no fue amasada por la deidad con cualquier líquido, sino con su sangre, que en aquella cultura se tenía como

82. *RM*, p. 340. “Empensaba así aquel Sacerdote mayor: Vosotros los del linaje de nuestro dios *Curícaueri* [...]”.

83. *Ibidem*.

84. *RM*, p. 604.

85. Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el Padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 abril 1585” (*Apud* Felix S. Zubillaga.) MONUMENTA MEXICANA II (1581-1585), Romae 1959, pp. 492-496) en Fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas por Francisco Miranda Godínez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, pp. 345-348.

86. La *Relación de Michoacán* señala el nombre de los linajes: *uacúsecha*, *enéani*, *hiyocan*, *zacapu ireti*, los de Naranjan (Los “dioses” de los chichimecas y los de los isleños).

el líquido vital. Por consiguiente, la creatura así formada participó de la vida divina, y por su origen se reconoció ser de la casta divina.

El medio para la realización del orden entre los trascendentes es por el reconocimiento de sí mismos y ese reconocimiento se da por medio de *la autoridad* que dirige el servicio. Según la *Relación de Michoacán*, entre los “dioses” algunos son iguales (parientes), porque se dice que son hermanos,<sup>87</sup> otros, en cambio, son menores, no por inferioridad de grado divino, sino porque sus acciones son consideradas como inferiores, porque son ejecutores, servidores o mensajeros.<sup>88</sup> Reciben un encargo para ejecutarlo. Hay entre ellos una jerarquía si se considera el acto de mando y el de aceptación del mando, pues unos ordenan y otros ejecutan. Esta reciprocidad queda ligada por el servicio, pues unos y otros se sirven mutuamente. La autoridad se puede resumir finalmente como un acto de “envío y recepción”.

Los p'urhépecha –según la *Relación de Michoacán*– reconocen a sus “dioses” de dos maneras: de modo individual y también en forma colectiva. En el primer caso sirven de ejemplo los diversos nombres con los que se les reconoce como: *túcupácha Curícaueri* (el que es fuego); *Cueráuaperi*, la madre creadora; así como el “dios” del inframundo, aunque se omite su nombre, y los demás “dioses” que tienen denominación individual y propia. En el reconocimiento genérico, la designación se hace en forma colectiva, se nombra, por ejemplo, a los “dioses” celestes, a los de las cuatro partes del mundo,<sup>89</sup> a los mayores, a los menores, a los primogénitos y a los llamados *Viránbanecha*.<sup>90</sup>

Nos preguntamos, ¿cómo se logra esa transferencia del orden sin que los humanos dejen de ser humanos? La respuesta sería: por el reconocimiento a las distintas manifestaciones de la divinidad en su condición de poseer la misma naturaleza divina, pues se les llama *liberales*, es decir, dadoras de todo, de cuya liberalidad se benefician los humanos en su condición de tales. La sociedad p'urhépecha está formada de corporaciones que están identificadas por linajes. En el mundo p'urhépecha se mencionan varios de la familia chichimeca, como los *Eneani*, los *Çacápu hireti*, los *Vanácaze*,<sup>91</sup> los *Hiyocan* y los *Vacúsecha*,<sup>92</sup> que gobernaban a los demás pueblos de la *iréchequa*. Hay que agregar también a los anteriores, los clanes que no pertenecían a la familia chichimeca pero que formaban parte de la *iréchequa*. Estos últimos ya poblaban el territorio antes de la llegada de los chichimecas y poseían su propia lengua, así como otras denominaciones de sus “dioses”. Con el arribo de los chichimecas hubo cierta fusión y en el momento de la aparición de los españoles en el escenario michoacano, el gobierno de la *iréchequa* estaba en poder de los *vacúsecha* (léase “wacúsecha”). Pero el conjunto de todos los pobladores forma la comunidad humana p'urhépecha. Cada linaje o pueblo posee y reconoce una o más manifestaciones del *túcupácha*, a

87. *RM*, pp. 654-655. Los dioses ígneos, por ejemplo, *Tirípemencha*, “hermanos de nuestro *Curícaueri* [*Curícaueri*]”.

88. *RM*, p. 644. “Otro dios llamado *Curita caberi*, que era mensajero de los dioses y llamábanle todos agüelo”.

89. *RM*, p. 379.

90. *RM*, p. 585. Es probable que su significado sea: los dioses de la región de Tierra Caliente.

91. *RM*, pp. 340, 525.

92. *RM*, p. 351.

quien o a quienes consideran como propias. En este contexto, las manifestaciones de *túcupácha* de todos los linajes y pueblos forman la comunidad divina en el ámbito divino. De esta manera, los humanos en la diversidad de linajes de todas las etnias de Michoacán están presentes en la comunidad divina, porque *túcupácha* los cuida “en sus espaldas”, hablando metafóricamente.

Se da, pues, una interacción dual: de los humanos hacia la divinidad y de ésta hacia los primeros. Esta correspondencia se ilustra con un pasaje de la *Relación de Michoacán*. En ella se relata que *Tariacuri* tenía sitiada la isla de *Xaráquaro* en la Laguna de Pátzcuaro y el señor de la isla, *Carícaten*, pide auxilio a un sacerdote de nombre *Zurumban* para liberarse del cerco de su enemigo, pero no obtiene la ayuda porque el sacerdote considera imposible la liberación pues está protegido por los “dioses” y le dice:

¿Qué habéis de decir o hacer pobres de vosotros [isleños]? Que *Tariacuri* conoce muy bien los dioses celestes y a la madre *Cueráuaperi* y a los dioses de las cuatro partes del mundo, y al dios del infierno, y él ya es conocido de todos. Pues, ¿cómo lo podéis hacer algún mal ahora que vuestras mujeres lo parieron, como lo parieron? ¿Por qué no le ahogastes entonces y lo echastes en la laguna? Ahora ¿cómo le podéis hacer algún mal? Porque los dioses lo conocen.<sup>93</sup>

La realización del orden divino en el ámbito humano plantea otra cuestión más. ¿Cómo se conoce el plan divino para que sea aceptado por los linajes y los pueblos? La *Relación de Michoacán* muestra entre líneas las formas naturales y no naturales que tenían los antiguos p'urhépecha para llegar al conocimiento de algo. Éstos eran los medios para conocer la voluntad divina: por intuición, por agüeros y por sucesos inusitados cuya interpretación proporcionaba una información. Se podía llegar hasta el conocimiento de lo sagrado por medio de los sueños. La obra mencionada proporciona dos casos del tipo de ese conocimiento interactuando la divinidad con los humanos. Uno de ellos es el sueño que los hermanos *Tangáxoan* y *Hiripan*<sup>94</sup> experimentaron y mediante el cual les fue revelado que serían señores, y a ellos mismos, por la interpretación de los agüeros que hizo *Tariacuri*, sobre la conducta corruptiva de los jefes de diversos pueblos, les vaticinó también que serían los únicos gobernantes.<sup>95</sup>

Una vez que en un linaje, o bien, en un conjunto de linajes que formaban los pueblos se tenía el conocimiento de la voluntad de *túcupácha* a través de alguna de sus manifestaciones

93. *RM*, p. 379.

94. *RM*, pp. 494-500. *Tangáxoan* soñó que la diosa *Xarátanga*, con apariencia de una mujer anciana, le haría mercedes y le dijo: “Y yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la poblazón. Y pondrete orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos. Y díjole que le daría todas las insignias de los señores”. *Hiripan* tuvo un sueño semejante: que también sería señor.

95. *RM*, p. 459-468. Véase también G. Miguel Pastrana Flores, 1999, pp. 127-142, particularmente la 131, “Los presagios, en su calidad de mensaje de los dioses para los hombres, eran parte importante de la dinámica misma del mundo y como tal están presentes en las narraciones históricas. Dicha presencia tiene en general una ubicación específica en los relatos, son el antecedente de los grandes acontecimientos”.

divinas, se presentaba la oportunidad de ejecutarla en un hecho concreto, bien podría ser un acto militar, religioso, político o de otra naturaleza. Para su ejecución se requería la participación de dos sujetos: del dirigente que ordena y de los dirigidos que aceptan lo ordenado, tal como en el orden divino. Se repite pues, el patrón del *pacto de coparticipación* entre los humanos para el establecimiento del orden terrenal. Los hombres escogen a su dirigente, o les es señalado por revelación divina la persona del dirigente, pero éste no llega a ser dirigente si no es reconocido por los miembros del linaje,<sup>96</sup> o por el conjunto de linajes, si se trata del dirigente máximo: del *irecha* o *cazonci*.<sup>97</sup> La designación del dirigente hecha por los miembros de un linaje, o bien, por el reconocimiento que hacen de él, le confiere la legitimidad de la autoridad. El dirigente tendrá el encargo de dirigir y procurar el servicio, en particular en el aspecto religioso, pero también en el militar o en otro ámbito que se le asigne para lograr el orden en la esfera humana o terrenal.

La autoridad, finalmente, es aceptada también por los linajes o pueblos porque se reconoce en ella el medio para realizar el orden divino en la Tierra. “Pues, decía esta gente, que el que era *caçonci* estaba en lugar de *Curicaveri*”.<sup>98</sup> El *irecha* o *cazonci* personificaba la autoridad divina y humana para ejecutar los actos encaminados al orden y al servicio.

A partir de la *Relación de Michoacán* es posible concluir que la religión prehispánica de los p'urhépecha, cuando llegaron los españoles, incluía los elementos que se han enunciado: orden, servicio, fe y autoridad. Consecuentemente, el concepto de autoridad es importante en el mundo p'urhépecha para realizar el orden divino-humano, pues para ello se requiere dirigir el servicio y éste no sería posible si no se tiene una creencia. La fe es, pues, determinante también para la realización del orden y del servicio. De ahí que las acciones de los antiguos p'urhépecha, finalmente, estaban impregnadas de religión.

96. *RM*, pp. 604-605. Cuando se nombraba un cacique nuevo, el sacerdote lo presentaba al pueblo habiéndolo amonestado previamente, y aquél, al tomar el cargo se dirigía al pueblo en estos términos: “[...] Y mirá, que no me podré sufrir ni tener esfuerzo en el corazón, si fuéredes de muchos paresceres, yo entonces me quejaré al rey. Ya habéis oído lo que os he dicho, mirá que yo sería vuestro padre y vuestra madre y os regiría a todos si sois obidientes, y si me hacéis a mí merced, estaríamos y moraríamos en paz en este pueblo divino, y esforzaríamosnos, a veces, y ayudaríamosnos a defender en las guerras a nuestro dios *Curicaueri*. Si vosotros no me ayudáis, ¿qué puedo yo hacer solo? ¿Con quién tengo de estar? Mirá, que habíamos de tener las azadas, que es que hagamos sementeras para las guerras [...]”. Replicaba un anciano: “Y decía al cacique nuevo: ‘plega a los dioses que vengas en verdad, aquí verás nuestra muerte, que somos ya viejos que no sabemos lo que tenemos de vivir, aquí seremos tus padres y hablaremos en lo que nos encargues’. Y decía a la gente: ¿qué decís gente que estáis aquí? Ya hemos tornado a hallar padre y madre [...]”.

97. *RM*, p. 631. Después de los funerales del *cazonci* se reunían todos los caciques de la *irébequa*, los señores principales, los señores de las cuatro fronteras, los viejos y valientes hombres y deliberaban para el nombramiento del nuevo *cazonci*, y una vez que el designado aceptaba el cargo tomaba la palabra y decía: “Caciques y señores que estáis aquí, que habéis deliberado que acepte yo este cargo. Mirá, no os apartéis de mí ni seáis rebeldes, yo probaré a tener este cargo. Si no os supiere regir, ruegoos que no me matéis con alguna cosa, mas pacíficamente apártame del oficio y quitame el tranzado, ques insinia de señor. Si no fuere el que debo ser, si no rigiere bien a la gente, si anduviere haciendo mal después de borracho, si hiciere mal a alguno, échame desta casa mansamente. Esta costumbre suele ser y plega a los dioses que yo pueda regir la gente y tenellos a todos [...]”.

98. *RM*, p. 558.

*El servicio humano*

Dado que el servicio es un aspecto importante de la religión prehispánica, es pertinente proponer una definición sobre el concepto de servicio. De la información que proporciona la *Relación de Michoacán*, el servicio es la disposición del p'urhépecha de ser sujeto activo en la formación del orden divino-humano mediante la realización de actos concretos establecidos para ese fin, con los que trasciende al ámbito de la divinidad. Este concepto lleva el germen de nuevas preguntas.

*¿Se puede saber cómo debe ser el servicio?*

Un ideario del servicio se encuentra en el *ideal del gobierno de la iréchequa* que está plasmado en el discurso que pronunciaba el *petámuti* a todos los señores y gente de la “provincia”,<sup>99</sup> en ocasión de la celebración de la fiesta de *Equata Cónsquaro*, es decir, fiesta de las flechas.

Los aspectos principales del discurso se refieren, en primer término, al pacto de servicio hecho a *Curícaueri*, que claramente incluye la práctica de las virtudes cívico-religiosas y que se imponen como obligatorias, tales como: la diligencia, el servicio, la gratitud y la fidelidad al *tícupácha Curícaueri*, así como la austeridad personal en la comida y en el vestido, la laboriosidad, la valentía en la guerra, la sinceridad, la liberalidad, y la memoria constante de los beneficios otorgados por el *tícupácha Curícaueri* y por el *cazonci* o *irecha*, su representante, a la persona o a la comunidad de los pueblos.

Si se pregunta, ¿por qué en el mundo indígena p'urhépecha la religión explica el quehacer cotidiano de los pueblos? La respuesta puede encontrarse en la voluntad de participar y coparticipar mediante el servicio, en el establecimiento y el mantenimiento del orden divino-humano, como fin del hombre.

En este contexto, los cuatro aspectos del servicio que se indicaban anteriormente: trascendencia, reciprocidad en la relación divino-humana, mediación por la fe y aceptación de la autoridad, se actualizan en un acontecimiento especial que es en la celebración de la fiesta. Toda la acción humana cívico-religiosa de los p'urhépecha se puede encontrar palpable, expresada y resumida, en la participación de la fiesta.

*La fiesta*

El autor de la *Relación de Michoacán*, al referirse a las funciones del *cazonci* o *irecha* deja entrever su asombro pues le parece exagerado el tiempo que dedicaba a las celebraciones festivas, y dice: “Todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses y de mandar traer leña para los qués y de enviar a las guerras”.<sup>100</sup>

Se entiende que la fiesta es un acontecimiento complejo y aglutinante. Si se pretendiera encontrar puntos relevantes en ella, el principal, sin duda, sería mantener vivo el pacto de

99. *RM*, p. 525. “Provincia” sería otra designación castellana de la *iréchequa*.

100. *RM*, p. 572.

colaboración celebrado por la comunidad humana con la comunidad divina. Por consiguiente, la fiesta es un acto preponderantemente religioso, pero además, es cultural, trascendente y comunitario, cuya celebración requiere la práctica de un ceremonial propio para el que se necesita un dirigente con autoridad. Por otra parte, tampoco pueden desligarse de la fiesta otros aspectos que están presentes, como el político, el jurídico, el social, el militar y el educativo. Esta complejidad requería una organización cuyos dirigentes capacitaban a los participantes quienes aprendían haciendo, era pues, un ejercicio de aprendizaje también. El aspecto educativo se nota en la fiesta de *Equata Cónsquaro*, en la que el sumo sacerdote de la *iréchequa* hacía remembranza de la memoria histórica del origen de los linajes y de los pueblos, con el fin de conservar la unidad, su identidad y la continua relación con la divinidad, entre otras cosas. Era, pues, la fiesta de la identidad y de su tradición.<sup>101</sup>

En resumidas cuentas, la fiesta era el acto de renovación del pacto divino-humano en el que se reafirmaba, por una parte, la trascendencia del ser humano por ser de linaje divino y, por otra, se perpetuaba la aceptación recíproca entre el ser divino y el humano. El enlace entre lo divino y lo humano era posible gracias al servicio que el ser humano prestaba a la divinidad, sustentado por la fe, al que la divinidad a su vez correspondía otorgando todo bien, como una “liberalidad”.<sup>102</sup> Entre los p'urhépecha, la virtud de la liberalidad era practicada constantemente porque la tenían en alta estima, dice la *Relación de Michoacán*.<sup>103</sup>

Hay otros aspectos de la religión prehispánica que conviene explorar, entre ellos, el de la vida de los seres. Los astros: el Sol, la Luna y las estrellas, ¿tenían vida? También los elementos de la naturaleza: el fuego, el agua, el aire y la tierra y los fenómenos naturales, ¿eran seres vivientes?, ¿podría considerarse que también eran sujetos de culto?, ¿existía la creencia en lo que se ha denominado “animismo” en los seres y elementos? No parece muy claro en las fuentes prehispánicas, pero Maturino Gilberti presenta los contrastes de la antigua religión al ofrecer los elementos de la religión católica y a través de aquellos se podría pensar que atribuían vida a los astros, a los elementos y a los fenómenos de la naturaleza.<sup>104</sup> Siguiendo a Gilberti por la ruta de la diferenciación es oportuno presentar la otra fuente enunciada.

101. *RM*, p. 340. “Y como se llegase el día de la fiesta [*Equata Cónsquaro*] y estuviesen todos aquellos malhechores en el patio, con todos los caciques de la Provincia y principales y mucho gran número de gente, levantábase en pie aquel Sacerdote mayor y tomaba su bordón o lanza y contábales allí toda la historia de sus antepasados: cómo vinieron a esta Provincia y las guerras que tuvieron, el servicio de sus dioses; y duraba hasta la noche que no comían ni bebían, él, ni ninguno de los que estaban en el patio”.

102. *RM*, p. 523, *Hiripan* y *Tangáxoan* ordenaban a la gente de los pueblos retornar a sus lugares. “Y ayuntáronse todos los que habían quedado de los pueblos y díjoles Hirepan: ‘id y tomad vuestros pueblos, morá en ellos como de antes y torná a tomar vuestros árboles de fruta y vuestras tierras y sementeras. Basta. Y ya nuestro dios *Curícaueri* ha usado de liberalidad y os lo torna”.

103. *RM*, p. 572. “Todos estos señores [los auxiliares del cazonci] no tenían otra virtud sino la liberalidad, que tenían por afrenta ser escasos”.

104. *Dialogo*, fol. 50v 2, 85-92. Dios ha dicho no des culto a otros seres “[...] has am/be ma eratans huriataen has, tucupacha/ aryparyny, hyndequy auandaro han/chepoca: huriata, notero cutsi, notero/ hozqua, nocatero hindequihtu yxu hah/carapoca, nocatero hindequi hapunda/ro hamepoca, has ambema tucupacha e/ rata”. A ningún ser consideres como al Sol, llamándole divinidad, y a nada que está colocado en el cielo como el Sol, la Luna, las estrellas ni a lo que vuela ni a lo que habita en el agua, a ninguno de ellos consideres divinidad.

*Tercera fuente: El contraste de religiones*

Las reflexiones sobre la antigua religión de los p'urhépecha fundadas en los diccionarios y en la *Relación de Michoacán* se dejan, por el momento, para abordar a continuación los aspectos religiosos católicos presentados por Maturino Gilberti que contrastan, evidentemente, con las antiguas creencias de aquellos p'urhépecha. En la insistencia que hace el fraile sobre algunas verdades de la fe católica se vislumbra que, en el fondo, su actitud obedece a la presencia subyacente de las creencias prehispánicas que trata de quitar o cambiar. Este tema conduce a examinar la actividad de Gilberti como evangelizador.

## Los evangelizadores frente a la antigua religión

Los evangelizadores de Michoacán –de manera particular fray Maturino Gilberti– contribuyeron notablemente a la formación de la terminología religiosa p'urhépecha. Fue necesario crear el vocabulario técnico que sería el instrumento adecuado para comunicar a los nativos las verdades que profesa la Iglesia católica, acorde con el pensamiento filosófico y teológico escolásticos.

La lengua de los p'urhépecha no podía ignorarse, pero tampoco se sacrificaría la pureza de la nueva fe en los intentos de su transferencia y difusión, justamente a través de la lengua nativa. Los conceptos doctrinales estaban muy lejos de ser comprendidos en una lengua extraña a la de los conquistadores. Máxime, si considera que los dogmas católicos, en buena parte, eran fórmulas expresadas en latín, que para conservar la pureza de su contenido, se presentaban como monumentos verbales para recitarse más que para desentrañar su contenido o intentar una explicación acorde con la cultura nativa. Se requería, pues, la presencia de los intermediarios culturales en el trabajo cristianizador.

En este contexto surgen los personajes llegados del viejo continente que intentarán practicar lo que hoy se llamaría una aculturación de la fe católica. Los evangelizadores de las distintas órdenes actuaban con un ideal bien definido: implantar la fe cristiana entre los pobladores de los distintos lugares donde establecían sus centros de adoctrinamiento. La urgencia de convertir a los nativos al cristianismo implicaba también la de cambiar las creencias religiosas existentes. Ante la necesidad de sustituir los rituales prehispánicos por los cristianos, la lengua del lugar se tomó como instrumento de cambio.

Sin embargo, no todo estaría ganado de un tajo, pues el empleo de la lengua de Michoacán requería también personas calificadas que conocieran, no solamente el vocabulario de esta lengua, sino también el contenido de la cultura religiosa que se expresaba por ella. Eran necesarias, así, las funciones de mediación. Las lenguas: nativa y extranjera, frente a frente, estaban en la posibilidad de dialogar, o bien, se presentaba la oportunidad para que la extranjera desplazara a la nativa con el pretexto de introducir las nuevas creencias con pureza. Con el tiempo, por razones políticas y religiosas se impuso a los vencidos la lengua de los extranjeros.

Voy a presentar a continuación la contribución de Gilberti en la traducción de los conceptos religiosos acuñados en lengua latina y traducidos al español, que transvasó a la lengua nativa para transmitir con ellos los principales principios doctrinales de la Iglesia católica fundamentados en la teología y filosofía de su época.

### Conceptos filosóficos y teológicos escolásticos en lengua de Michoacán

Cuando Gilberti expone los fundamentos teológicos de la religión cristiana siguiendo la tradición europea, explica los atributos de Dios empleando los conceptos de la filosofía escolástica, de los que hace la versión a la lengua de Michoacán. Esta actividad, sin duda, demuestra que conocía bien esta lengua. Entre los conceptos fundamentales cabe destacar los siguientes:

*Eni*, el ser.

*Máhcoeni*, el ser de la misma naturaleza.

*Híhcoeni*, el ser en sí mismo.

*Yseti*, ser así, es la afirmación categórica de una verdad.

*Y-yeti*, esto es, identidad.

*Cueráuacata*, lo creado, la criatura.

El traductor también seleccionó estas otras expresiones:

*Paráquarequa*, la omnipotencia.

*No cueráuacataeni*, no ser criatura, lo increado.

*Niráhmapaqua*, la eternidad.

*Tzípequa nomen casíretaqueareni*, la inmortalidad. La vida continua.

*Tzípequaeni*, ser la vida.

*Mimíjjequa*, la sabiduría.

*Ambáquequa*, la bondad.

*Tzitzíjequa*, la belleza.

*Cuirípequa*, la liberalidad.

*Xarámequareta*, la alegría.<sup>105</sup>

Los conceptos teológicos están diseminados a lo largo de las explicaciones que va dando en el *Dialogo*. Son de tomarse en cuenta los que se refieren a las siguientes cuestiones: la Santa Trinidad –Dios Uno y Trino– la naturaleza divina, la paternidad y la filiación divina. Cristo, la encarnación, la redención, la resurrección y otros. La Iglesia, la gracia, las obras buenas, los mandamientos del decálogo, los de la ley evangélica y los de la Iglesia, los sacramentos, el pecado, el Anticristo y el juicio final.

105. *Dialogo*, fol. 9v 1, 22; 10v 1, 20.



*Bautismo de la lengua p'urhépecha*

Aunque Gilberti considera apta la lengua de Michoacán para transmitir los mensajes de la nueva religión a los pobladores de Michoacán, toma algunas providencias para llevar a cabo su cometido, como las siguientes:

- Introduce vocablos de la lengua castellana en materia religiosa, sirven de ejemplo los siguientes: ánima, cruz, diablo y otros.
- Utiliza palabras castellanas para expresar conceptos religiosos aun cuando existen vocablos para ese fin en la lengua de Michoacán. Por ejemplo, *túcupácha*, que significa ser supremo (el omniabrazante, el ser que envuelve absolutamente todo); no obstante, es sustituido por el vocablo Dios, cuya significación, según el fraile, corresponde a la única divinidad que los cristianos reconocen.
- Atribuye nuevos significados a las voces existentes en la lengua de Michoacán.

Ahondando sobre las providencias tomadas por Gilberti para el uso de las palabras y de sus significados se advierte:

- El interés constante por introducir palabras latinas y castellanas en sus textos, extrañas, por tanto, a la lengua de Michoacán.
- La voluntad de no traducir vocablos a la lengua nativa, tales como: sancta, *sancta hacabcuqua himbo*,<sup>106</sup> cristiano, moro, judío, cruz, evangelio, diablo, penitencia, sancta trinidad, spiritu sancto, artículo, iglesia y otras. Probablemente, la razón para dejarlas tal cual, fue la dificultad de su traducción, como en el caso de moro y judío, o porque expresaban realidades desconocidas para los nativos cuya traducción acarrearía confusiones.
- Formula determinados conceptos sólo con palabras castellanas aunque existan vocablos en la lengua de Michoacán que expresan conceptos equivalentes.

Es probable que por el año de 1559, cuando Gilberti publica el *Dialogo*, daba por conocidos –entre los nuevos cristianos–, los conceptos de *Dios* y de ánima, pues no da ninguna definición al respecto, solamente señala los atributos de cada uno y la diferencia que existe entre ellos, es decir, entre Creador y creatura. Otra razón para emplear los vocablos castellanos puede encontrarse en el propósito de introducir con precisión las nuevas creencias religiosas. Seguramente así evitaría que sus hermanos de religión –los frailes de otras órdenes y los clérigos– lo señalaran como corruptor de la doctrina católica. Siendo conocedor de la lengua nativa, no habría otra razón para desechar los vocablos de la lengua de Michoacán, como en el caso de *túcupácha*, que significa Dios, según su propio *Vocabulario en lengua de Mechuacan*.<sup>107</sup> Sin embargo, para bien o para mal, interpreta el concepto y determina que *túcupácha* se refiere a los ídolos o dioses de la Tierra, exclusivamente, y no expresa al Único Dios, señor del Cielo y de la Tierra. En efecto dice:

106. *Dialogo*, fol. 4v 1, 18; 4v 2, 91.

107. MG, *Vocabulario* (1997), p. 175.

ca y vandaqua tucupacha, yxu eche/  
 rondonapuhcoesti: ca vanambecha tha/  
 uacurichax hacangurirahuapihti thare/siechan  
 tucupacha arihuan: ca yyaxtu no/ hurahcuhati  
 mama tucupacha arini. Ca/ ru y vandaqua  
 Dios, no amu yxu eche/ rondonapuestihco, ca  
 auandaronapuesti/ ca dios mento hucaquarerin  
 hati: hym/ boqui hyndemento yamento cezequaes/  
 ca, canirahmapaqua ambaquequa.<sup>108</sup>

Y esta expresión, *túcupácha* se refiere solamente a cosas de la Tierra, y los pecadores necios nombran númenes a los ídolos y aún no abandonan esa denominación a distintas cosas; en cambio, la palabra Dios, no se refiere únicamente a las cosas terrenales sino también a las del cielo porque de Él depende todo, es la bondad eterna.

Tampoco utilizó alguna de estas voces: *tzípequa*, vida.<sup>109</sup> *Mintzita tzíperahperi*, ánima de alguno.<sup>110</sup> *Tzípetaarahpeni*, animar, dar vida,<sup>111</sup> para referirse al principio vital, en cambio, prefirió usar la voz, ánima, y con ella explicar el sustento de la vida, el principio que anima a los seres vivos.

- Gilberti introduce nuevos significados para las palabras de la lengua originaria con los cuales pretende implantar las nuevas ideas del cristianismo. Por ejemplo, la voz *thauácurita*, es empleada para expresar el *pecado* que, según su significado etimológico significa: *atropello, pisoteado*; sin embargo, el fraile le da una connotación de falta de carácter moral que ofende a Dios.
- El fraile también se servirá de los conocimientos lingüísticos del latín, griego y posiblemente de otras lenguas, para utilizarlos en el manejo de la lengua de Michoacán con el propósito de comunicar la nueva religión. La comparación de las lenguas europeas con la nativa le será muy útil para dar a conocer, por vía de la teología escolástica, las verdades y doctrinas de la fe católica.

No hay duda de que Gilberti considera politeísta la religión practicada por los pobladores de Michoacán y se esforzará sobremanera en explicar, en primer término, el monoteísmo: Dios Uno y Trino. Aunque existan varias personas en la Trinidad, dice que no son varios dioses, pues las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo forman unidad y poseen la misma naturaleza. Para lograr su objetivo no dudará en utilizar el método empleado por los nativos para explicar conceptos de difícil intelección, con la ayuda de metáforas y comparaciones, para de esa manera transmitir el mensaje de la nueva doctrina.

#### *Transvase de conceptos teológicos*

Gilberti utiliza en el *Dialogo* conceptos teológicos que se refieren a Dios y sus atributos, desde luego, a partir de la perspectiva católica. Los traduce a la lengua nativa y, con la explicación

108. *Dialogo*, fol. 7r 1, 26-35.

109. MG, *Vocabulario* (1979), p. 169.

110. *Idem*, p. 263.

111. *Ibidem*.

que va dando sobre cada uno, contrasta a la vez las nuevas creencias con las de la religión p'urhépecha de aquel momento. Para ilustrar este procedimiento expongo a continuación los conceptos y sus vocablos que me parecen representativos.

### 1) La Trinidad divina

Traduce la fórmula que designa a Dios, literalmente: “Dios tataemba, ca vuahpa, ca spiritu sancto mahco Diosesca”.<sup>112</sup> El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. Sin embargo, se distinguen entre sí las tres personas, puesto que:

ysqui maesca dios tataemba/ ysquihtu maesca Dios vuahpa, ysquih/ tu maesca spiritu sancto: hyboqui Dios/ vuahpa noan dios tataembaesca, hym/bo quihtu spiritu sancto, no an dios tata/ embaesca.<sup>113</sup>

Uno es Dios Padre, otro es Dios Hijo y otro es el Espíritu Santo; porque Dios Hijo no es Dios Padre ni el Espíritu Santo es Dios Padre.

### 2) La Trinidad divina posee diversos atributos

ysqui Dios xan hucarin/haca: yamento cezequa, ca mimijequa, ca/ ambaquequa, ca tzitzijequa, ca cuiripequa,/ ca haranguen ahperansqua: ca xarame/quareta, ca nirahmapaquaca: teparaqua/ qua.<sup>114</sup>

Dios posee todo en plenitud: el poder, la sabiduría, la bondad, la belleza, la liberalidad, la misericordia y benignidad, la alegría, la eternidad, la majestad.

Gilberti señala los atributos divinos y los define; entre ellos cabe destacar:

#### a) La eternidad divina

Explica los atributos de Dios, entre ellos, su eternidad, y dice: “Ca nonema cez an cueruati”.<sup>115</sup> Nadie lo ha creado. Dios no ha sido creado. También expresa: “Dios no cueráuacataesti”. Dios no es una criatura.

Huren/ dahperi. Noamu vuache, ysquihco haxe/ ca dios tataemba, yschuhtuhco haxe v/uahpa, ca spiritu sancto, ca Dios tataem/ba noamu cueruacataesti, cahtu vuah/pa noamu cueruacataesqui, nohtu amu/ spiritu santo cueruacataesti, cahtu dios tata/ emba no an tzerequan haxesti nohtu amu/ vuahpa, ca spiritu santo, hymboqui nona/ ni vndahenga, cahtu nonani vtayari.<sup>116</sup>

Maestro. Hijo, tal como es Dios Padre, así es [Dios] Hijo y [Dios] Espíritu Santo, y Dios Padre no ha sido creado, tampoco el Hijo ni el Espíritu Santo, de igual manera Dios Padre no es medible, ni el Hijo ni el Espíritu Santo porque en ninguna parte se puede hacer ni nadie lo puede hacer.

112. *Dialogo*, fol. 3v 2, 99-101.

113. *Dialogo*, fol. 7v 1, 10-15.

114. *Dialogo*, fol. 7r 2, 65-70.

115. *Dialogo*, fol. 7r 2, 89-90.

116. *Dialogo*, fol. 8v 1, 8-15.

## b) La omnipotencia divina

“Vecátzehenguaro cuerauati auanda: ca echeri”.<sup>117</sup> Este texto se puede traducir al español de dos maneras, la primera: En (o desde) el principio creó el cielo y la tierra. La segunda: De la nada creó el cielo y la tierra. El propio autor proporciona el significado de esta expresión en las palabras que registra en su *Vocabulario*,<sup>118</sup> que traduce: principio, comienzo. Aunque no introduce expresamente el concepto de nada o de inexistente, me inclino a interpretar la palabra *vecátzehenguaro* con el significado: desde la base, desde el origen, de la nada. Dar origen desde un principio, es decir, de la nada crear algo. Dios ha creado todo de la nada, el cielo, la tierra, lo visible e invisible, a los ángeles, al hombre, a los animales, al Sol, a la Luna y a los astros.<sup>119</sup>

La idea de la expresión *vecátzehenguaro cuerauani* en lengua p'urhépecha puede interpretarse también como desatar algo desde el origen. Equivale decir que se da existencia desde el origen, desde la nada. El concepto nativo de *cuerani*, desatar o acción de desenvolver (literalmente), tiene relación con el de *túcupani* que implica abarcar todo, envolver todo, pero no como cubrir un objeto, sino como un acto creativo, que es acción del sujeto *túcupati / túcupari*, que se refiere al ser supremo. *Cuerani*, finalmente, es acto creativo, se da existencia a aquello que potencialmente puede tener existencia física, por eso *cuerácata* es el objeto creado, la creatura. Estos conceptos probablemente serían utilizados por los p'urhépecha para indicar los atributos del ser supremo, el *túcupácha*. Él, como ser supremo, podía envolver y desenvolver, es decir, crear de la nada y conservar lo creado, porque era el omnipotente.

Ca ys xáporo cueráuacata him/ bo hati, hucari  
hati yámento cezequa, ca v/ tas tzípequa, ca  
náhmintzin tzitzíjequa, ca he/ cáhtsiquaren no  
andánguquan has mi/ mjíjequa, ca ambáquequa,  
ca haránguen/ ahperánsqua, ca tepáraquaqua.<sup>120</sup>

Y todo lo creado subsiste por Dios, Él tiene todo el poder, la vida plena, la belleza toda, la gran sabiduría que es inalcanzable, la bondad, la benignidad y la majestad.

## c) La unicidad. Un solo Dios

El monoteísmo es una de las características de la nueva religión y Gilberti parece ver en todo momento como su contraparte el politeísmo y lo enfrenta utilizando la fórmula: *Handíyohco dios*, un solo Dios.<sup>121</sup> Se ha de creer en un solo Dios y no en muchos porque: *Mahco harasti Dios*, hay un solo Dios, y “es un desatino decir que hay muchos dioses: como el sol, la luna, las estrellas, el ídolo hecho de piedra o de madera, porque hay un solo Dios”.<sup>122</sup>

117. *Dialogo*, fol. 3v 2, 69-74.

118. MG, *Vocabulario* (1979), p. 550, *Vecatzehengua* (principio); p. 68, *Cuerani* (desatar o quitar nudo) en el sentido de crear; El DG, t. II, p. 704, registra el vocablo *vehenani* y lo traduce por: salir, proceder, tener origen, y en cambio, *vndahenani vndani* tiene el significado: desde el principio, *ibid.*: 741.

119. *Dialogo*, fol. 3v 2, 69-74.

120. *Dialogo*, fol. 7r 1, 47-53.

121. *Dialogo*, fol. 6v 2, 105-106.

122. *Dialogo*, fol. 6v y 7r.

Por medio de la contraposición de conceptos Gilberti, en realidad está combatiendo la antigua religión, toda vez que rechaza el reconocimiento que se hace del Sol, de la Luna y las estrellas como seres supremos a cuyas representaciones elaboradas en materiales de piedra, madera u otro elemento, las denomina ídolos. Destaca, finalmente, que los seres de la naturaleza son criaturas porque fueron creadas. El fraile seguramente no profundizó acerca de los fundamentos de la religión nativa ni sobre los atributos de su divinidad.

d) La creación es acción divina

*Yyqui no handiyohco Dios, hin/dequi vposirahaca amhameri.*<sup>123</sup> Dios es el creador de todo. *Paráquareri*<sup>124</sup> es otra expresión para designar que Dios es el creador de todo lo que existe.

3) Los atributos de las personas divinas

a) Dios es Padre

*Dios tata aríngani.* A Dios se le llama padre. Dios es Padre porque en la Trinidad engendra al Hijo pero no en la forma como los humanos procrean a sus hijos, que es mediante la cohabitación de la pareja para dar sangre al hijo.<sup>125</sup> La filiación divina se explica mediante dos símiles: el del Sol y el del agua. El Sol irradia luz, rayos luminosos. La luz existe porque coexiste con el Sol y no es antes o posterior a la existencia del Sol, procede simultáneamente de él. El agua de un río que nace de un inmenso lago es de la misma naturaleza que la de la madre y no puede pensarse que es diferente, pues existen simultáneamente. De manera similar, el Padre engendra al Hijo porque está con Él y a la vez, Éste está con Aquél.

b) La persona del Espíritu Santo

Spiritu sancto, tziman him/ bo véhenahaca pámpzperataeni, Dios/ tataëmban hymbo, ca vuahpan himbó.<sup>126</sup>

El Espíritu Santo es engendrado por el amor de Dios Padre y del Hijo.

c) La persona del Hijo y su encarnación

*Thzirínguequarenópini.* Ser concebido por la mujer.<sup>127</sup> En la explicación del Credo de los apóstoles se enseña que el cristiano debe creer en la encarnación de Cristo.

La madre de Cristo es *Máneti*, Virgen. El vocablo tiene también las acepciones íntegra, completa, una. Es una expresión vigorosa que excluye cualquier acto sexual para concebir.<sup>128</sup>

d) La redención del hombre por Cristo

La redención humana se expresa con dos vocablos indistintamente:

123. *Dialogo*, fol. 7r 2, 82-83

124. *Dialogo*, fol. 6r 1, 22-23; 6v 1, 17; 6v 2, 64; 8v 2, 88.

125. *Dialogo*, fol. 7v 1, 50; 7v 2, 58-92.

126. *Dialogo*, fol. 6r 1, 32-35.

127. *Dialogo*, fol. 6v 1, 19-20.

128. *Dialogo*, fol. 6v 1, 21-22 credo.

*Cuhtzúquarenganstani*, ser limpiados, ser sanados. Con esta palabra se expresa la redención de los humanos. Ser redimidos.<sup>129</sup>

*Pihpanganscani*, ser sacados de algún lugar. Ser rescatados. Ser liberados.<sup>130</sup> Se entiende que el hombre fue liberado del pecado.

e) La redención de los justos por Cristo

*Varíchao hauánguetiro*. El lugar de los muertos. En el contexto del Credo de los apóstoles se refiere el lugar de los justos muertos que esperaban la redención de Cristo para poder entrar al cielo. La expresión *hauánguetiro* denota reunión, pero también puede significar un lugar profundo, donde están los muertos, no es propiamente un lugar de castigo. Gilberti utiliza en otros textos la voz *varíchao* para designar el “infierno” como el lugar de penas y castigos,<sup>131</sup> aunque también usa la palabra *cumiéhchuquaro* para expresar el lugar de castigo, donde están los condenados.

f) La resurrección de Cristo

*Tzítaquarensti, varírechan harárehuarhenstan*, Cristo resucitó de entre los muertos y se separó de ellos. Esta expresión es vigorosa en la lengua p'urhépecha porque no sólo resucita sino que se separa de los muertos, dando a entender la existencia de una vida plena.<sup>132</sup>

#### 4) Otras verdades

a) La inmortalidad del alma

*Anima no varíresca ysqui Dios*. El alma del hombre es inmortal como Dios.<sup>133</sup>

b) La vida eterna

*Tzípequa nomen catsíramaqua niráhmapaqua*. Vida eterna. La expresión vida eterna se fortalece con dos calificativos: *nomen catsíramaqua*, vida que no se rompe, es como un hilo continuo, y *niráhmapaqua*, vida para siempre, que no tiene alcance.<sup>134</sup>

c) El cielo

*Auanda*, cielo, firmamento. Este concepto se adapta para significar el “lugar de felicidad, la morada de Dios”.<sup>135</sup>

d) La Iglesia católica

*Yámento hacáhcucha cristiánoecha*, significa la *Iglesia católica*. Todos los cristianos creyentes, la comunidad cristiana.<sup>136</sup>

129. *Dialogo*, fol. 5v 1, 52

130. *Dialogo*, fol. 28r 1, 23-24

131. *Dialogo*, fol. 6v 1, 26 credo.

132. *Dialogo*, fol. 6v 1, 27-28.

133. *Dialogo*, fol. 4r 1, 10.

134. *Dialogo*, fol. 6v 1, 42.

135. *Dialogo*, fol. 3v 2, 69; 4r 1, 47; 5r 1, 21.

136. *Dialogo*, fol. 6v 1, 34-35.

e) El pecado

*Thauácurita*. Pecado.<sup>137</sup> Al vocablo se le da una connotación de falta moral porque significa atropello, quebrantamiento, pisoteo.

5) Los artículos de fe

El cristiano debe creer en los artículos de la fe que se refieren a la Trinidad divina y a la humanidad de Cristo.

a) En los primeros se explica la divinidad.

*Dióseequa*. La esencia divina.

Los atributos divinos, *diósequaeni*,<sup>138</sup> son:

*Handíyohco Diosen*. Un solo Dios.

*Tatáesca*. Dios es Padre.

*Vuáhpaesca*. Dios es Hijo.

*Spiritu Sántoesca*. Dios es Espíritu Santo.

*Yámento uri ca paráquareri*. Dios es creador y hacedor de todo.

*Yánspetieni auándaronápu xarámequáreta*. Dios es el dador de la alegría celestial.

b) En los segundos se explican los atributos de Dios Hijo, de Él se dice:

*Euáhpehpentsiesca*. Es Redentor.

*Cuíripuequa*. La Encarnación. Se refiere a la naturaleza de Cristo, en cuanto a su humanidad. La encarnación fue obra divina porque *Spiritu sánctoeuri vqua himbó hucángapihcaénguengan*, es decir, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Las demás acciones que se atribuyen a Cristo en el Credo de los apóstoles definen también su persona.<sup>139</sup>

c) Dios es el Señor

La relación entre la divinidad y la criatura se define también por el señorío. De ahí que *acháequa*, el señorío, es el que ejerce Dios sobre las criaturas. Ser señor, tener el señorío, es el concepto que usa el fraile para atribuir a las tres personas de la divinidad, la supremacía, el señorío. Cuando se refiere al Espíritu Santo, que es Dios, igual que el Padre y el Hijo, Gilberti emplea el vocablo *acháeti*<sup>140</sup> para dar a entender que es el Señor. El concepto de Señor, referido a Dios, significa: el que tiene el dominio. *Acháecheni*, ser el señor de alguien, también alude a Cristo, como el señor nuestro.<sup>141</sup> Este mismo vocablo emplea el fraile para presentar la soberanía divina sobre todo lo creado. *Acháeni*, también lo utiliza para designar a Dios de manera general.

137. *Dialogo*, fol. 9r 1, 4.

138. *Dialogo*, fol. 6v 1, 15-43. El credo en indio.

139. *Ibidem*.

140. *Dialogo*, fol. 8r 1, 54.

141. *Dialogo*, fol. 8r 2, 60 "mahco achaequaesca".

En la nobleza indígena de Michoacán existía el rango de *achá* (singular), señor, *acháecha* (plural), los señores.<sup>142</sup> La misma voz, *achá*, también significa cabeza,<sup>143</sup> el señor que está al frente de la familia o de un pueblo. Para los pobladores de aquel tiempo, no sería difícil entender el concepto de Dios, como el Señor.

#### 6) Contraste entre la antigua religión y la nueva

##### Los falsos dioses

*Tharés*. Ídolo. Gilberti emplea esta palabra distinguiéndola de *túcupácha*, para señalar que *tharés* es un objeto de piedra, de madera o de otro material. Mientras que *túcupácha*, de alguna manera, se asimila al concepto de Dios cristiano, pero precisa que no hay muchos *túcupácha*, puesto que Dios es único. Existen otros vocablos a los que atribuye el significado de ídolo que son: *vuápeta*, muñeco(a), ydolo<sup>144</sup> y *vingácuriri*, ydolo.<sup>145</sup> Esta voz también significa para los nativos: el que da fortaleza.

El autor en cierta manera reconoce la existencia del concepto del ser supremo absoluto entre los p'urhépecha,<sup>146</sup> pero distingue que no son muchos sino uno solo. Tal vez por esta razón emplea la palabra “Dios”, para evitar que se le malentienda, pues no es el *túcupácha* reconocido por los p'urhépecha. El uso de vocablos extraños es, finalmente, el mecanismo por el que Gilberti implanta el *monoteísmo* en el *Dialogo* y excluye con ellos las denominaciones de las manifestaciones de la divinidad que los antiguos pobladores de Michoacán utilizaban en su propia lengua.

En la *Relación de Michoacán* no se utiliza el vocablo *túcupácha*, ya que el autor emplea la voz “dios” o “dioses” para referirse a las manifestaciones de *túcupácha*. Sin embargo, hay mención del nombre *tharés* (*t'arés*), que en concepto del autor es el “dios” individualizado, *tharés angápeti*, que puede traducirse: el “dios” que está de pie o el viejo erguido. La expresión “estar parado” en la misma *Relación* expresa tener poder, como el gobernador o un señor principal. Tal vez *tharés angápeti* era considerado como una de las manifestaciones principales de la divinidad en la religión p'urhépecha. Es probable que se le hubiera representado con alguna imagen o estatua en postura erguida. En cambio, Gilberti usa el vocablo *tharés* para expresar el concepto “dios falso”, pero al mismo tiempo lo asimila con lo que en la tradición religiosa judeocristiana se llama ídolo.<sup>147</sup>

El concepto de “dios falso” se recoge también en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* en las entradas que registra con estas voces:

142. *RM*, p. 558.

143. Archivo General de la Nación, *Grupo documental Jesuitas* Vol. III-2, fol. 1r. En el padrón de contribuyentes, escrito en lengua de Michoacán, se identifica a los que habitan en la cabecera con el vocablo *achao*, es decir, donde vive el señor que es cabeza.

144. *DG*, t. II, p. 758.

145. *MG*, *Vocabulario* (1979), p. 463. *Thares, vuapeta, vingacuriri*.

146. Según el *DG*, t. II, p. 640. “*Tucupacha*. Dios”. Es la palabra para designar a la divinidad cristiana y en el mismo sentido “*Tucupachaequa, Diosequa*. Divinidad”, se emplea para señalar la cualidad divina.

147. *Dialogo*, fol. 7r 1, 1.



*Vuápetá*, muñeca, ydolo.<sup>148</sup> Tal vez era el vocablo para designar a la figura de la deidad femenina en general.

*Vuápetá tharés vandátzequareni*. Adorar ydolo.<sup>149</sup>

*Vingácuriri*, sinónimo de *tharés*, *túcupácha*, *vuápetá*, ídolo.<sup>150</sup> Pero en plural: *Vingácuririecha*, tiene otro significado: los ocultos y poderosos dioses.<sup>151</sup>

*Tabrésiecha*, *túcupacháecha*. Los dioses.<sup>152</sup>

*Túcupácha Dios*, *Túcupácha*. Dios.<sup>153</sup>

*Tharés*. Ydolo.<sup>154</sup>

*Tharésquatáni*, *túcupácha arírahpeni*. Adorar ídolos.<sup>155</sup>

No cabe duda de que Gilberti y los evangelizadores procuraron cambiar el vocabulario religioso antiguo, introduciendo nuevas palabras en ocasiones y, en otras, simplemente dejándolas de usar, todo ello con el fin de implantar los conceptos religiosos cristianos. Para los descendientes de aquellos pobladores constituye un legado el proceso realizado por los evangelizadores para el cambio porque les permite conocer los conceptos, aunque escasos, relativos a las creencias de sus antiguos ascendientes.

Es difícil precisar cuánto duró el proceso del cambio religioso, pues las fuentes, entre ellas los diccionarios del siglo XVI, sólo proporcionan un exiguo vocabulario religioso. Es probable que cuando se elaboraron aún estaban en uso corriente las pocas entradas relativas a la religión nativa. Por el vocabulario no es posible despejar la incertidumbre acerca de la duración del cambio. Éste debió ser más lento de lo que hubieran deseado los evangelizadores. La tardanza parece confirmarse con un texto del *Dialogo*, en el que el maestro excusa a su discípulo de la lentitud para entender la explicación de la Santa Trinidad, pues le recomienda:

Ca/ noretero thzungam eratahaca yn am/  
bongastahperaqua, hymboquirengate/  
yimbanguequaro xamahaca hurengua/  
reni, ca hasquiniaru diablo vanambeta/ue  
thzeuazquareraparini, caruhco hacah/ cu ysqui  
caraqueca sancta caracata hym/ bo, ca ysquihtu  
hurendahpehaca Sancta/ yglesia.<sup>156</sup>

Y no consideres difícil esta explicación porque apenas eres un neófito, y que el diablo tentándote no te obnuble, pues cree sólo en lo que está escrito en la Santa Escritura y también en lo que enseña la Santa Iglesia.

148. *DG*, t. II, p. 758 y t. I, p. 425.

149. *DG*, t. II, p. 758.

150. *DG*, t. I, p. 425.

151. *DG*, t. II, p. 718.

152. *DG*, t. I, p. 458.

153. *DG*, t. I, p. 269. En el t. II de esta obra *Tucupacha* se traduce por Dios, sin el agregado *Dios*.

154. *DG*, t. II, p. 557.

155. *Ibidem*.

156. *Dialogo*, fol. 8v 1, 16-23.

## La religión desplazada

El inventario de los nombres de las manifestaciones de *túcupácha* de la religión p'urhépecha es vasto, pues se fue nutriendo a lo largo del tiempo con las denominaciones que tenían otros pueblos integrantes de la *iréchequa*, gobernada por los señores guerreros, adoradores de una pluralidad de manifestaciones de la divinidad, algunas de ellas simbolizadas por el fuego, entre las que cabe incluir *túcupácha Curícaueri*. Según la concepción de los p'urhépecha de aquella época, las manifestaciones de *túcupácha*, en su universo, formaban una comunidad y, al parecer, todas las decisiones eran producto de una deliberación comunitaria, aunque sus designios fueran ejecutados por el *túcupácha Curícaueri*, el escogido como representante de la comunidad divina. Las acciones ejecutables en el universo humano, el *túcupácha Curícaueri* las realizaba por vía de su representante terrenal, el *irecha* o *cazonci*, que fungía como jefe supremo, gobernante plenipotenciario, juez y sumo sacerdote de la sociedad p'urhépecha.

El pueblo del *túcupácha Curícaueri* se fue integrando paulatinamente dirigido en los aspectos político y militar por los jefes de los clanes chichimecas: *Enéani*, *Zacapu Hireti*, *Vanácace* y con otros más, aunque de menos renombre. El *túcupácha Curícaueri*, por otra parte, extendió sus dominios sobre una vasta geografía que fue calificada por los extranjeros como: reino, señorío o imperio, gobernado en el tiempo cuando los españoles arribaron a Michoacán por el linaje de los *wacúsecha*, léase *wacúsecha* (señores águilas). En el territorio del *túcupácha Curícaueri*, las flechas –signos de poder– eran reconocidas por los pueblos, ya fuera de propia voluntad o por vía de la fuerza militar. La formación del poderío del *túcupácha Curícaueri* fue trágica algunas veces cuando implicaba la destrucción de los pueblos y porque, de alguna manera, afectaba también el culto y los rituales religiosos de los pueblos conquistados, a pesar de que el *túcupácha Curícaueri* era tenido como una divinidad “liberal”, tan liberal que permitía que otras manifestaciones de la divinidad de los pueblos conquistados fueran reconocidas, mediante el pacto de servicio al propio *túcupácha Curícaueri*. Del acuerdo resultaba un sincretismo o acomodo religioso legítimo de cada pueblo conquistado.<sup>157</sup> Lo trágico y lo paradójico dio origen a un conjunto de normas y ritos que pueden resumirse en un tetrálogo religioso-político, que los pueblos conquistados estaban obligados a cumplir. Los mandatos implicaban:

1. Cuidar las sementeras y acercar leña para los altares del *túcupácha Curícaueri*. Es decir, asegurar su existencia con el alimento y con el fuego como símbolo.
2. Apoyar la conquista militar. Esto es, asegurar la victoria en la batalla por la que se obtenían vidas que luego tomaría el *túcupácha Curícaueri* como ofrenda, cuando los cautivos de

157. RM, p. 472. *Tariacuri* fue informado de que un isleño pedía protección para los pobladores de la isla *Cuyúmeo*, pero desconfiando del emisario comentó con sus sobrinos: “No sé si vienen a hacer gente contra *Curícaueri*, nuestro dios, porque vienen con sus dioses y dicen que se quieren venir a ponerse debajo del amparo de nuestro dios *Curícaueri*, y de miedo de la guerra, o por ventura, es ruido hechizo y vienen a hacer gente, contra *Curícaueri* a pelear”. *Tariacuri* confirmó que no mentían y los envió a poblar un lugar llamado *Aterio* e hicieron allí sus cúes y llevaban leña para *Curícaueri*.

guerra fueran sacrificados. En cierta forma era la materialización del movimiento cíclico de la vida del pueblo.

3. Acrecentar los arcos y las flechas. En otras palabras, asegurar el dominio y el poder en el mayor número de pueblos, ampliando el territorio divino, es decir, la *iréchequa*.

4. Defender a *túcupácha Curícaueri*. Implicaba mantener la lealtad, la fidelidad y el servicio en todo tiempo, así como repeler las incursiones y agresiones de los pueblos enemigos.

El cumplimiento del pacto o su quebranto fue determinante en la sociedad p'urhépecha a tal grado que el juez supremo, el *petámuti*, pulsaba la balanza de la justicia para conocer, por una parte, si la sociedad p'urhépecha era fiel a *túcupácha Curícaueri* y, por otra, para restaurar el orden, en caso de constatar alguna infidelidad entre los individuos que le habían prometido fidelidad. En un acto público y solemne se pronunciaba la sentencia judicial. Para los reincidentes, aquellos que incurrían en cuatro faltas, la pena era la muerte y su ejecución se tenía como restauración del orden quebrantado.

La administración de justicia, en la mentalidad de aquella gente, tenía como objeto principal la restauración del orden establecido por *túcupácha*, quebrantado por aquellos que se mostraban rebeldes. Pasaría a segundo orden la reparación del daño causado por el delincuente en los casos, por ejemplo, de robo o destrucción de cosas. Por eso, el *petámuti*, juez supremo de la *iréchequa* que los españoles llamarían “provincia”, hacía remembranza en la fiesta de las flechas, *Equata cónsquaro*, sobre los pactos celebrados con el *túcupácha Curícaueri* para que no se olvidaran. En este contexto era aceptable que el quebranto del servicio al *túcupácha Curícaueri* o la infidelidad a su representante, el *cazonci* o *irecha*, trajera como consecuencia la pena para el infractor.<sup>158</sup>

En la religión prehispánica, los pueblos de la *iréchequa* atribuían a las manifestaciones de *túcupácha* funciones particulares y, según se desprende de la *Relación de Michoacán*, ninguna manifestación concentraba todos los atributos divinos, lo que explica la comunidad divina. Los pueblos y los individuos las reconocían como sus protectoras y colaboradoras. Desafortunadamente, la parte de la *Relación de Michoacán* dedicada a los “dioses” y a sus fiestas está perdida. Sin embargo, es posible llegar, aunque limitadamente, a un reencuentro con la divinidad a partir de la fuente mencionada. Las funciones y los nombres son muchos, por ejemplo, la *Relación* menciona a los “dioses” primogénitos, a los del cielo, a los mayores y a los menores.<sup>159</sup> Eduardo Seler y Agustín Jacinto, fundándose en esa fuente, intentan clasificar a los “dioses” de la religión p'urhépecha por el ámbito espacial y por su jerarquía. El primero opta por señalar que hay “dioses del cielo, de la tierra y del infierno”, el segundo prefiere dividirlos, a partir de la propuesta de Seler, en “dioses mayores, mediadores y menores”.<sup>160</sup>

Desde mi punto de vista, prefiero considerar las diversas manifestaciones de *túcupácha* en la perspectiva del poder político-religioso-militar. Los clanes o pueblos que emprenden la guerra,

158. *RM*, Cap. XXXII. El discurso del *petámuti*, p. 525 y ss.

159. *RM*, p. 584.

160. Agustín Jacinto Zavala, 1988, p. 14; Claudia Espejel Carvajal, 2008, t. I, p. 300 y ss., t. II, pp. 89-95, también aborda el tema de la divinidad y sus nombres.

según informa la *Relación de Michoacán*, con sus “dioses” protectores y colaboradores, una vez obtenida la victoria, son éstos los que se imponen, como supremos, a los pueblos sojuzgados. De la misma fuente se sabe que el *túcupácha Curícaueri*, por ejemplo, estaba por encima de los “dioses” de los pueblos, pero también él, alguna vez, fue desplazado por otro “dios”. El ascenso por medio de la victoria militar ubicaba a las manifestaciones de *túcupácha* en la categoría de principales, ante las de los otros pueblos. La jerarquía resulta relativa desde esta perspectiva del poder. Visto, en cambio, desde el aspecto de las relaciones entre las diversas manifestaciones de *túcupácha*, en cuanto que todas participan de la misma naturaleza, lo que distingue a unas de otras es el grado de servicio que entre ellas se tienen asignado en la comunidad divina; por ejemplo, el *túcupácha Curícaueri* ha sido escogido para conquistar los pueblos en colaboración con las otras manifestaciones de *túcupácha*. Esa función le da un sitio particular que no tienen las demás.<sup>161</sup> En cambio, el *túcupácha Curita caheri*, es el mensajero de las demás manifestaciones de la divinidad como lo es el *túcupácha Sirunda Aran* del *túcupácha Querenda angápeti*.<sup>162</sup>

La formación de la pluralidad de la manifestación divina en la religión p'urhépecha merece una revisión y un replanteamiento a partir de la perspectiva de cómo se fue integrando la *iréchequa*. Por la *Relación de Michoacán* se sabe que unos “dioses” ya estaban en los territorios que posteriormente fueron dominados por los clanes chichimecas, tal es el caso de los pueblos asentados en las islas y en las márgenes de la Laguna de Pátzcuaro que ya tenían sus propios “dioses”, naturalmente, no eran los mismos que reconocían los clanes chichimecas. Sin embargo, los primeros subsistieron después de las conquistas, gracias a la liberalidad del *túcupácha Curícaueri* que permitía su presencia, aunque fuera en calidad de sojuzgados. El encuentro de dos chichimecas, *Vápeani* y *Pauúcume* con el pescador isleño de nombre *Cúriparaxan*, descrito en la *Relación de Michoacán*, confirma la hipótesis, ya que los primeros preguntan por los nombres de los “dioses” y el segundo se los proporciona. Una vez superada la desconfianza que se genera entre extraños, se abre el proceso de comunicación cuyo resultado en el episodio del pescador con los cazadores, fue el descubrimiento de elementos comunes, pues los chichimecas y los isleños tenían la misma sangre y se entendían en la misma lengua por tener abuelos comunes.<sup>163</sup>

Con el tiempo, ¿cuántos otros elementos se volverían comunes, tanto para los pueblos de la región lacustre como para los que descendían de los clanes llamados chichimecas?, ¿cuántos “dioses” por razón de parentesco entre los pobladores se reconocerían comunes? Es obvio que algunos “dioses” fueron conquistados en las guerras por las huestes que capitaneaba el *túcupácha Curícaueri* y, tal vez, ellos fueron considerados como otras manifestaciones de la propia divinidad que los vencedores reconocían. El papel que desempeña la “diosa” *Xarátanga* es particular y no

161. *RM*, p. 585. “Esto es lo que le dijeron a nuestro dios *Curícaueri* cuando lo engendraron: que vaya con sus capitánías en orden, de día, y que vaya en medio nuestra diosa *Xarátanga* [...]”.

162. *RM*, pp. 464 y 670.

163. *RM*, p. 354. “Dijo *Vápeani*: estos fueron nuestros agüelos cuando venimos de camino; ya habemos hallado parientes. Pensábamos que no teníamos parientes mas todos somos de una sangre y nascimos junctos”.

hay duda de que ya tenía sus santuarios en la región lacustre cuando los chichimecas arribaron a ella. Sin embargo, los chichimecas en ciertos pasajes de la *Relación de Michoacán*, la consideran con el mismo rango de *Curícaueri*. También es mencionada a la par que *Cueráuaperi* y *Curícaueri*, a las que se les reconoce como “divinidades” propias de los clanes chichimecas; por ejemplo, cuando los señores deliberan quién ha de suceder al *cazonci* o *irecha* muerto, hacen recuento de algunos “dioses”, entre los que está *Xarátanga*, tal vez porque sean los “comunes”, para conquistados y conquistadores, y preguntan: “¿Cómo ha de quedar desamparada esta casa?, ¿quién ha de hablar en la leña de la madre *Cuerápaperi* [*Cueráuaperi*] y de los dioses engendradores del cielo, y de los dioses de las cuatro partes del mundo y del dios del infierno, y de los dioses que se juntan de todas partes y de nuestro dios *Curícaberi* [*Curícaueri*] y de la diosa *Xarátanga* y de los dioses primogénitos?, ¿y la pobre gente?, ¿quién la tendrá en cargo?”<sup>164</sup>

Una vez que el nuevo *cazonci* acepta el cargo, su primer acto de autoridad ante los señores de su linaje consiste en una invitación a la guerra para que la leña ofrendada a los “dioses” no resulte vana y, otra vez, la “diosa” *Xarátanga* es nombrada.

¿Cómo habemos de tener con nosotros esta leña de los qués y las rajás que se han cortado, y los olores que han echado los sacerdotes en los fuegos para las oraciones y los sacrificadores?, ¿hanse de perder todo esto? Pues han llamado la diosa *Cuerábaperi* y los dioses celestes y los dioses de las cuatro partes del mundo y el dios del infierno, y también lo he hecho saber a *Curícaveri* y a los señores, sus hermanos, y a la diosa *Xarátanga* y a los dioses primogénitos y a los dioses llamados *Viránbanecha*.<sup>165</sup>

En otro pasaje, la “diosa” *Xarátanga* está con la “diosa” *Cueráuaperi*, en el mismo rango jerárquico, mientras que otros “dioses” en cambio, son nombrados como los “dioses” de la provincia. Cabe preguntar, ¿cuántos y quiénes serían los “dioses” de provincia? La *Relación de Michoacán* describe que el “dios” *Curita caheri*, mensajero de los “dioses”, a quien le llamaban abuelo, convocó a los “dioses” de la provincia, pero no especifica los nombres. La referencia es confusa ya que fueron convocados todos los “dioses”, tanto los de la mano izquierda como los de la mano derecha y, finalmente, los “dioses” primogénitos.

Los “dioses” saben que se avecina el fin de su soberanía sobre los p'urhépecha y se reúnen en asamblea para deliberar si es posible evitar el desastre final. El “dios” *Tirípamenquanéncha*, hermano de *Curhita caheri*, preside la reunión e informa que *Curita caheri* fue a oriente donde está la “diosa” *Cuerávaperi*, madre de todos los “dioses” terrestres, y con ella estaba *Curícaueri*, nuestro nieto, dice *Tirípamequanéncha*, y también estaban la “diosa” *Xarátanga*, los “dioses” *Huréndequavécara* y *Querenda angápeti*. Éstos quisieron contradecir a la “diosa” madre al conocer los cambios que se avecinaban, pero no fueron oídos.<sup>166</sup>

164. *RM*, p. 631.

165. *RM*, p. 638.

166. *RM*, p. 644.

Los textos de la *Relación de Michoacán* confirman pues, que la “diosa” *Xarátanga* formaba parte del “panteón común” que podríamos llamar chichimeca-lacustre.

*La jerarquía divina según la Relación de Michoacán*

La jerarquía de los “dioses” de los clanes chichimecas, desde mi punto de vista, atendiendo a su procedencia, colocaría en un grupo a los que dan origen a otros y en el segundo bloque a los que descienden de los primeros y tendríamos:

Los “dioses” engendrados

*Cuerávaperi*, en primer término, porque es la madre a quien acuden los “dioses”, incluida *Xarátanga*.<sup>167</sup>

*Curhita Caheri* y *Tirípamenquanéncha*, en segundo orden, porque se consideran los abuelos de *Curícaueri*.<sup>168</sup>

Los “dioses” engendrados

Los demás “dioses” que se mencionan en la *Relación de Michoacán*, yo los clasificaría como los engendrados. De la misma naturaleza entre sí, pero distintos en cuanto a la función que desempeñan en la comunidad divina. Si son ubicados en distintas regiones, ya sea en la celestial o en la terrenal, no cambia su naturaleza.

*Tirípeme Curícaueri* junto con los otros *Tirípemecha*: *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme Turupten*, *Tirípeme Caheri* se reconocen como hermanos.<sup>169</sup> El primero se menciona más como *Curícaueri* que como *Tirípeme Curícaueri*.

Habría que averiguar si la designación “hermanos” significa realmente diversidad de personas o, por el contrario, es una forma de nombrar a la misma entidad con diversos nombres, por tratarse de imágenes o réplicas de *Tirípeme Curícaueri*. Se puede inferir que se trata de una entidad divina con diversas manifestaciones, distinguidas entre sí con nombres propios diferentes: *Curícaueri*, *Xungápeti*, *Turupten*, *Caheri*, con una identidad común pues todos son *Tirípeme* que el autor de la *Relación* interpreta como “hermanos”. Es pertinente traer a colación que *Tariacuri* informa a sus sobrinos que dio al señor *Chapá* una parte de *Curícaueri* y que estaba arrepentido de habérselo dado.<sup>170</sup> Del contexto se desprende que no son dos entidades, sino una con dos representaciones, la que conservó *Tariacuri* consigo y la otra que dio a *Chapá*. En la actualidad, entre los p'urhépecha, el término “hermano” se emplea también como réplica o reproducción de algo, por ejemplo, cuando se refiere a una o más copias de una imagen de Cristo crucificado, se dice que el Cristo de tal pueblo tiene hermanos en tales y cuales pueblos, cuando en realidad se trata de imágenes que son réplicas y no personas distintas. También los

167. *RM*, *ibídem*.

168. *RM*, *ibídem*.

169. *RM*, pp. 351-352.

170. *RM*, p. 460.

primos hermanos se reconocen como “hermanos” a pesar de que su grado de parentesco proceda de padre y madre diferentes.

Los diversos nombres de *Tirípeme*, que el autor de la *Relación de Michoacán* considera como “dioses hermanos”, fundamentan mi percepción de que los antiguos michoacanos reconocían una entidad divina: *tícupácha*, con diversas manifestaciones, como las de *Tirípeme*, por ejemplo. Hoy en día no es extraño reconocer dentro de la religión católica varias advocaciones de la Virgen María, tales como la de Guadalupe, Remedios, Esperanza, Inmaculada Concepción y otras, y los creyentes reconocen que se trata de una sola persona y no por la diversidad de nombres consideran que son muchas las madres de Cristo.

Otro criterio para clasificar a las denominaciones de la entidad divina es considerando el lugar donde se les ubica: en el Cielo, en la Tierra o en el inframundo, así como por el espacio, local o regional y, finalmente, de la manera como se manifiestan, por el fuego o por su color.

#### Los “dioses” celestes

*Curícaueri* fue escogido por los “dioses” para conquistar la Tierra y por esta razón puede considerársele como uno de los principales; sin embargo, no por eso es el máximo “dios”, aunque por otra parte sea de la región celestial. Cuando los triunviros *Hiripan*, *Tangáxoan* y *Hiquíngaje* examinan el tesoro que los pueblos conquistados por ellos han llevado para *Curícaueri*, recuerdan que a éste “le dijeron sus padres en el cielo, qué quitase a todos, todas las joyas y que las tuviese él solo”.<sup>171</sup> También los hermanos *Vápeani* y *Pauácume*, en la conversación que sostienen con el pescador isleño, le dicen que con la caza que recogen dan de comer a los “dioses” celestes engendrados.<sup>172</sup> Estas referencias apoyan la calificación de que *Curícaueri* es “dios” celeste. Sin embargo, queda en la incógnita, quiénes fueron sus padres, ¿había una pareja que lo engendró?, ¿*Cueráuaperi* fue la única madre de todos los “dioses”? El vocablo *cueráuaperi* o *cueráuahperi* en la lengua de Michoacán no es específico para un ser femenino o uno masculino, puede ser uno u otro. En cambio, sí es la designación de un principio creador.

#### Los “dioses” terrestres regionales

Respecto de las divinidades nombradas en conjunto como los “dioses” de la mano izquierda, los de la mano derecha, los de las cuatro partes del mundo, los *angámucuracha*, parece que son los “dioses” de la provincia, es decir, los regionales y que son de los clanes chichimecas.

#### Los “dioses” ígneos

Hay una particularidad que identifica a algunos “dioses” –independientemente del clan que los reconozca como propios–, que es el fuego o alguna cualidad de éste, como el color dorado. Tenemos que *Chupí Tirípeme*, fuego áureo, es uno de los “dioses” de la isla *Vanguipen házicurin* o

171. *RM*, p. 522.

172. *RM*, p. 354.

*Pacandan*.<sup>173</sup> *Vaçóriquare*, el que despide resplandor, es el “dios” que venera la esposa de *Ticátame* en las cercanías de Zacapu, ella es del clan de los *zizánbaniecha* que habitaban en Naranja. *Curita caheri*, el gran fuego, el abuelo, es “dios” de los chichimecas. También es de los chichimecas *Curícaueri*, el que es fuego, y sus “hermanos” los *Tirípemecha*. Finalmente, *Vréndequauécara* [*Uréndequauécara*,] la primera luz, se asocia también con el fuego.

Es nutrido el onomástico de las “divinidades” que señala la *Relación de Michoacán* y su clasificación ya ha sido considerada anteriormente por distintos estudiosos de la mitología purhépecha, entre ellos, Agustín Jacinto Zavala<sup>174</sup> que, siguiendo a Marie K. Fredolino,<sup>175</sup> propone el siguiente orden: *Curícaueri*, *Xarátanga*, *Tharés Upeme*, *Uazóriquare*, *Querenda Angápeti* y su esposa *Pauame*, *Uréndequauécara* y el “dios” del inframundo. Éstos serían los siete primeros. Les seguirían el abuelo *Sirunda Arhan*, *Auicanime*, *Cueráuaperi*, *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme turupten*, *Tirípeme caheri*, *Chupí tirípeme*. Los “dioses” de las cuatro partes del mundo, los *Uirámbanecha* o “dioses” de la mano izquierda. Los “dioses” primogénitos o los de la mano derecha, éstos eran las almas de los antepasados que quedaban al norte, finalmente, el “dios” del mar. Completarían la lista: *Zirita-cherengue*, *Uacúsecha*, *Tingárata* y *Miéqua-axeua*. *Uintúropatin* de *Xaráquaro*. Los “dioses” de los montes, llamados *Angámucuracha*. *Acutize-catápeme*, *Purupe cuxáreti*, *Caróen*, *Nurite*, *Xaréni-uaríchu-úquare*, *Tangáchuran*. Quedan fuera de esa clasificación los “dioses”: *Cúpanzieeri*, *Achuri Hirepe*, *Siratátapezi*.<sup>176</sup> *Tangáchuran*, dios de los isleños,<sup>177</sup> que también son aludidos en la *Relación de Michoacán*.

Se mencionan más de 30 “dioses” en la *Relación de Michoacán* sin incluir los que son nombrados de manera general. En el *Diccionario Grande*, los númenes en conjunto eran denominados de la siguiente manera: *Vingácuríriecha*, los ocultos y poderosos “dioses”,<sup>178</sup> los *Tahrétsiecha*, o bien, los *Túcupáchaecha*, los “dioses”.<sup>179</sup> En cambio, Gilberti en su *Vocabulario* hace distinción entre *túcupácha* –singular– Dios y *túcupáchaecha* –plural– dioses, y cuando habla de *tharés* lo traduce con el significado de ídolo.

Con los evangelizadores, las distintas manifestaciones de *túcupácha* pasaron a ser ficciones o personificaciones del diablo. Los mismos vocablos: *Tharés*, *túcupácha*, *vuápeta*, *vingácuriri*, cambiaron de significado pues sirvieron para señalar que eran ídolos,<sup>180</sup> o falsos dioses. Gilberti precisa la diferencia entre la existencia de un solo Dios verdadero y la creencia en la existencia de dioses falsos (*tharés* y *túcupácha*), cuando explica el contenido del primer mandamiento del Decálogo. El discípulo pregunta por qué ha de amar a un solo Dios y el maestro responde: “porque así dice la Sagrada Escritura”:

173. *Ibidem*.

174. Agustín Jacinto Zavala, 1988, pp. 14-18.

175. Marie K. Fredolino, 1973.

176. *RM*, p. 654.

177. *RM*, p. 452.

178. *DG*, t. II, p. 718.

179. *DG*, t. I, p. 458.

180. *DG*, t. I, p. 425.



Ysarasirahati dios sancta caraca/ta himbo. *Ego sum dominus deus tuus, / qui eduxi te de terra Egypti, de domo ser/ uitutis, non habebis deos alienos coram/ me.*  
<Exo. 20,[2-3]>

Ysacuecaxarahati vuache. Hieca a/cha dios, hiquiquini hapinga, hiquinis pe/tansca Egipto hapimberaquaro: hasren/ erangastquare: maro *tucupachaechan* qua/ tahuan, ysqui terupeti arahmpiringa di/os ysarani. Hieca handiyohco acha dios/ hiquiquini hapinga: hiquinis petansca pah/ pahcando: diabloeueri hapimberaquaro/ hymaquire patengarichapan hamahan/ ga: hinden nomitetin, diablon manaracun/ ca hin himbo yya hasrendero men eran/gastquare, maro *tucupacha arihuaparin/ quatahuan*: carehtu has *thares* vhuaua/ quatahuacuecan: ca hyngunthu has am/ be ma eratans huriataen has, *tucupacha/ aryparyny*, hyndequy auandaro han/chepoca: huriata, notero cutsi, notero/ hozqua, nocatero hindequihtu yxu hah/carapoca, nocatero hindequi hapunda/ro hamepoca, has ambema *tucupacha e/ rata*.<sup>181</sup>

Dios dice en la Santa Escritura: “Yo soy el Señor tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud, no tendrás dioses ajenos delante de mí”.

Hijo [la Escritura] quiere decir: Yo soy el Señor Dios, el que te da el ser, yo te saqué de la esclavitud de Egipto, no me pongas delante *otros dioses*, esto dijo Dios, en verdad. Yo soy el único Señor Dios quien te da el ser, yo te saqué de las tinieblas, de la esclavitud del diablo, donde permanecías ciego, sin conocerme, sirviendo al demonio. Por eso no pongas delante de mi *otros dioses* dándoles culto, tampoco harás ídolos ni consideres *como dios* al sol que se eleva en el cielo, reconociéndolo *como dios*, ni a la Luna, ni a las estrellas, ni a nada que vuela ni a nada que habita en el agua del mar o del lago, a nada reconozcas *como dios*.

He presentado las diversas denominaciones de la entidad divina, pero no he señalado cuál es el significado de cada una de ellas. Aunque no es el objeto de este trabajo dar el significado de los nombres de los “dioses” que figuran en la *Relación de Michoacán*; sin embargo, a manera de ejemplo propongo algunas traducciones e interpretaciones:

#### *Los nombres divinos y sus significados*

*Curícaveri* (*Curícaueri*), el que es fuego, también se nombra *Tirípeme Curícaveri*, el que es fuego dorado, resplandeciente como el fuego. Aparece en forma de águila. Probablemente *Tirípeme* derive etimológicamente de la voz *tirípeti*: dorado, áureo, como el Sol, amarillo. De aquí que se le pueda denominar también como el fuego solar o el dios Sol. El color que representa a *Curícaueri* es el negro, quizá por esta razón pudiera asignársele también el nombre de *Turípeme*: el “dios” negro.

*Xarátanga*. Por su significado es la que aparece, la que hace germinar o aparecer, sería deidad de la naturaleza. Es atributo de esta “diosa” hacer germinar el chile, los frijoles, el maíz de varios colores y todas las mieses,<sup>182</sup> en este contexto es la que hace aparecer las semillas, es la personificación de la fertilidad. En las batallas tiene prioridad porque va en medio de otros “dioses”,

181. *Dialogo*, fol. 50v 2, 68-92.

182. *RM*, p. 350.

a su derecha van los “dioses primogénitos” y a su izquierda los “dioses *Viránbanecha*”.<sup>183</sup> Se podría considerar a *Xarátanga* como la deidad Luna, porque aparece y desaparece dependiendo de su ciclo, pero la Luna tiene otra denominación en la lengua de Michoacán, ya que los diccionarios la nombran *cutsi*<sup>184</sup> y aún en la actualidad su designación es *naná cutsí*, que también tiene el significado de hembra.

*Cuerávaperi* [a veces se escribe *Cuerápaperi*,] madre de los “dioses” terrestres, es la creadora y a ella se le dedicaban dos fiestas, una denominada *Sicuíndiro*. Esta palabra puede significar dos cosas: el periodo o tiempo de desollar a las víctimas sacrificadas, o bien, el lugar donde se quita la piel a la víctima. Pudiera también ser un signo de regeneración de la naturaleza. La otra fiesta se llamaba *Caheri uapánsquaro* y se celebraba el 25 de octubre, es posible que fuera la fiesta de la recolección de frutos.

*Viránbanecha* son los “dioses” de la mano izquierda o del sur. Su significado se desconoce. Si la región lacustre se toma como centro de los puntos cardinales, al sur de ella corresponde la región de la Tierra Caliente de Michoacán. Posiblemente tendrían como símbolo la piedra laja (*wiramí*).

*Vaçóriquare* es el “dios” resplandeciente, el “dios” fuego, el que destella. Lo tenía consigo la esposa de *Ticátame* (el primero de la lista de los jefes chichimecas que habitaba en Zacapu), la señora era originaria de Naranjan del clan *zizámbariecha*.

*Curita caheri*, mensajero de los “dioses”, reconocido por los “dioses” como el abuelo, hermano de *Tirípamequanencha*. Parece estar en plural este nombre, lo que hace suponer que estaba al servicio de los *Tirípeme* por ser “hermano” de ellos. Posiblemente, su significado en singular sea el gran encendedor o el gran fuego.

*Vréndequavécara* [Uréndequauécara] es el que precede al Sol, el que despunta primero, sería el lucero de la mañana. “Dios del lucero”, “mañana de oro”, “cara bermeja”,<sup>185</sup> son los nombres con los que se le designa.

*Querenda angápeti*, la peña que sobresale en la llanura o también la peña enhiesta del valle.

La presencia divina entre los p'urhépecha era mantenida a través de actos concretos, tales como: danzas, batallas, ceremonias, sacrificios, cantos, consumo de alimentos y otros, que se realizaban comunitariamente en las festividades.

### *Los actos cultuales*

La religión se manifestaba en actos cultuales practicados públicamente en acontecimientos establecidos expresamente para ese fin, que eran las fiestas. Al parecer, los p'urhépecha celebraban una fiesta cada veinte días, dieciocho al año, conforme a su calendario, de las cuales, la *Relación de Michoacán* proporciona el nombre de la mayoría de ellas. Sin embargo, faltaría

183. *RM*, p. 585.

184. *MG*, *Vocabulario* (1997), pp. 77 y 481.

185. *RM*, p. 576.

la denominación de cuatro para completar las dieciocho fiestas. Acerca del significado de los nombres ya propuse una interpretación cuando expuse el vocabulario religioso existente antes de la conquista. Algunas celebraciones tienen fecha que dan cierta luz sobre su cronología.

1. *Purécotaquaro / Purécoraqua*, 23 de febrero.<sup>186</sup> Fiesta de los preparativos de guerra.
2. *Mázcoto*, 7 de junio.<sup>187</sup> Fiesta del nixtamal floreado, es decir, pozole.
3. *Equata Cónsquaro*, fiesta de las flechas.<sup>188</sup>
4. *Cahera cónsquaro* o *Caheri cónsquaro*, 17 de julio.<sup>189</sup>
5. *Hanzúansquaro*.<sup>190</sup>
6. *Sicuíndiro*.<sup>191</sup>
7. *Caheriuapánsquaro / Vapansquaro*,<sup>192</sup> 25 de octubre. ¿Recolección de maíz o frutos?
8. *Coríndaro* [*Curíndaro*].<sup>193</sup>
9. *Cuingo*.<sup>194</sup> Según Seler con esta fiesta iniciaría el calendario de fiestas.
10. *Charapuçapí*, nombre de mes, tal vez también de fiesta.<sup>195</sup>
11. *Hiquándiro*.<sup>196</sup>
12. *Pévansquaro*, por el tiempo de dar a luz [navidad].<sup>197</sup>
13. *Tzítacuarensquaro* [resurrección].<sup>198</sup>
14. *Húnispéraquaro* o *Húnispéransquaro*.<sup>199</sup> Velación de los huesos de los cautivos.

De las fiestas *Pévansquaro* y *Tzítacuarensquaro* cuyo significado corresponde a dos festividades cristianas: la Navidad y la Resurrección de Cristo, que se celebran en diciembre y marzo-abril, respectivamente, cabe advertir que no se puede inferir del nombre que el contenido sea similar en ambas religiones. *Tzítacuarensquaro* podría interpretarse como la fiesta de primavera, atendiendo a la regeneración de la naturaleza en esa estación. A su vez, *Pévansquaro* puede significar alumbramiento o tiempo de dar a luz. Dado que tampoco se conocen las fechas de las

186. *RM*, pp. 409, 659.

187. *RM*, p. 678.

188. *RM*, p. 333.

189. *RM*, p. 661.

190. *RM*, pp. 573, 577.

191. *RM*, pp. 423, 577.

192. *RM*, pp. 332, 344.

193. *RM*, p. 332.

194. *RM*, p. 332.

195. *RM*, p. 332.

196. *RM*, p. 582.

197. Francisco Ramírez, 1987, p. 69; "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril 1585 (*Apud* Felix S. Zubillaga.) MONUMENTA MEXICANA II (1581-1585), Romae 1959, pp. 492-496" en Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, Cien de México, 1988, p. 347.

198. *Ibidem*.

199. *RM*, pp. 537, 538.

celebraciones de ambas festividades, no se puede establecer una coincidencia ni en tiempo ni en contenido, con las fiestas cristianas.

En las celebraciones festivas, el ritual religioso incluía la danza y las ceremonias del fuego y de la sangre. Los sacrificios humanos y los rituales ígneos perderían vigencia cuando las nuevas liturgias implantaran otros símbolos propios de la religión católica.

El calendario festivo prehispánico quedaría postergado oficial y formalmente con el decreto conciliar del Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555 que estableció el inventario de las fiestas cristianas y los días de ayuno. Cuarenta y tres fiestas más los domingos del año y las patronales de las catedrales y pueblos. Es difícil saber cuánto tiempo más duraría la tradición festiva con las peculiaridades indígenas, pues con el concilio “se iniciaba la estructura de la cristiandad novohispana a semejanza de la peninsular”,<sup>200</sup> lo que no significaba borrar de tajo todo el pasado indígena. El concilio establecía:

Capitulo XVIII. Que fiestas se han de guardar, y que los Curas las notifiquen á sus Parroquianos.

[...] estatuímos, y ordenamos, que se guarden, como lo tiene ordenado, y mandado la Madre Santa Iglesia, que se guarden las Fiestas siguientes con otras, que de nuevo el Santo Concilio manda, que se guarden.

El día de la Circuncision de nuestro Señor Jesu-Christo. La Epiphanía. San Sebastian. La Purificacion de nuestra Señora. San Mathías Apostol. San Joseph Esposo de la gloriosa Virgen nuestra Señora. La Anunciacion de nuestra Señora. San Marcos Evangelista. San Phelipe, y Santiago. La Invencion de la Cruz. San Bernabé Apostol. San Juan Bautista. San Pedro, y San Pablo. La Visitacion de nuestra Señora. Santa María Magdalena. Santiago Apostol. Santa Ana. Santo Domingo. La Transfiguracion de nuestro Señor Jesu-Chirsto. San Lorezo Martyr. San Hypolito, solo en la Ciudad de México. La Assuncion de nuestra Señora. San Bartolomé Apostol. San Agustin. La Natividad de nuestra Señora. San Matheo Apostol, y Evangelista. San Miguel. San Francisco. San Lucas Evangelista. San Simon y Judas Apóstoles. El día de todos Santos. San Andres Apostol. La Concepcion de nuestra Señora. Santo Thomas Apostol. La Natividad de nuestro Señor Jesu-Christo. San Estevan. San Juan Evangelista. Todos los Domingos de el año. La Pasqua de Resurreccion con dos dias siguientes. La Asencion de nuestro Señor Jesu-Chirsto. La Pasqua de Espíritu Santo con dos dias siguientes. El día de Corpus Chisti. Los Santos, y Patronos de las Iglesias Cathedrales, y Pueblos.<sup>201</sup>

*Los días que los Indios son obligados á ayunar, son los siguientes.*

La Vigilia de la Natividad de nuestro Señor Jesu-Cristo. La Vigilia de la Resurreccion. Todos los Viernes de la Quaresma.<sup>202</sup>

200. Roberto Jaramillo Escutia, comentario personal.

201. “*Concilios Provinciales Primero, y Segundo*, 1769, pp. 65-67”.

202. *Op. cit.*: 69.

Gilberti reproduce en el *Dialogo* los días de ayuno y especifica que en India (América) se debe ayunar en cuaresma y en las siguientes festividades: “los viernes de Cuaresma, Vigilia de Navidad, Viernes Santo y Vigilia de Resurrección”. Sin embargo, recomienda que los nuevos cristianos ayunen también en estas otras festividades: “Vigilia del Espíritu Santo, Vigilia de san Juan Bautista, Vigilia de san Pedro y san Pablo y Vigilia de la Asunción de santa María”.<sup>203</sup>

Con los cambios festivos, la visión religiosa del p'urhépecha de su origen divino no se vería menguada, pues con el advenimiento del cristianismo y con su aceptación, la trascendencia de ese origen sería vigorizada con nuevas realidades. Por ejemplo, con la encarnación de Cristo, la redención humana, la resurrección, la gracia y los sacramentos. Otras creencias se fortalecerían también.

Si se contrastan los elementos que se han proporcionado de la religión prehispánica p'urhépecha, con las principales características que Gilberti expone en el *Dialogo* acerca de la religión cristiana, es posible establecer algunas semejanzas y, desde luego, las diferencias entre ambas religiones.

#### CREENCIAS COMUNES

La concepción equivalente a la teológica y filosófica que los antiguos pobladores de Michoacán habían construido acerca de las distintas manifestaciones de la divinidad y acerca del origen de los seres humanos *k'uirípuecha*, difería de la doctrina filosófica y teológica cristiana que los religiosos europeos profesaban y que intentaban implantar en tierras michoacanas, aunque hubiera alguna coincidencia en ambas. Encontramos, sin dificultad, varios puntos comunes, como los siguientes:

1. El reconocimiento de la existencia de seres superiores o divinos. Del lado español, el Dios Único con tres personas; del lado indígena, un principio divino, el *túcupácha*, manifestado en diversas individualidades que los evangelizadores denominaron “dioses”.

Entre los indígenas, el principio divino se manifestaba en varias individualidades, es decir, tenía varias caras y diversas formas de reconocimiento también. Mas no así en la teología de los cristianizadores que reconocían a un solo Dios con tres personas. Para los nativos era natural venerar las distintas manifestaciones del principio divino utilizando denominaciones diferentes. Tal vez los evangelizadores no entendieron bien el concepto del principio divino como lo entendían los indígenas y lo asociaron con el politeísmo (muchos principios divinos) diversos dioses por tanto y, en consecuencia, su religión y todas sus manifestaciones las consideraron obras del diablo. Entre los indígenas, el diablo no existía.

203. *Dialogo*, fol. 106v 2, 93-105. “Ca yxu yndia, him/boengatihco hangani carinda mandan qua/ resma viernes echanihco. Ca hingun vi/ gilia peuansquaro: ca viernes sancto: ca/ vigilia tzitaquarensqua, xanihco himbo/ engati carinda hangani. Cangua spiritu/ sancto vigilia himbo, ca sant Juan bap/tista vigilia himbo, cahtu sant Pedro, ca/ Sant Pablo, ca sancta Maria Assump/cion himbo: vequa hymbohco hangauati/ himboqui yyanani ymbanguarquaro chris/tianoengasca: ca himbo ys vehcondeh/peti sancto Padre”.

2. El reconocimiento de la procedencia divina de los seres humanos como criaturas, era aceptada en ambas religiones.

3. La fiesta. El calendario festivo organizaba la vida de los nativos y es probable que cada mes (compuesto de veinte días) hubiera una celebración, pues la *Relación de Michoacán* así lo informa, aunque de manera parcial. Se conjetura que en la parte perdida de esa obra se detallaban el ritual y el objeto de cada fiesta y, por ende en el calendario estaba señalada cada celebración. Los cristianos, por su parte, tenían su propio calendario festivo que fue impuesto a los habitantes de Nueva España por la autoridad eclesiástica. El primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555, decretó el número de fiestas que debían celebrar los cristianos, ya fueran españoles o indios.

Mucho antes del primer Concilio, las fiestas del rito católico ya se celebraban en los pueblos de indios y aunque el calendario festivo establecido por el decreto conciliar determinó el rumbo, las manifestaciones de *túcupácha* prehispánicas no desaparecieron, pues por algún tiempo encontrarían acomodo a la sombra del santoral cristiano. El sincretismo religioso prehispánico practicado como efecto natural de las conquistas militares encontraría aplicación en la religión cristiana, como algo natural también.

4. La justicia divina. En la fiesta de *Equata cónsquaro* (fiesta de las flechas), el *túcupácha Curícaueri* hacía justicia general. El *petámuti* por delegación del *irecha* o *cazonci* –el que está en lugar del *túcupácha Curícaueri*– hacía justicia general en su nombre, cada año por lo menos, en un lugar sagrado inmediato al templo. La sociedad se purificaba porque los delincuentes mayores y los reincidentes eran condenados a la pena capital. Es decir, se les eliminaba del resto de la población por razones de limpieza.

Entre las verdades fundamentales del credo católico está la del juicio final. Un día, en el fin de los tiempos, Cristo vendrá con toda la majestad divina a juzgar a los vivos y a los muertos. En un valle se juntarán los justos y los pecadores. Los justos serán apartados para ser conducidos al Padre celestial, al gozo eterno, mientras que los malvados serán condenados al infierno, donde arderán eternamente con los demonios, personajes del mal.

5. La vida después de la muerte y el fin último del ser humano. Para los cristianos, la muerte es considerada como medio para llegar a la eternidad, al cielo o al infierno, mientras que para los *p'urhépecha*, la muerte natural era el medio para llegar a la tierra de los antepasados, o bien, al lugar donde se encontraban las manifestaciones individualizadas de *túcupácha*, como alimento de ellos cuando la muerte ocurría como sacrificio u ofrenda. No se sabe bien a bien si la conducta en vida de un individuo definía su existencia en el más allá, pero sí se conoce a partir de la *Relación de Michoacán* la suerte que corrían los delincuentes, cuya muerte era ignominiosa por haber quebrantado los pactos hechos al *túcupácha Curícaueri*. A ellos no se les daba sepultura, lo que impedía definir su condición en el más allá. La vida era trascendente pues, tanto entre los cristianos como entre los *p'urhépecha*.

La existencia de elementos comunes entre la antigua religión y la nueva no impediría el paulatino desplazamiento de la primera por la segunda. Las semejanzas facilitarían el cambio,

así como la eliminación de los actos y de los símbolos que tuvieran relación con las antiguas creencias.

### CAMBIO DE SÍMBOLOS

Los antiguos signos, símbolos y rituales ya no se manifestarían públicamente y la duración del culto antiguo sería incierta, por su prohibición. Las nuevas formas litúrgicas traídas y promovidas por los cristianizadores sustituirían, finalmente, al ceremonial indígena tenido como diabólico. La suerte que corrieron las diversas manifestaciones de *túcupácha* de la religión p'urhépecha no fue propiamente su extinción, en virtud de que sus funciones fueron suplidas por las funciones de los santos, y las fiestas también encontraron eco dentro del calendario católico. Para los nativos, sin duda, representaban los mismos poderes que ellos atribuían a las manifestaciones del ser supremo. Por ejemplo, san Isidro Labrador sería invocado para lograr una buena cosecha y se le tendría como el benefactor de agricultura. San Juan Bautista simbolizaría la lluvia, a quien se invocaría para un buen temporal. San Francisco de Asís representaría los fríos y se le pediría que no mandara las heladas antes de que maduraran los elotes y los frutos de las milpas. Las atribuciones de los tres santos, de alguna forma, darían presencia a las actividades que *Cueráuahperi* (*Cuerávaperi*), madre de los “dioses” y *Xarátanga* deidad de la naturaleza, ejercían sobre los antiguos p'urhépecha, según la *Relación de Michoacán*.

Los españoles reconocían virtudes y méritos en los santos, como los reconocían los p'urhépecha en las manifestaciones de la entidad divina, por ello eran veneradas, invocadas y festejadas. Sería fácil a los indios aceptar el santoral y seguir celebrando las fiestas como en el antiguo calendario, aunque en diferentes fechas y por razones diversas. La sustitución de los elementos culturales produjo, sin duda, una interpretación peculiar de los nuevos ritos a partir de su religión tradicional y el acomodo practicado anteriormente siguió vigente.

Una cuestión doctrinal fundamental en la teología cristiana es la caída del hombre y su redención, con seguridad, debió ser una de las grandes novedades para los nativos. Cristo Redentor como figura central estará presente en todo el ciclo anual por medio de diferentes manifestaciones y será el sujeto de culto en las fiestas. Entre las creencias religiosas que registra la *Relación de Michoacán*, ni siquiera se insinúa la caída del hombre y, por consiguiente, tampoco es de esperar que se vislumbre la idea de una redención, salvación o liberación del hombre para poder retornar a Dios, como principio y fin de su existencia. Aunque no estaba ausente entre los nativos la idea de un encuentro con la divinidad después de la muerte, ya que se llegaba al *túcupácha*, en el caso de los sacrificados, como alimento divino; empero, debió impactar a los indígenas la existencia del pecado original transmitido a todo el género humano, que impedía el retorno del hombre a Dios sin una previa redención del pecado.

El infierno, como lugar de castigo y tormento eternos, debió ser otra realidad extraña y difícil de entender, puesto que en la religión p'urhépecha no existía un Dios castigador y

despiadado que condenara hasta la eternidad con los tormentos del “infierno”. El *túcupácha Curícaueri*, ciertamente exigía depuración de la gente y cuando una persona no daba muestras de corrección se le aplicaba la pena capital, la privación de su vida. Tres veces tenía la oportunidad de enmendarse, porque cometida la cuarta falta era sentenciado a muerte. Cabe señalar que el número cuatro debe considerarse como simbólico, es decir, que el infractor tenía la oportunidad de corregirse y cuando no daba muestras de enmienda se le extinguía. En aquella concepción, la pena máxima consistía en la privación de la oportunidad de llegar al lugar de los ancestros. Jamás pensarían que las diversas manifestaciones de *túcupácha* fueran las representantes del mal, que en la terminología de los conquistadores se denominaban “demonios o diablos”, los que formaban equipo en número de siete o más.

Es obvio que los nuevos símbolos, como “la cruz” –signo de la redención–, desplazarían de los lugares públicos a los viejos símbolos que representaban a los seres superiores locales; por ejemplo, el *túcupácha Querenda angapeti* (la roca enhiesta) probablemente fue reemplazado por una cruz.

El cielo como lugar de felicidad en la religión de los conquistadores se presentaría como un premio para los vencidos que renegaran de las antiguas creencias y abrazaran la nueva religión. Con el tiempo, muchos elementos religiosos desconocidos serían introducidos en la mentalidad de los p'urhépecha por los sacerdotes de extraña vestimenta, servidores de un Dios extranjero y, finalmente, se consumaría el despojo de la religión nativa y, de esa manera, la religión que era, dejaría de ser.

#### DE LA MANIFESTACIÓN PLURAL DE LA DIVINIDAD AL MONOTEÍSMO

¿Cuánto puede reconstruirse de la antigua religión de los p'urhépecha?, ¿qué fue lo que vieron y entendieron de ella los frailes? La *Relación de Michoacán* presenta una entidad divina que es engendradora, *Cueráuahperi* (*Cuerávaperi*). Esta entidad puede ser masculina o femenina, si se contempla desde la perspectiva antropomórfica, ya que la lengua de Michoacán no define el sexo mediante el vocablo en cuestión; simplemente enuncia un principio engendrador. Sin embargo, el autor de la *Relación de Michoacán* la identifica como una deidad femenina, porque tal vez así entendió y la señala también como “la madre de los dioses”. Y si para los frailes los “dioses” eran muchos, la creencia en la multitud de deidades era obra del demonio.

Gilberti se enfrenta en este contexto a lo que considera como politeísmo y contra él presenta el monoteísmo como la verdadera religión, para lo que insiste una y otra vez en la existencia de un solo Dios. Trata esta cuestión al exponer el tema del primer mandamiento del decálogo: “Amarás a Dios”. El discípulo pregunta y el maestro le responde apoyándose en la Biblia y le dice que Dios ha revelado ser el Único y que, por ende, no hay otros dioses. Para confirmar que las manifestaciones de la divinidad prehispánica fueron tomadas como obra del diablo, sirve el texto ya presentado anteriormente.



*Del primero mandamiento de la primera tabla*

*Hurenguareri.* Acha, nah acuecaxa/ rahaqui, marehcomento pampz/ cauaca diosen arani?  
*Hurendahperi./* Vuache, acuecaxarahati, ysquix/ no namun diosecha aringaua/ca, canocez euatix namun diosechaen: him/ boqui ma handiyohco harasca dios.<sup>204</sup>

*Discípulo.* ¿Qué quiere decir, amarás a un solo Dios?

*Maestro.* Hijo, quiere decir, que no hay muchos dioses y no puede haber muchos dioses porque existe un solo Dios.

No puede haber muchos “dioses” porque así lo ha revelado Dios. Éste es el Único.

Ca hin/ himbo ysarasirahati dios sancta caraca/ ta himbo. *Ego sum dominus deus tuus, / qui eduxi te de terra Egypti, de domo ser/ uitutis, non habebis deos alienos coram/ me. <Exo.20:[2-3]>*

Por eso dice Dios en la Santa Escritura: “Yo soy el Señor tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud, no tendrás dioses ajenos delante de mí”.

Ysacuecaxarahati vuache. Hieca a/cha dios, hiquiquini hapinga, hiquinis pe/tansca Egipto hapimberaquaro: hasren/ erangastaquare: maro tucupachaechan qua/ tahuan, ysqui terupeti arahmpiringa di/os ysarani. Hieca handiyohco acha dios/ hiquiquini hapinga: hiquinis petansca pah/ pahcando: diabloeueri hapimberaquaro/ hyaquire patengarichapan hamahan/ ga: hinden nomitetin, diablon manaracun/ ca hin himbo yya hasrendero men eran/gastaquare, maro tucupacha arihuaparin/ quatahuan: carehtu has thares vhuaua/ quatahuacuecan: ca hyngunthu has am/be ma eratans huriataen has, tucupacha/ aryparyny, hyndequy auandaro han/chepoca: huriata, notero cutsi, notero/ hozqua, nocatero hindequihtu yxu hah/carapoca, nocatero hindequi hapunda/ro hamepoca, has ambema tucupacha e/ rata.<sup>205</sup>

Hijo, esto [en latín] quiere decir: Yo soy el Señor Dios, el que te da el ser, yo te saqué de la esclavitud de Egipto, no me pongas delante otros dioses, esto dijo Dios, en verdad. Yo soy el único Señor Dios quien te da el ser, yo te saqué de las tinieblas, de la esclavitud del diablo, donde permanecías ciego, sin conocerme, sirviendo al demonio. Por eso no pongas delante de mí otros dioses dándoles culto, tampoco harás ídolos ni consideres como dios al Sol que se eleva en el cielo, reconociéndolo como dios ni a la Luna ni a las estrellas ni a nada que vuela ni a nada que habita en el agua del mar o del lago, a ninguna otra cosa reconozcas como dios.

En los actos culturales, la adoración a Dios no debe confundirse con la invocación que se haga a los santos porque Dios tiene atributos que le son propios y son exclusivamente divinos. El autor explica:

204. *Dialogo*, fol. 50v 2, 61-67.

205. *Dialogo*, fol. 50v 2, 67-92.

[1] No amu vuache, camen angaha/ti dios vanda-tzequarengan, caxtu sanc/toecha men angahaqui, cahimahcangui/ dios vandatzequarengahaca, eratanga/parin vandatzequarengahati:

ysqui *hin/de* cuerauhperiesca,

ysqui *handiyohco/* vehcondehpenstieca:

ysqui *handiyohco/* nirahmapan ambaquetiesca:

ysqui *han/ diyohco* yamento cez esca:

ysqui *handi/ yohco* vehponatspensriea.<sup>206</sup>

[2] Ca himbo pampzcingasirahati di/os: yamento myntzita hymbo, hymboqui/ diosco mintzingauaca: himboqui no min/ tzita ambetanguauaca ambe hacahcunga/ parin ahtzangariqua: notero ambe vin/tsiyandaquarenqua: nocatero ambe ha/ cahcungaparin, hindequi ambe *ytsiman/ gaparin* ecinganpiquarehaca: nocatero/ hinguix arucuriqua vanambetahpeha/ca hihchaqui *huriata miun piquareha/ca:* arihpeparinx ysqui *tsitsiqui huriata* chen/ ambaquesca, himahcan huriaqua veca/ rangan nani am hiringaquarengan nin/gan, ysqui *cuitziqui huriata* himbo peuah/ perangan, chen curunguehperangahaca,/ ysqui mendehchan ambaquiti huriata hu/ ram piquarerahaca, himahcangui chen am/ hapingan piquarehaca, ca vaporo vanam/ [Fol. 51v, 2] betahperaqua, hinguix vanambetahpe/rasirahaca, no çan mintziparin diosen.

[3] Ca/ hinguixtu peuatahpecha vhaca: vanam/ betahperaqua: himahcanguix ma peuata/ haca, himahcanx arihpehati, ysquihtihqui/ *namun huria nochuhpiri petangauaca.*/ ysquihtu *etscucata notabratangauaca,* him/ boqui vuatsi no yerengariuaca, ca ysqui/ xaporo diabloeueri caraperata hymbo:/ hinguix chuhpiri petanstan piquareha/ca, *curunda hingun.* Ca hinguixtu *xuri/ mencha vhaca, punihchacuhpeparin tzi/ napen,* ca hinguixtu *çuhuahcuparin tzi/napehaca,* nocaxtero *yuriri xurutatspen/* piquarehaqui: ca hinguxtu *quaxanda hu/caparaqua siririn tharangaritamaca,* yquix/ cacarehperahaca, aparinx, ysquix no va/ riuaca pipichu.

[1] Hijo, no se rezará del mismo modo, a Dios de una manera, y a los santos de otra forma; cuando se invoque a Dios se rezará reconociendo:

Que Él es el Creador.

Que Él es el Único dador de todo.

Que Él solo es la suprema bondad.

Que por Él solo todo permanece.

Que es el Único que perdona.

[2] Por eso se debe amar a Dios con todo el corazón, porque sólo en Dios se ha de confiar. Que el corazón no se trastorne creyendo en los sueños o en los agujeros, o bien, creyendo que mirando el agua se va a conocer, o creyendo también en lo que dicen algunas personas que obnubilan a otras, como aquellas que cuentan los días afirmando que “el día de la flor” es muy bueno, y en aquel día se encaminan a buscar algo. Que los nacidos en el “día del zorrillo” serán muy malos. Que hay algunos días buenos, en los que pueden obtener riqueza. Aquellos que atolondran con tantas tonteras, en nada confían en Dios.

[3] También las parteras confunden, cuando practican un parto, entonces dirán que por algunos días no prendan lumbre, que no levanten la antorcha para que la criatura no sea estrábica. Todo esto es por engaño del diablo.

Asimismo, los que sacan el calor del cuerpo con una *curunda*. Y lo que hacen los curanderos: curar soplando el cuerpo, curar con el aliento, o bien, con sangrías. También los que colocan en alto los cascarones de huevos, evitando despedazarlos, diciendo: “para que no muera el polluelo”.

206. *Dialogo*, fol. 51r 2, 85-94. Se reitera el uso de la palabra *handiyohco* (el único) con el fin de negar la existencia de otros dioses.

[4] Ca himahcanx purepe/cha hacahcuhati, ysqui thsirimen piqua/ren. Caru no yseti vuache: diabloeueri ca/ raperataesti, ca y xaporo no hacahcunga/ uati vuache: diosco mintzingauati, ca hi/ mahcan pampzcingasirahati dios yamen/ to mintzita himbo, hinguirengate curah/ quarexarahaca, ysqui nah pampzcinga/haca dios, yamento mintzita himbo./<sup>207</sup>

[5] [Fol. 52v] *Non habebis deos/ alienos coram me.* Ysacuecaxarahati. Has/ ren erangastquare, maro tucupacha a/ rihuaparin quatahuan, ysqui terupeti a/rahmapiringa dios ysarani. Has mirin/ diquarens miuataquarenstan, ysquini hi/ *handiyohco* cuerauahperieca, ca euah/pehpensti, ysquihtuquini *bihco* thsiris am/baqueti ynspetieca, ca hin himbo hasre/ni pucundichens, mirimirinaxensparin/ den pampzcani, ca hacahcuni, ca casire/ni, ca manarachen, hindenihco mintziqua,/ carenthu hindenihco yoncheua: yquire am/ be misquareuaca anima himbo, ca cuiiri/ peta himbo, ca hiquini vehcondenstaua/ ca, care xaramequareua exehpeparin, yqui/ ni cez manaramengahaca vecaumen/gaparin, carengua himahcan misquare/ ua exehpeparin, yquini nocez manaramen/ gahaca: teruhcan virihcarimengamapa/ rin.<sup>208</sup>

[4] Entonces la gente creerá que es verdad. Pero no es cierto, hijo. Es engaño del diablo. Esto no deberá creerse en ninguna parte, hijo. Se ha de confiar sólo en Dios y entonces sólo a Dios se ha de amar con todo el corazón.

Tal es [la respuesta] a lo que has preguntado, cómo se ha de amar a Dios con todo el corazón.

[5] *Non habebis deos/ alienos coram me*, quiere decir:

No me iguales con otros dioses, adorándolos. En verdad es lo que dice Dios. No te olvides de recordar que yo soy el único Creador y Redentor, que soy el Único dador de la verdad, por todo esto, no me seas ingrato olvidándote de amarme, de creer, de reverenciar, de servir, de confiar en mí solo. Y a mí sólo has de confiar y a mí sólo has de suplicar con el alma y con el cuerpo cuando tengas alguna aflicción, y yo te daré la gracia; y verás la alegría, si me sirves bien haciendo mi voluntad, pero si no me sirves bien, si me ofendes, verás la aflicción.

Es indudable que el tema de la religión prehispánica de los antiguos michoacanos no puede agotarse en este trabajo; sin embargo se da por terminado, ya que mi objetivo ha sido presentar solamente una interpretación de los aspectos que he tocado a partir de las fuentes invocadas. No he pretendido hacer una comparación de las religiones, ya que ese tema amerita un amplio estudio particular.

## EPÍLOGO

Se arriba al final de este capítulo señalando que la tradición religiosa de los p'urhépecha tomaría un rumbo diferente al que hasta antes de la llegada de los españoles había llevado, porque una vez que el dominio político de Michoacán pasó a los señores de Castilla, se introdujeron cambios que fueron irreversibles. La conquista militar abrió camino para la modificación del pensamiento religioso que fue llevada a cabo inicialmente por los frailes de san Francisco.

207. *Dialogo*, fol. 51v 1-2, 39-82.

208. *Dialogo*, fol. 52v 2, 82-102.

Respecto de Maturino Gilberti se ha señalado que se adentró en la lengua de Michoacán y en la cultura religiosa de los pobladores de la *iréchequa*. Ambas representaban en el campo de la traducción, la parte receptora, frente a la cultura de origen, la procedente de Europa, que el fraile transmitió.

El primer capítulo ha tenido el objetivo de presentar los elementos religiosos que hacen entendible la doctrina cristiana desde la religión antigua de los michoacanos cuyo contraste habrá de aprovechar Gilberti para exponer la nueva religión, como se verá en el siguiente capítulo. La doctrina cristiana y la cultura religiosa de la Iglesia católica, fueron traducidas y transmitidas a los michoacanos del siglo XVI, utilizando como lengua franca la que él denominó como Lengua de Michoacán.

Premios INAH



## CAPÍTULO SEGUNDO

Premios INAH



## LA UTOPIA DE MATURINO GILBERTI

La utopía de Maturino Gilberti, como meta personal,<sup>1</sup> se enfocaba a la enseñanza de la doctrina cristiana a los pobladores de la *iréchequa* michoacana en su propia lengua, la de Michoacán, que servía como lengua franca. Consideraba posible la transformación religiosa por medio de la lengua vernácula, porque su convicción se manifiesta en los prólogos y epístolas de sus obras, en los que también está su ideario y en donde resalta, asimismo, la importancia de la lengua de la tierra, como el medio para conseguir el cambio.

En el proemio del *Arte de la lengua de Michuacan* propone un pequeño catálogo de preceptos que los ministros instructores de la doctrina cristiana deben satisfacer, resaltando de manera particular el conocimiento de la lengua. En su propuesta exige al docente de la doctrina cristiana:

1. Conocer la lengua de los indios, porque es una necesidad apremiante.
2. Apartarse de la ignorancia de la lengua, puesto que el desconocimiento es impedimento para otorgar beneficios espirituales y físicos a los indígenas.
3. Procurar la salvación y evitar la perdición del nuevo cristiano, que no es posible orientarle sin el conocimiento de su lengua.
4. Adentrarse en la cultura de los michoacanos para predicarles la verdad y no el error, para lo que se requiere el conocimiento de la propiedad de los vocablos y de las maneras de hablar de los nativos.
5. Saber bien la lengua de los naturales no es optativo sino un deber de los ministros religiosos.
6. Seguir el ejemplo de san Pablo en considerar que “la fe entra por el oído”, por consiguiente, la palabra de Cristo se ha de predicar en la lengua, de manera que sea inteligible a los oyentes para convertirlos y atraerlos a la fe.
7. Confirmar en la fe a los indios con la predicación en su lengua.
8. Oír y entender en confesión a los indígenas en su lengua es requisito para otorgar o negar la absolución.

1. Ángel J. Cappelletti, *Utopías Antiguas y Modernas*, p. 145 ([www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l183.pdf](http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l183.pdf)). “[...] es conveniente recordar que caben dos géneros de utopías: la de aquellos que lo son a fuer de soñadores (y en éstos la utopía es intrínsecamente excusable puesto que el que sueña no está en ningún lugar real) y la de aquellos que lo son por un exceso de vigilia, esto es, por una demasía de realismo. Estos últimos son capaces de producir grandes cambios y aun hecatombes históricas”.



9. Entender personalmente a los indios en su lengua excluye la presencia de los traductores intermediarios denominados, "nauatlato". La intervención de éstos no libera de la obligación del conocimiento de la lengua.
10. Auxiliarse con un Arte o Gramática<sup>2</sup> facilita el aprendizaje de la lengua.

También en el proemio del *Dialogo*, el fraile justifica la necesidad del conocimiento de la lengua, fundándose en diversos textos bíblicos y advierte que sin ella no puede otorgarse el alimento espiritual a los "pequeñuelos naturales", como leche de fácil asimilación. Y motivado por los preceptos bíblicos se conmueve y exclama: "fui incitado, y atraydo, apprehender este pequeño trabajo y composicion de Doctrina sana".<sup>3</sup>

El proyecto utópico de Gilberti requería el conocimiento de los principales contenidos de la antigua religión, que ya fueron expuestos en el capítulo anterior. La información que obtuvo de las creencias religiosas, probablemente le dio elementos para plantear la enseñanza de la nueva religión, allanando el camino de la transformación de los antiguos credos. Obviamente, el cambio no sería posible sin el uso de la propia lengua de los indígenas, de la cual se requería conocimiento y estudio profundos para llevar a cabo con propiedad la enseñanza de la doctrina cristiana. El tránsito paulatino fue posible gracias a personajes como Gilberti, que luchó con sus hermanos de religión por el cambio valiéndose de la lengua del lugar. La transformación de las creencias religiosas se ha denominado: conquista espiritual, evangelización, cristianización y con algún nombre más.

Entre los estudiosos de la lengua de Michoacán se puede considerar, sin equivocación, al fraile Maturino Gilberti, como el primer escritor sistemático de la lengua p'urhépecha, aunque le

2. Fray Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michuacan*, 1987, pp. 11 y 12 (en lo sucesivo citaré esta obra como MG, *Arte*). "En todos esta visto y entendido, quan gran daño y inconueniente experimentamos en esta tierra, assi en lo temporal como en lo spiritual: por falta de no entender bien la lengua destos naturales: porque puesto caso que la piedad Euangelica (por la qual fuimos embiados) nos constringe a entender en sus negocios spirituales y corporales, muy mucho nos estorua la ygnorancia de la lengua. Y pues los ministros de la fee, y de los sacramentos Euangelicos en esta tierra, toman a cargo cada qual en su manera a declarar y administrar tan altos mysterios a estos naturales, y que su saluacion o perdicion cuelga dellos: no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues que por falta desto podria acaescer, que en lugar de ser predicadores de verdad, lo fuessen de error y falsedad por esta causa deuerian los dichos ministros Euangelicos trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los Indios, pues que segun lo dize sant Pablo. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Y esta palabra de Christo se ha de predicar en la lengua que sea inteligible a los oyentes, para conuertirlos y atraerlos a la fee. Y confirmarlos en ella, por la intelligible predicacion, porque claro esta, que los podran mal induzir y atraer a la contricion de sus pecados, y al examen de su consciencia, y oyrlos en la confesion, y darles, o negarles la absolucion, no entiendo [entendiendo] bien lo que dizen. Y porque me parece que si hasta agora a los Nauatlato no han salido con la lengua en tanta perfection como seria menester y que lo que han alcanzado della ha sido con muy gran afan, todo ha sido por falta de no auer arte, por donde pudiessen aprender la dicha lengua".
3. *Dialogo*, Fol. 2v, en el Proemio dice: "fui incitado, y atraydo, apprehender este pequeño trabajo y com/posicion de Doctrina sana, arrimada mucho (de parte del escriptor) a la aduertencia, que/ segun la necesidad, y capacidad, destos rezien nasidos en la fe, y ley euangelica, tuue/ por mas vtil, y a lo quel apostol quiere, como por su prima epistola. Y capitulo tercero/ a los de corintio significa donde dize: Como aun pequeñuelos, y poco fortificados, en la/ perfection euangelica de Christo, os di leche, de doctrina llana, y no manjar, que signi/fica la mas onerosa, y compendiosa. <1.corin.3.> Y de parte de los naturales (a cuya edificacion y/ aprouechamiento se compuso) a lo del apostol sant Pedro, en su segunda canonica, <Petri.2.> que/ contiene. Como infantes rezien nascidos (dize) (esto es en la nueua ley de gracia) des/sead la leche, de la sancta, mas catholica, que curiosa doctrina".

hayan precedido en intentos menores en esta labor otros franciscanos. La mayor parte de su obra versa sobre materia religiosa y, desde luego, la parte restante de su producción que se orienta a tratados lingüísticos, como el *Arte* y el *Vocabulario* en la lengua de Michoacán, incluida la *Gramática latina*, es también muy importante. Como evangelizador se percató de que el trabajo misional le exigía adecuarse al medio, aunque se ignora si apremiado por las circunstancias o movido por el gusto y celo pastoral, aceleró los trabajos de su producción, adaptándolos en lo posible al contexto indígena. Lo que sí es entendible es que haya aprovechado la ocasión para realizar su propia utopía, la de transmitir y educar en forma verbal y por escrito el mensaje evangélico en la propia lengua de los p'urhépecha, no exento de problemas como suele ocurrir en las grandes empresas.

El esfuerzo de Maturino Gilberti es valorable en la justa medida, ubicándose en el panorama religioso que describe fray Jerónimo de Alcalá en la *Relación de Michoacán*, a mediados del siglo XVI. La antigua práctica había de cambiar y, desde luego, desaparecer también paulatinamente la concepción religiosa de aquellos pobladores de Michoacán. Alcalá deja entrever la profunda religiosidad de la gente con la que él convivió, cuyos descendientes actuales no la han perdido aunque ya cristianizada y que, por otra parte, han mantenido viva también la lengua y se esfuerzan para manifestarse como “los p'urhépecha”.

#### LOS PRESAGIOS DEL CAMBIO RELIGIOSO

Fray Jerónimo de Alcalá nos describe en el relato de la *Relación de Michoacán*, cómo estaba preocupada la clase dirigente de la *iréchequa* michoacana por el inminente cambio que sobrevendría a su territorio a raíz de la invasión de gente extranjera y belicosa que había tomado la ciudad de Tenochtitlan, capital del poderío azteca. Era el anuncio de que estaba próximo el trágico final que la fortuna deparaba a los p'urhépecha, en el primer tercio del siglo XVI. Los propios “dioses” reconocían que se aproximaba el fin de “su prosperidad”, según le fue revelado a una mujer de la casa de *Uiquixu*, señor del pueblo de *Ucáreo*, por inspiración de *Curícaueri*, el “dios” imperial del linaje de los *uacúsecha*, los señores águilas.

[...] sea así, como quieren los dioses. Vosotros los dioses primogénitos y de la mano izquierda, íos todos a vuestras casas, no traigáis con vosotros ese vino que trais, quebrá todos esos cántaros, que ya no será de aquí adelante como hasta aquí, cuando estábamos muy prósperos. Quebrá por todas las partes las tinajas de vino, dejá los sacrificios de hombres y no traigáis más con vosotros ofrendas, que de aquí adelante no ha de ser así. No han de sonar más atabales, rajadlos todos. No han de parescer más qués ni fogones, ni se levantarán más humos. Todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombres a la tierra; que de todo en todo han de ir por todos los fines de la tierra, a la mano derecha y a la mano izquierda y de todo en todo irán hasta la ribera del mar, y pasarán adelante y el cantar sea todo uno y que no habrá muchos cantares como teníamos, mas uno solo por todos los términos de la tierra.<sup>4</sup>

4. RM, p. 645.

Cuando los “dioses” reunidos en concilio reconocían la inminencia del cambio, los hombres llegados de ultramar ya se encontraban en tierras de los mexicas y muy pronto en el territorio de Michoacán iniciaría una serie de actos que modificarían significativamente la vida de sus habitantes. Estaba previsto que los fogones dejarían de arder en los altares de *Curicaueri* y que sus hermanos, los “dioses” *Tirípemencha*, retornarían por el camino que una vez habían trazado para llegar hasta Coyoacan, Iguatzio, por otro nombre, en la ribera de la Laguna de Pátzcuaro, donde fijarían su asiento. De ahí partirían a Michoacán (Tzintzuntzan), donde estarían por algún tiempo. El ocaso estaba anunciado como término de un ciclo, aunque probablemente no se esperaba que fuera de manera trágica y, mucho menos, catastrófica. “[...] Dicen que otra vez han de venir hombres de nuevo a la tierra”, “[...] Dice que todo el reino ha de estar solo y desierto [...]”,<sup>5</sup> “[...] Que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres y ya son engendrados los que han de morar en la tierra por todos los términos [...]”.<sup>6</sup>

Éstas son algunas expresiones dramáticas que deja escapar Zuangua, el penúltimo *irecha*.

La casta gobernante de Michoacán ya conocía por medio de los sueños —una manera de obtener el conocimiento en aquel entonces— y por las predicciones fundadas en agüeros, que muy pronto vendría gente de otras partes y que su mandato estaba por concluir. Cuando el *irecha* o *cazonci* tiene noticias de que México ha sido conquistado, reconoce el hecho, pero va más allá, puesto que justifica su venida: “Verdad es que han venido gentes de otras partes, [...] ¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de ahí debían de salir [...]”.<sup>7</sup>

El propio *irecha* comenta con los señores principales una noticia procedente de Coyoacan (Iguatzio): que una pobre vieja vendedora de agua en aquel lugar ha visto a los “dioses” hermanos de *Curicaueri* que anuncian su retiro y que le han dado el encargo de comunicar al señor de Coyoacan, su inminente retiro.

[...] nosotros somos los dioses llamados *Tirípimencha*; ve al señor llamado *Ticatame* que está en *Cuyacan*, el que oye en *Cuyacan* las tortugas y atabales y huesos de caimanes [y le dirás:] No son sabios los señores de *Cuyacan* ni se acuerdan de traer leña para los qués, ya no tienen cabezas consigo, que a todos los han de conquistar, que se han enojado los dioses engendrados. Cuéntaselo así a *Ticatame*, que de aquí a poco tiempo nos levantaremos de aquí de *Cuyacan*, donde agora estamos, y nos iremos a *Mechuacan* y estaremos allí algunos años, y nos tornaremos al levantar y nos iremos a nuestra primer morada llamada *Bayámeo*, donde está ahora Sante Fe edificada. Esto no más te decimos.<sup>8</sup>

Las predicciones de los cambios muy pronto se tornarían en hechos, pues los españoles llegaron a Michoacán en 1521-1522, año que marcó el inicio formal de la invasión<sup>9</sup> y, a partir de

5. *RM*, p. 646.

6. *RM*, p. 648.

7. *RM*, p. 654.

8. *RM*, p. 655.

9. Francisco Miranda, 1988, p. 35.

entonces, los pobladores darían un viraje drástico a su sistema de vida y a la concepción de su historia, pues de cíclica pasaría a lineal; el último ciclo concluye, al parecer, con el retorno de los “dioses” a *Bayámeo* (*Wayámeo*).<sup>10</sup>

#### GILBERTI ENTRE LOS P'URHÉPECHA

En 1542 llegó fray Maturino Gilberti a Nueva España con los franciscanos fray Jacobo de Testera y fray Jacobo Daciano y otros más. Es probable que se trasladara de inmediato a Michoacán e iniciara su labor evangelizadora conforme las circunstancias se lo permitieran. De su personalidad es pertinente advertir que mi trabajo no pretende ser una biografía de fray Maturino Gilberti ni la del opositor del *Dialogo*, el obispo Vasco de Quiroga, ya que el objetivo principal es presentar la imagen de la religión prehispánica de Michoacán, como se ha hecho en el primer capítulo y, en este segundo, mostrar las obras escritas y las actividades encaminadas al desplazamiento de la primera religión por la religión cristiana. Es cierto que tanto Gilberti como Quiroga contribuyeron en el cambio religioso, cada cual a su manera, aunque con serias fricciones entre sí, como la que llevó al fraile hasta al Tribunal de la Inquisición para responder a las acusaciones de que fue objeto por la publicación de la obra señalada. El conflicto suscitado entre ellos amerita un análisis de las causas que lo originaron, que será presentado en el Capítulo Cuarto de este trabajo y en el que se ofrecerán también los principales datos biográficos de ambos actores. Entre tanto, volvemos con el personaje.

No es posible conocer en qué proporción Gilberti vería a los habitantes de Michoacán con ojos de Europa y tampoco saber en qué medida no los modificó. Ciertamente, no se puede desconocer que llegó con un encargo preciso: reducir a la fe católica a los pobladores de ese territorio, para lo que echaría mano de la propia lengua del lugar, como herramienta principal.

Antes de que Gilberti arribara a las tierras michoacanas, otros franciscanos, principalmente Jerónimo de Alcalá, ya le habían aventajado en el conocimiento de las tradiciones religiosas, políticas, militares, sociales, económicas y literarias que los michoacanos practicaban y que dejó plasmadas en su obra *Relación de Michoacán*, escrita poco antes de que llegara Gilberti a Michoacán.

Es muy probable que Maturino Gilberti escuchara de fray Jerónimo de Alcalá toda la información que acerca de los p'urhépecha había obtenido y que la aprovechara para llevar a cabo su trabajo misional. Es indudable también que personalmente tuvo la oportunidad de conocer de viva voz de los p'urhépecha, las narraciones sobre sus creencias, sobre la divinidad, las fiestas y lo que constituía la religión y su práctica. No debe extrañar que Gilberti omitiera en sus escritos la

10. Un análisis del conjunto de los presagios sobre la conquista de Michoacán lo hace G. Miguel Pastrana Flores, 1999, pp. 127-142. Entre los nahuas había predicciones similares, Patrick Johansson K., 2013, pp. 70-147. La profecía de Tzompanteuctli disgustó a Motecuhzoma y lo mandó matar, porque una parte de la predicción decía (p. 135): “Pon atención, escucha./ Ya no será él nuestro dios,/ allí ya está, el dueño, el que posee/ las cosas, el hacedor/ de las cosas,/ ya viene, ya salió hacia acá./

descripción de la vida de los p'urhépecha al estilo de la *Relación de Michoacán*, porque sus obras tenían como fin convertir a los nativos a la fe católica, quienes conocían ampliamente su propia cultura y no hacía falta exponerla. En este contexto, sus escritos no tienen como propósito dar información para que las personas extrañas a los p'urhépecha tuvieran conocimiento de ellos, como en el caso de Alcalá que con su *Relación de Michoacán* dedicada al virrey Antonio de Mendoza, expuso un panorama de la cultura de los michoacanos. Sin embargo, Gilberti deja entrever algunas prácticas, como las que realizaban los médicos y adivinos, a ello se debe, sin duda, la insistencia en la explicación del primer mandamiento del Decálogo y sostiene que no hay que dar crédito a los adivinos que mirando en el agua creen conocer el futuro. Dice al respecto: *nocatero ambe hacahcungaparin, hindequi ambe ytsiman gaparin ecinganpiquarehaca*. (“No se debe creer que mirando en el agua se va a obtener conocimiento”). Hace incapié, de esa manera, en la existencia de un solo Dios y en la creencia en Él solo.

En Matorino Gilberti se tiene a la persona que se dio tiempo para conocer ampliamente la cultura de los pueblos que integraban la *iréchequa* de los antiguos p'urhépecha. Entre los elementos culturales, practicó la lengua de Michoacán ya hablando ya escribiéndola, cuyas obras lo confirman, entre las que destaca el *Dialogo*, del que ya se han ofrecido pequeños textos en el capítulo anterior del que más adelante analizaremos su contenido con detenimiento.

A Gilberti se puede atribuir el mérito de haber reconocido la idoneidad de la lengua nativa para enseñar la religión católica. Utilizó los recursos lingüísticos como lo hacían los sacerdotes indígenas que instruían al pueblo sobre su religión y por la vasta producción de sus obras se confirma el propósito de enseñar la doctrina en la lengua indígena. Conforme fueron apareciendo las obras, unas sirvieron de apoyo a otras, sin perder de vista el objetivo de cristianizar.

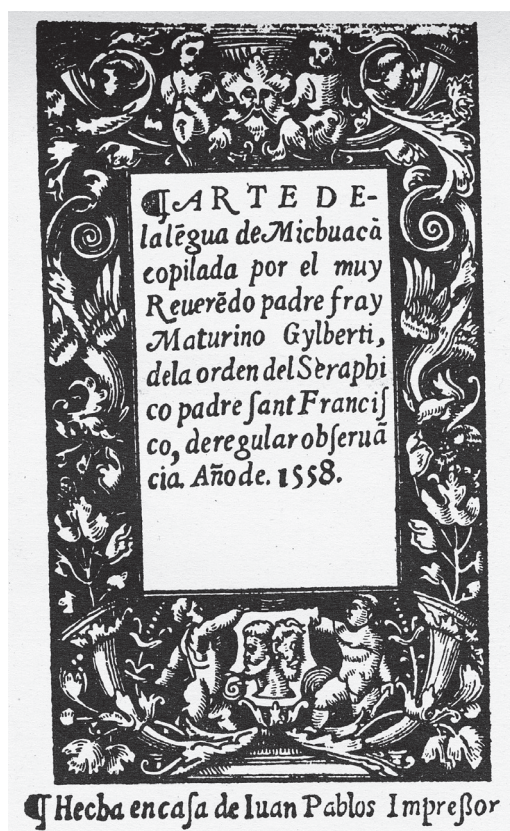
## LA PRODUCCIÓN LITERARIA DE GILBERTI EN LA LENGUA DE MICHACÁN

Gilberti asigna el nombre “lengua de Michuacan o Mechuacan”, a la que he venido mencionando como lengua p'urhépecha. Señalaba en la “Introducción” de este trabajo, las hipótesis que pueden explicar las razones que pudo tener el personaje para preferir ese nombre. Hoy en día se discute acerca de cuál fue el nombre que los pobladores del Michoacán antiguo daban a esa lengua antes de que llegaran los europeos. En este estudio prefiero utilizar indistintamente, tanto el nombre que Gilberti le asignó a la lengua, como el que en la actualidad le dan los que la hablan, denominándola “lengua p'urhépecha”, pero excluyo el nombre de “tarasco”, por las razones ya expuestas. Para el fraile, esta lengua tenía su importancia por los motivos de evangelización pero además, sentía gran admiración por ella, pues la consideró tan buena como las europeas para comunicar a los nativos las verdades teológicas católicas y los conceptos filosóficos aceptados en su tiempo.<sup>11</sup>

11. MG, *Arte*, p. 11. Del Prólogo del *Arte* se puede deducir la importancia que el fraile le concedía a la lengua al advertir que “no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues por falta desto podría acaecer, que en lugar de ser predicadores de verdad, lo fuesen de error y falsedad”.

La producción que salió de la pluma del fraile en la lengua de Michoacán fue abundante, parte se publicó y parte quedó manuscrita. Por el carácter de las obras, podemos dividir las en dos grupos: el primero reúne las de contenido religioso y el segundo a las lingüísticas: dos gramáticas y un vocabulario. En su inventario se abonan las obras que a continuación se enuncian por fecha de su publicación y, a la vez, se hace una reflexión respecto del orden de su aparición y de la naturaleza de su contenido, considerando el *Dialogo* de manera particular. Las imágenes de las portadas de sus obras se tomaron de los libros de la biblioteca John Carter Brown, que se han reproducido en diversas ediciones posteriores. Las publicaciones aparecieron en este orden:

1. 1553. *Doctrina cristiana*. Desafortunadamente no se conoce algún ejemplar completo, sólo referencias a ella. Fray Ángel Serra dice en su “*Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... de Michoacán*, 1697, que sacó su texto del examen de los testigos y de la pareja antes de la ceremonia matrimonial de una *Doctrina cristiana* que imprimió Gilberti en 1553”.<sup>12</sup> A esta obra le siguió otra de carácter lingüístico que se conoce completa.



2. 1558. *ARTE DE- / la lengua de Michuacan / copilada por el muy / Reverendo padre fray / Maturino Gylberti, / de la orden del Seraphi / co padre sant Francis / co, de la regular obser- / van / cia. Año de. 1558. / Hecha en casa de Iuan Pablos Impresor*. En el colofón se lee: “[...]”

12. J. Benedict Warren, 1999, pp. 143-144.

acabose de impri/mir a ocho de/ Octubre de/ 1558./ Años”. El autor lo dedicó al obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga.<sup>13</sup>



¶ THESORO SPIRITVAL EN LENGVA  
de Mechuacá, en el q̄l se contiene la doctrina  
xp̄iana y orones pa cada dia, y el examē de la cō  
ciēcia, y declaraciō de la missa Cōpuesto por el  
R. p. fray Maturino Gilberti, de la orde del se  
raphico padre sant Francisco, Año de. 1558

3. 1558. *THESORO SPIRITVAL EN LENGVA/ de Mechuacan*, en el qual se contiene la doctrina/ xp̄stiana y oraciones para cada dia, y el examen de la conciencia, y declaracion de la missa Compuesto por el/ R. p. fray Maturino Gilberti, de la orden del se/raphico padre sant Francisco. Año de 1558.<sup>14</sup>

En el colofón se indica que el Devocionario se escribió estando el autor en Tzintzuntzan y que se publicó en la imprenta Juan Pablos el 20 de octubre de 1558.<sup>15</sup> De este colofón, Joaquín

13. En 1987 J. Benedict Warren hizo una edición facsimilar de esta obra con Introducción histórica, apéndice documental y fotografía del texto. México, Fimax. La portada y la fracción del colofón corresponden al ejemplar de la Biblioteca John Carter Brown.
14. Esta obra actualmente está en línea (<http://cervantina.ruv.itesm.mx/silverlight/ttp.html>); se ha reeditado, Fray Maturino Gilberti, *Thesoro Spiritval en lengua de Mechuacan*, 2004.
15. Joaquín García Icazbalceta, 1954. Las imágenes de la portada y colofón se registran entre las páginas 150-151 de la siguiente forma: Lámina XLIX, núm. 33 (32), *Thesoro espiritual en lengua de Michoacán, 1558 (Portada)* [García Icazbalceta,]; Lámina L, núm. 33 (32), *Thesoro espiritual en lengua de Michoacán, 1558 (Colofón)* [Colección Ugarte].

García Icazbalceta dice: “En la vuelta de la última [hoja] hay un colofón en tarasco: solo puedo leer de él estas palabras: ‘Iesu Christo... sancta Maria... Deuocionario... Fr. Maturino Gilberti sant Francisco... Juan Pablos... 20... Octubre.’ Por remate cinco líneas en tarasco”.<sup>16</sup> El texto de referencia:

“¶ cviripehchaqveve HIN/dequihtsin hapinga  
acha Iesu Christo, hin/gun nahmintzin casirequa  
nanaemba san/cta Maria, hindequihtsin  
angadarusca, yq/y, anchequarequeca hahq hymbo  
caraque/ni, ca yquihitu tyamu himbo caraqueca.  
Y/xu vtaquenosti tiamu himbo caraqueni, y/  
siranda Deuocionario, yngui vca chen casi/  
requa tata Fray Maturino Gilberti sant Fran/  
cisco tata, cintzuntzan hatini. Yxu Juan Pa/  
blos hihcheniembrahatziraqueti tiamu him/  
bo. Ca yyamendo camacuriti ma equatze, 20/  
aruhchucuni cutsi Octubre. Y yaq miumenga/  
haca hindequihtsin hapinga acha Iesu/xristo,  
ysquitihq xa vexurineca yquipe/uangaca. Tanimu  
yrepeta vexurini, ca temben yuntiziman equa-/tze  
vexurini, ca tembe yun-/tanimu vexurini./ 1558.”

¶ Ysquixan hihchaqui yn himbo vandatzequare-/  
uaca, ca hindequihtu yn himbo minchurinstauaca/  
çanx miuanstaue hindequi anchequareca, yqui  
cara/queca hahqui himbo, camen tiamu himbo,  
himbo/qui hecahtsiquaren anchequareta nimaca.<sup>17</sup>

Sea honrado el que nos tiene en cargo, el Señor Jesu Cristo, y con Él mucho sea reverenciada su santa madre María, quien ha sustentado al que ha hecho este trabajo manuscrito y que se ha impreso en letra de acero. Aquí [ciudad de México] comenzó a imprimirse con letra de imprenta este libro Devocionario que ha compuesto el muy reverendo padre Fray Maturino Gilberti, padre de [la Orden de] san Francisco, estando en Cintzuntzan. Aquí en la imprenta de Juan Pablos fue impreso. Y se terminó completamente el día veinte 20 de octubre. Conforme se cuenta en el calendario del que nos tiene en cargo, el Señor Jesu Cristo, han transcurrido tantos años de su nacimiento: tres veces cuatrocientos años, más diecisiete veintenas de años y dieciocho años. 1558. [400x3+17x20+18=1558].

Todos los que recen con esta obra y también los que con ella se examinen, recuerden aunque sea poquito al autor que hizo el manuscrito y la edición en imprenta, porque dedicó mucho tiempo al trabajo.

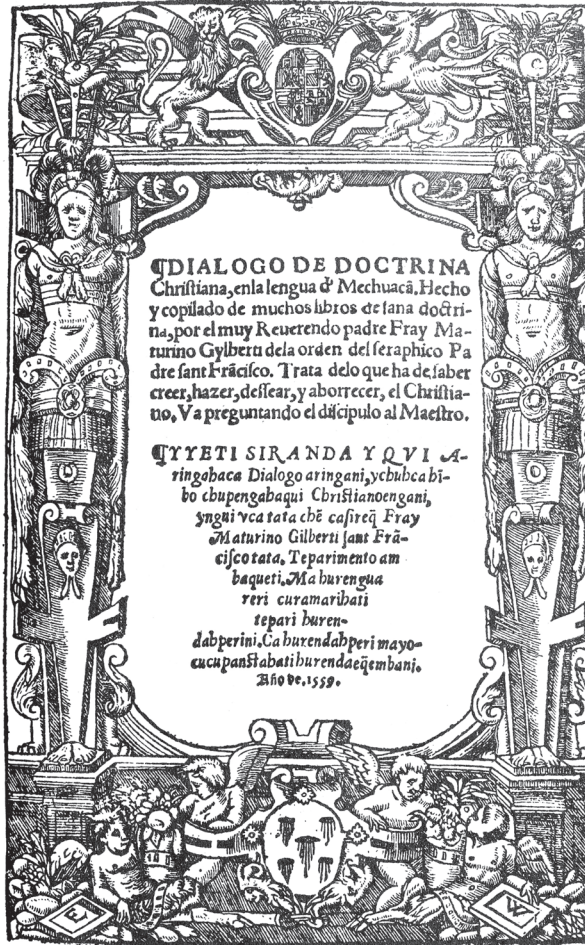
El autor señala que la obra constará de cinco partes: 1) El calendario litúrgico. 2) Lo que el cristiano debe saber de Dios. 3) Las plegarias de cada día de la semana. 4) Trata del examen de conciencia para la confesión en dos secciones a partir del folio 49, el “¶ EXAMINATORIO MAYOR/ de la conciencia, en que cada vno por sí mesmo pue/de examinar su consciencia quando se quie/ra a confessar es muy vtil pa-/ra los naturales y para los nue/uos discipulos en la lengua,/ otro mas breue se po/ne al cabo deste/ mayor”. 5) Expone sobre “¶ DECLARACION DE LOS MIS/terios de la missa y de los prouechos de oyr la con/ devocion”.<sup>18</sup> En el interior de la obra, en la parte superior de los folios, una sección se denomina “Doctrina christiana en lengua de Mechuacan”; le sigue otra con el nombre de “Devocionario en lengua de Mechuacan” y luego el de “Examen mayor y menor de la conciencia”. El pequeño apartado titulado “Doctrina christiana en lengua de Mechuacan” no se debe confundir con el título de la siguiente obra:

16. Joaquín García Icazbalceta, 1954: 152.

17. *Ibidem.*, entre las pp. 150-151. La traducción al español es de Moisés Franco M. Véase también Fray Maturino Gilberti, *Thesoro Spiritual*, 2004: 306.

18. *Loc. cit.*: 152.





4. 1559. ¶ *DIALOGO DE DOCTRINA/ Christiana, en la lengua de Mechuacan.* Hecho/ y copilado de muchos libros de sana doctri-/na, por el muy Reuerendo padre Fray Ma-/turino Gylberti de la orden del seraphico Pa-/dre sant Francisco. Trata de lo que ha de saber/ creer, hazer, dessear, y aborrecer, el Christia-/no. Va preguntando el discipulo al Maestro [A continuación traduce este texto].

¶ y yeti siranda yquvi a-/ringahaca Dialogo aringani, ychuhca him-/bo chupengahaqui Christianoengani,/ yngui vca tata chen casirequa Fray/ Maturino Gilberti sant Fran-/cisco tata. Teparimento am/ baqueti. Ma hurengua/ reri curamarihati/ tepari huren-/dahperini. Ca hurendahperi mayo-/cucupanstahati hurendaequambani./ Año de. 1559.<sup>19</sup>

Este es el libro que se llama Diálogo, con el cual se fortalecerán en ser cristianos. Hecho por el muy reverendo padre de San Francisco, Fray Maturino Gilberti. Muy buena obra. Un discípulo le pregunta a un gran maestro y éste le va contestando al discípulo. Año de 1559.

19. La obra ya se puede consultar en línea: <http://cervantina.ruv.itesm.mx/silverlight/ttp.html> El ejemplar tiene abundantes anotaciones manuscritas al margen de los folios.

En el colofón, folio 22v, se indica: “Fue impresso en casa de Iuan Pa-/blos Bressano, con licencia del Illustrissi-/mo Señor Don Luys de Velasco Vi-/sorrey y Capitan general en esta nueua España por su Majestad./ Y assi mesmo con licencia/ del muy Illustre y Reuerendissimo Se-/ñor don Alon/so de Mon/tufar. Arzobispo desta grande ysigne y/ muy leal ciudad de Mexico. A/cabose de imprimir a xv. Di/as del mes de Iunio de /1559 Años”.<sup>20</sup>

En el “Prólogo”, el autor expone un resumen del contenido de la obra, del que me ocuparé ampliamente más adelante.



5. 1559. ¶ *Vocabulario/ en lengua del Mechua/can/* Compvesto por el/ reuerendo padre Fray/ Maturino Gilberti/ dela orden del sera/phico padre/ sant Fran/cisco. Fue visto y examinado/ y con licencia impresso./ DIRIGIDO AL MVY/ ilustre y reuerendissimo Se/ñor Don Vasco de Quiro-/ga Obispo de Mechua/can. Año .de. 1559. [La primera imagen introduce la sección de las voces en lengua de Mechua/can y la segunda, las de la lengua Castellana.]

20. José Toribio Medina, 1989. En la p. 118 viene la descripción del Diálogo; Joaquín García Icazbalceta, 1954. Entre las pp. 152-153, está la Lámina LI, núm. 34 (33), *Diálogo de doctrina en lengua de Michuacán, 1559 (Portada)* [García Icazbalceta, lám. XXI.]

En el colofón se indica que fue impreso en la casa de Iuan Pablos Bressano con licencia del virrey don Luis de Velasco y del arzobispo de la ciudad de México don Alonso de Montúfar, acabándose de imprimir el 7 de septiembre de 1559.<sup>21</sup> A la vuelta del colofón aparecen unos versos latinos con el rubro: “Frater Hieronimus Vanegas Minorita in laudem Authoris”.<sup>22</sup> Y al final, con gruesos caracteres góticos: “Y vocabulario huramuqueti Ys/qui hucaparauaca tani-chan pesos”.<sup>23</sup> Esta anotación se traduce como: “Se ha ordenado que este Vocabulario tenga un valor de tres pesos”.



6. 1559. GRAMMA/tica Maturini/ TRACTATVS OMNIVM FE-/rè que Gammatices stu-  
diosis tradi solent/ à fratre Maturino Gilberto mino-/rita ex doctissimis collectus/ autoribus.//  
[Gramática Latina.] Se publicó en 1559 en la imprenta de Antonio Espinosa.

21. Icazbalceta, 1954. Entre las pp. 154-155 está la lámina LII, núm. 35 (34), Vocabulario en lengua de Michoacán, 1559 (*Primera portada*) [García Icazbalceta, lám. XXII]. Entre las pp. 156-157 está la Lámina LIII, núm. 35 (34), Vocabulario en lengua de Michoacán, 1559 (*Segunda portada*) [García Icazbalceta, lám. XXIII].

22. Para la traducción del texto latino al español, véase Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario*, 1997, p. 633.

23. Fray Maturino Gilberti, *Diccionario*, 1559, 1962, p. 518.

Dice J. García Icazbalceta que “según Betancurt, en su *Menologio* (Octubre 3), el Arte latino del P. Gilberti fue escrito para los colegiales indios de Tlatelolco, y le tenía y estimaba D. Carlos de Sigüenza y Góngora”.<sup>24</sup>

Recientemente se ha hecho una edición de la Gramática, con introducción, edición, traducción y notas de Rosa Lucas González, de la que se tomó la portada anterior.<sup>25</sup>



7. 1575. THESORO SPIRITVAL DE/ pobres en lengua de Michuacan: Dirigida/ al muy Illustre y. R. Señor Don/ Fray Ioan de Medina Rincon/ Electo dignissimo Obispo/ de la dicha Prouincia./ Por el muy. R. Padre Fray Maturino/ Gilberti de la orden de los menores. EN MEXICO./ con licencia, por Antonio de Spinosa./ 1575.

24. J. García Icazbalceta, 1954: 158.

25. *Grammatica Matrini* Tractatus omnium ferè quæ Grammatices studiosis tradi solent a fratre Matrino Gilberto minorita ex doctissimis collectis auctoribus [en el título original no es uniforme la *v* por la *u*] *Gramática de Maturino* Tratado de casi todos los temas que suelen transmitirse a los estudiantes de Gramática compilado a partir de los más doctos autores por fray Maturino Gilberti OFM, vol. I, ts. I, II, Introducción, edición, traducción y notas por Rosa Lucas González, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

Termina en la foja 302 en cuya vuelta viene una inscripción que dice:

Uangantstaue hyndequi haruuahpeca an/  
chequareni, ysqi xanda ariquen-/tstauaca, y,  
siranda çanangateh/tu xanda miuangantstaue cui/  
rypehchamengapary-/ni acha Dios. E-/ra yseti.

Distribuya el que desee colaborar en el trabajo,  
para que cuantas veces se lea este libro, tantas veces  
también se recuerde a Dios alabándolo. Así sea.<sup>26</sup>

Debajo de la inscripción viene el escudo del impresor con la leyenda VIRTUS IN INFIRMITATE PERFICITUR y al pie dice: MEXICO./ con licencias, por Antonio de Spinosa./ 1575.<sup>27</sup>

8. 1575. *Cartilla para los niños*. Inserta en la obra anterior en la que se advierte: “Ponese al principio de la pequeña Doctrina Cartilla, emendada y corregida, de los yerros, que en las primeras impresiones tenia”.<sup>28</sup>

De esta obra dice Beristáin que se editó en México en 1559, comienza así:

Chemendo casirequa acha hurendahperi care  
nozan andihmapirini, ysquire nangate zan  
cuiripeni aripinga hurendani Cartilla, hinguix  
yamendo Christianoecha himbo undahaca  
hurenguarieni...<sup>29</sup>

Muy reverendo señor maestro, ¿podría honrarme enseñándome la Cartilla, con la cual todos los cristianos comienzan a aprender? [...]

9. *Luz del alma*. Basada en la obra de Pedro de Meneses: *Luz del alma cristiana*. En noviembre de 1571 ya estaba traducida pero dos religiosos recomendaron que no se imprimiera.

10. *El Santoral* o *Flos sanctorum*. No llegó a publicarse y parece que se perdió.<sup>30</sup> Es posible que corresponda al conjunto de los *Sermones de los Santos* que no tiene título.

Manuscritos en espera de publicación:

1. *Sermones dominicales*.
2. *Sermones generales*.
3. *Sermones de los Santos* [aproximadamente 900 páginas]
4. *Obras varias*.

26. Traducción de Moisés Franco M.

27. J. García Icazbalceta, 1954: 267-268. La imagen viene entre las páginas 266 y 267 Láminas XC y XCI, núm. 73 (65), Gilberti, Tesoro espiritual de pobres, 1575 (con Portada y colofón) [Colección Ugarte] La portada que se presenta, por estar más clara, está tomada del ejemplar de la Biblioteca Benson que forma parte de la Colección Icazbalceta (García Icazbalceta, Joaquín, 1825-1894). (<http://primeroslibros.org/detail.html>).

28. J. García Icazbalceta, 1954: 268.

29. J. García Icazbalceta, 1954: 157.

30. J. García Icazbalceta, 1954: 268. El propio Maturino Gilberti hace referencia a la obra en el *Thesoro espiritual de pobres en lengua de Michuacan*, “me han importunado [religiosos y clérigos] a que yo ordenase en la lengua de Michuacan el Flos Sanctorum de los Santos y sanctas que se celebran en esta nueva España. Y lo tocante a las fiestas principales del Señor y de su bendita madre, y que juntamente con esto trasladasse de Romance castellano en esta lengua vna Doctrina Christiana intitulada Luz del alma, con vn centenario de Sermones dominicales y Sanctorales, y otras materias de comun doctrina predicables”.

De las obras de Gilberti, el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*<sup>31</sup> es la más extensa y de ella ya se han tomado algunos textos a manera de ejemplos en el capítulo primero, para mostrar el esfuerzo que hizo el fraile en la empresa evangelizadora. De esta obra también se han ocupado los bibliógrafos.<sup>32</sup>

¿Cabe preguntar si el orden de aparición de las primeras obras obedece a algún programa definido de su autor?

## EL PROYECTO EDUCATIVO

Del ideario general de Gilberti, disperso y fragmentado en los “Proemios y Epístolas” de sus obras, se puede plantear como hipótesis la existencia en la mente del fraile de un modelo pedagógico aplicado en Europa en esa época, que quiso practicarlo también entre los indígenas de Michoacán.

Era preocupación común de los eclesiásticos en Europa, enseñar la doctrina cristiana como base del proceso educativo de la niñez, principalmente, y para ese propósito se componían catecismos o devocionarios con un contenido fundamental y, a la par, se elaboraban cartillas para aprender a leer y escribir en latín y en las lenguas vulgares. Los que ya leían y escribían podían avanzar en los conocimientos de gramática, y a la vez, profundizar también en la doctrina contenida en obras mayores que superaban los catecismos ordinarios o menores.

Gutierre González Doncel, inspirado en la experiencia italiana de aquella época<sup>33</sup> y en otros pensadores de su tiempo, como Erasmo, proponía un modelo pedagógico con los

31. Para el estudio del texto del *Dialogo*, he utilizado el microfilm del ejemplar que está en la biblioteca: The John Carter Brown Library at Brown University, Providence, Rhode Island, Estados Unidos de Norteamérica. He consultado también el ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, ciudad de México.
32. Luis Resines Llorente, 1992. Refiriéndose al *Dialogo* dice: “Respecto al *Diálogo de Doctrina christiana*, conviene empezar deshaciendo un posible malentendido. Varios Bibliógrafos dan el título, y, además, Ricard, en nota, añade: <El Conde de la Viñaza, N° 21 da para el año de 1555 otro Diálogo de la Doctrina cristiana en lengua tarasca, de Gilberti. ‘Se mandó recoger’ agrega, fundado en Beristáin por el ‘Consejo de Indias’. Icazbalceta, Bibl. n° 33 lo desconoce y dice que el confiscado fue el de 1559. La indicación de Beristáin debe ser errónea. No es creíble que la de 1559 sea reedición, de la cual nada aparece como tal, y sería contra la cesación del Consejo. No hay datos para creer en una doctrina de 1555 y otra en 1559>” p. 133.
33. El proyecto educativo de Gutierre González Doncel, se plasma en los Estatutos que analiza Manuel López Pérez, “Un pedagogo renacentista: Don Gutierre González Doncel” en Revista: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 1998, 44 (170) pp. 471-515. En las pp. 486-487, citando al pedagogo dice: “...Para ser bien introducidos en cualquiera de los estados y maneras de vivir ya dichas, es muy necesario el principio de la Doctrina común que toda persona debe saber, esto es, leer y escribir muy bien y la lengua latina; lo cual bien sabido, podrán escoger fácilmente y aprender y proseguir cualquiera maneras de vivir que a ellos plazca y en esta manera serán más aptos y aprovechados para conseguir sus artes y oficios, sin que por ningunos puedan ser tachados o reprendidos”. “Esto se verifica bien en la Corte Romana a la cual vienen de todas las naciones del mundo y por la mayor parte, todos los que vienen de cualquier nación y condición que sean, son buenos gramáticos y escribanos en latín y en su lengua patria, excepto de nuestra España que son muy pocos los que vienen buenos latinos, especialmente de algunas ciudades deleitosas que a sus hijos y ciudadanos ocupan más en sus deleites que en la ciencia y el saber. Pero la culpa de esto más la hemos de atribuir a la flojedad y negligencia de sus padres y parientes que a los niños que aún no saben experimentar lo que les cumple. Y esto verdaderamente mucho mejor se hace en Italia que en otras partes: que luego que los niños saben hablar los envían a las escuelas de maestros bien

contenidos y pasos que se han señalado. La influencia de Gutierre González Doncel trascendió, según parece, hasta Nueva España e influyó en personajes como el obispo Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga.<sup>34</sup> Probablemente ese proyecto educativo era conocido entre los franciscanos radicados en la Nueva España, incluido a Gilberti, que trataron de adaptarlo.

Si Gilberti tuvo en mente un modelo pedagógico europeo, vigente en el siglo XVI, era obvio considerar para que se entendiera la doctrina cristiana entre los indígenas, contar con obras similares a las utilizadas en Europa con ese fin pero escritas en lengua de Michoacán, como lo manifiesta en el prólogo del *Arte*.<sup>35</sup>

La enseñanza de la doctrina en Michoacán llevaría aparejada el aprendizaje de la lectura y la escritura en la propia lengua, que se lograría por medio de las cartillas y con los catecismos. Los elementos doctrinales contenidos en las fórmulas, tales como el credo, el padre nuestro y otras más, se memorizarían. Una vez aprendido a leer, el siguiente paso sería el aprendizaje de la gramática de la lengua vernácula que daría habilidad al nuevo cristiano para expresarse con propiedad, como sucedía en Europa, que allá, por otra parte, facilitaba el camino para ingresar a la Universidad. El cristiano como educando debía contar con un buen acervo de vocablos, para lo que era necesario disponer de vocabulario. Finalmente, en Europa era necesario el conocimiento del latín para gozar de una educación integral, cuyo modelo podría aplicarse también entre los pobladores de Michoacán, aunque fuera en grupos escogidos.

Ahora bien, si se presume que Gilberti pretendía aplicar ese modelo pedagógico en Michoacán, es entendible el orden de sus publicaciones. Aparece, en primer lugar, el *Arte de la*

---

doctrinados en el latín e italiano y luego que saben el ABC, les muestran a leer en el arte de la Gramática y las materias y ejemplares que les dan para escribir son todas en latín para que sepan el orden de la ortografía desde su tierna edad y tienen tanta diligencia, que cuando llega a tiempo de diez o doce años son buenos gramáticos y escribanos en latín y en su idioma y de allí pasan a otras ciencias y artes, según que cada uno quiere proseguir: por manera que, en breve tiempo, vienen a ser letrados y sabios los que se dan a ello”.

34. María Amparo López Arandía, Un tratado pedagógico en los albores del siglo XVI: “El *Libro de doctrina christiana*” de Gutierre González en *Elucidario*, 4 (septiembre de 2007), (artículos) pp. 9 a 48, Seminario o-bibliográfico Manuel Caballero Venzalá, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses. La autora señala que “...respecto a la difusión del *Libro de doctrina christiana*, que ha despertado interés de los investigadores, ha sido la influencia que una edición de esta obra debió de ejercer en personajes como Juan de Zumárraga (?-1476?-1548) o Vasco de Quiroga (?-1565), cuyos escritos adquirieron enorme repercusión en el proceso evangelizador de tierras mexicanas... El libro de Resines es, sin duda, entre estos trabajos, el que presta mayor atención a la obra de González, llegando a apuntar la posibilidad de que la *Doctrina cristiana breve para enseñanza de los niños*, editada por Cromberger en México, en 1543, atribuida a Juan de Zumárraga, pudo haber sido, simplemente, una reimpresión de Gutierre González”. pp. 21-22; María Amparo López Arandía, 2007. En el resumen del libro se alude a la influencia del pensamiento de Gutierre González en los obispos, Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga. De la misma autora, “De Castilla a Michoacán...” 2010, Especial Educación 11 Universidad de Jaén (España), pp. 129-147.
35. Gilberti dice en el “Prólogo” del *Arte*, p. 11, “En todos esta visto y entendido, quan gran daño y inconueniente experimentamos en esta tierra, assi en lo temporal como en lo spiritual: por falta de no entender bien la lengua destos naturales: porque puesto caso que la piedad Euangelica (por la qual fuimos embiados) nos constriñe a entender en sus negocios spirituales y corporales, muy mucho nos estorua la ygnorancia de la lengua”.

*lengua de Michuacan* en octubre de 1558, en él hace uso de vocablos latinos para dar a entender muchas expresiones de la lengua vernácula, y es posible que sea un anticipo de la gramática latina que ya tenía en su proyecto. En el mismo año publica también el *Thesoro Spiritval en Lengva de Mechuacan*. En realidad, la segunda obra es un devocionario cuyo contenido, casi en su totalidad, se escribió en la lengua originaria. Con el devocionario, el cristiano aprendería las oraciones de cada día, a hacer el examen de conciencia y otras fórmulas de piedad cristiana, así como lo fundamental de la doctrina. Junto con estas obras, probablemente se haya preparado un instrumento destinado a la enseñanza de la lectura y la escritura en la lengua de Michoacán.

¿Cuándo aparece la primera cartilla para enseñar a leer? Posiblemente desde antes de la publicación de las primeras obras, existiera la primera *cartilla* para aprender a leer y escribir, como texto independiente o como parte de otra obra, no compuesta desde luego por Gilberti. Benedict Warren atribuye a fray Jerónimo de Alcalá una “Doctrina cristiana”, que mediante cedula real de 25 de octubre de 1538, el rey autorizó a Joan Converger para imprimir “un libro llamado doctrina cristiana escrito en lengua de indios de Mechuacan. Es posible que la primera cartilla formara parte de esa Doctrina o devocionario.<sup>36</sup>

Se conoce por referencias del propio Gilberti que ya existía una cartilla antes de que se publicara nuevamente en el año de 1575, como parte del *Thesoro Spiritval de pobres en lengua de Michuacan*. En esta edición el autor advierte que la *Cartilla para los niños* ha sido mejorada, lo que confirma su anterior existencia,<sup>37</sup> aunque no queda claro si mejoró su propia obra o enmendó otra. Por los antecedentes de las primeras obras, no habría duda en adjudicársela a Gilberti. Las fórmulas contenidas en la *Cartilla* de 1575 sorprenden porque están en tres lenguas: latín, romance e indio, como el *Pater noster*, el Ave María, el Credo, los Mandamientos de Dios y las restantes.<sup>38</sup> El trilingüismo obedecía seguramente a un plan general de educación, lo que fortalece mi hipótesis.

Después de 1558, al año siguiente, el fraile publica otras tres obras con las que aumenta la dotación de materiales a los instructores de la doctrina cristiana. Apareció el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechoacan*, destinado a la instrucción cristiana con mayor profundidad, su contenido es muy extenso comparado con el del *Thesoro Spiritval* o el Devocionario. También se editó el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, que, al lado del *Arte de la lengua de Michuacan*, apoyaría para avanzar tanto en el conocimiento de la gramática como en el enriquecimiento del vocabulario, ya fueran indígenas o doctrineros europeos.

36. J. Benedict Warren “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la *Relación de Michoacán*” en Fray Jerónimo de Alcalá, 2000, p. 48; “Noticia de una obra en tarasco”, *Anales del Museo Michoacano*, 1 (1888) pp. 61-63, AGN, México, leg. 1088, t. 1538-1539, ff. 212v-213v; Maturino Gilberti, “Cartilla...”, 2007, p. 163.

37. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, 1954, p. 268.

38. Maturino Gilberti, “Cartilla...”, 2007: 161-195.



Finalmente, la *Grammatica Maturini* que es la gramática latina, tal vez destinada para un grupo escogido de indígenas,<sup>39</sup> serviría de puente para enlazar lo europeo con lo indígena. Con el latín los indígenas traspasarían sus fronteras para alcanzar el conocimiento de todo lo que se enseñaba en esa lengua en la Europa de entonces. Con esa gramática se completaría el material básico para el proyecto educativo de adoctrinamiento general de los pobladores de Michoacán. Desde luego, Gilberti no concluyó su producción con las obras publicadas hasta 1559, ya que siguió elaborando otras más.

Las obras anteriores dan pauta para fortalecer la hipótesis de que Gilberti tenía un plan pedagógico similar al que se practicaba en Europa en ese tiempo, y que el mismo sería su proyecto utópico –enseñar la doctrina cristiana en la lengua de Michoacán a los pobladores de la antigua *iréchequa*–; pues aunque él no lo manifieste expresamente, se desprende del conjunto de sus obras.

#### GILBERTI Y LOS DICCIONARIOS

Se abunda en dos publicaciones: *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* y el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, cabe pensar que se requería cuando menos un léxico mínimo para la comprensión del *Dialogo* y que el *Vocabulario* se elaboró también con ese fin, sin que obstará desde luego, que al margen del *Dialogo*, sirviera de auxilio a los religiosos que aprendían la lengua de Michoacán para poder llevar a cabo la evangelización de los p'urhépecha. Lo anterior se corrobora por las páginas finales del *Dialogo* en las que se estableció el precio por ambas obras, con la opción de adquirir una sola a menor costo, pero se recomendaba que en las casas de los religiosos se tuvieran las dos.

Cualquiera que haya sido el objeto, lo cierto es que en la actualidad no se entendería buena parte de los textos de las obras de Gilberti, si no se contara con su *Vocabulario*, a pesar de que su contenido es más pequeño comparado con el abundante léxico que maneja en el *Dialogo*. Otros diccionarios que aparecieron después de Gilberti han servido también para comprender su producción. De igual manera apoyan para descifrar los textos del *Dialogo*, las contribuciones de fray Juan Baptista de Lagunas y de fray Diego Basalenque, con sus respectivas obras.

Merece referencia especial, el *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*, de autor aún no identificado, aunque no sería aventurado atribuir la paternidad al mismo Gilberti, sea como autor único o como director de un equipo. La razón para esta hipótesis nace del hecho de que el *Diccionario Grande* registra expresiones como las que se encuentran en el *Dialogo* y es posible que en sus otras obras haya también expresiones similares, lo que lleva a conjeturar que pudo haber

39. *RM*, p. 678. Existe un antecedente de selección de quince niños de Michoacán que fueron enviados a la ciudad de México “por la fiesta de Mázcoto, a siete de junio” por órdenes de Cortés para su formación cristiana. Ellos estuvieron allí un año en tiempos del último cazonci. Véase también B. Warren, *La Conquista...*, 1977: 107.

sido el mismo autor de sendas obras. A este respecto, J. Benedict Warren opina lo contrario, pero sostiene que el *Dialogo*, en todo caso, es la fuente del *Diccionario Grande*; Gilberti, por tanto, no sería su autor directo.<sup>40</sup>

*DIALOGO DE DOCTRINA CHRISTIANA EN LA LENGUA DE MECHUACAN*<sup>41</sup>

Ya se dijo que esta obra es la más extensa y es también la exposición cumbre de Gilberti dentro del género religioso. José Toribio Medina la llamó “obra capital” del impresor Juan Pablos, quien la editó en 1559.<sup>42</sup> En ella está expuesta la doctrina que enseñó Gilberti, pero desafortunadamente la publicación causó un enfrentamiento entre el autor y el obispo Vasco de Quiroga que duró más allá de la vida de ambos.

NATURALEZA DEL *DIALOGO*

El *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan* se integra por un conjunto de cuerpos doctrinales a los que se pueden considerar como tratados que descansan en la estructura formada por las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. El contenido que se vierte en cada una de las virtudes se expone más adelante.

Tal vez el *Dialogo* no sea un tratado sistemático de teología dogmática y moral, pero no hay duda de que contiene una exposición amplia de las principales verdades que profesaba la Iglesia católica en aquel tiempo. Posiblemente Gilberti tampoco sea un teólogo consumado, a la manera de un maestro de aula, pero sí es cierto que conocía la doctrina que le interesaba comunicar a los nativos en su propia lengua.

El *Dialogo* puede ser considerado como un instrumento catequético por no ser un tratado especulativo de rigor teológico; sin embargo, no por ello carece de importancia, ya que fue una obra necesaria para la evangelización, a pesar de que por causas ajenas al autor no haya alcanzado difusión. Por su extensión sería *catecismo* o *doctrina larga*, conforme a la clasificación que propone un estudioso de los instrumentos catequéticos americanos del siglo XVI.<sup>43</sup>

40. J. Benedict Warren, opinión personal.

41. De esta obra ya proporcioné la referencia en el Capítulo Primero y a ella me remito.

42. José Toribio Medina, 1989, t. 1, p. 120, dice: “Este libro del P. Gilberti, es, sin duda, la obra capital de Juan Pablos, cuya ejecución representa una suma inmensa de trabajo, no sólo por lo abultado y numeroso de sus páginas, cuanto por la lengua en que están escritas. A no haber sido hecha la portada después de compuesto el texto, como era de uso frecuente, cosa que mucho nos tememos en este caso, resultaría que, llevando ella la fecha de 1559, se habría terminado la impresión a lo más en seis meses, según lo que reza el colofón”.

43. Luis Resines, 1992. Incluye la obra religiosa de fray Maturino Gilberti entre los catecismos americanos del Siglo XVI y del *Dialogo de la doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* da una explicación mayor que sobre las demás; pp. 230-140.

La concepción teológica de los antiguos pobladores de Michoacán a la que se enfrentaría Gilberti, difería mucho de la teología que él y sus colegas tratarían de implantar y que a la postre ofrecerían como la verdadera doctrina que, finalmente, fue recibida. Ciertamente, los nativos reconocían a *túcupácha*, entidad divina, y a sus diversas manifestaciones como seres superiores a los humanos, y por ese reconocimiento les rendían culto. Sin embargo, las antiguas creencias serían desechadas, aunque como base religiosa sería aprovechada por Gilberti, con sus reservas, para exponer y adoctrinar la fe cristiana en su *Dialogo*.

En el Viejo Mundo, la noticia de la existencia de habitantes y de tierras desconocidas allá, a la postre denominados indios e Indias, propició el proyecto religioso de reducir a la fe católica a los pobladores del Nuevo Mundo. Con ese fin, el papa Alejandro VI emitió mediante bulas, las directrices que se llevarían a la práctica para cristianizar a las “naciones bárbaras”.

A partir de 1522, los conquistadores invocaron el nombre de su rey y del papa, ambos como jefes máximos del poder político y de la religión católica, respectivamente, para imponer el dominio e introducir nuevas creencias a los pobladores de Michoacán y a los que habitaban los demás territorios invadidos. La exaltación de la fe católica era prioritaria como medio para procurar la salvación de las almas de los indios y la nueva fe exigía su sometimiento, pues como “nación bárbara”, debería reducirse a la fe católica. De esa manera estaba justificada la destrucción de las antiguas creencias y la legitimación para imponer la nueva fe. Decía el papa: “Entre las obras todas adeptas a la Majestad divina y deseables para nuestro corazón, es sin duda alguna preferible a cualquiera otra exaltación, mayormente en nuestros tiempos, de la fe católica y de la religión cristiana, de suerte que se las propague y dilate por doquier, y se procure la salvación de las almas, el abatimiento de las naciones bárbaras, y la reducción de las mismas a nuestra fe”.<sup>44</sup>

Hernán Cortés, siguiendo la misma línea de pensamiento, protestaba en nombre del soberano católico: “Que mi principal intento y motivo es hacer esta dicha guerra y las otras que hiciere por traer y reducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de nuestra fe y creencia, y después por los sojuzgar, supeditar debajo del yugo y dominio imperial y real del su sacra Majestad a quien jurídicamente pertenece el señorío de todas estas partes”.<sup>45</sup>

No sería fácil llevar a cabo la implantación de la religión cristiana y la exaltación de la fe católica entre los conquistados sin el uso de una herramienta adecuada. Para ese fin, los misioneros aprovecharon el único instrumento que haría posible la evangelización, que fue precisamente la propia lengua de los p'urhépecha. Entre los pioneros, en este campo, encontramos a Matorino Gilberti, que decía: “En todos esta visto y entendido, quan gran daño y inconueniente experimentamos en esta tierra, assi en lo temporal como en lo spiritual: por falta de no entender bien la

44. Rubén Dri, “Teología”, 1990, p. 102. El ensayista cita del papa Alejandro VI, la *bula Inter caetera* del 3 de mayo de 1493. Declara tener las intenciones de hacer guerra para reducir a la fe y someterlos al dominio imperial.

45. J. Benedict Warren, *La Conquista*, 1977, pp. 105-106. Ordenanzas de Fernando Cortés, Tascaltecal, 22 diciembre 1520; AGN, Hospital de Jesús, leg. 271, exp. 11.

lengua destes naturales: porque puesto caso que la piedad Euangelica (por la qual fuimos embiados) nos constriñe a entender en sus negocios espirituales y corporales, muy mucho nos estorua la ygnorancia de la lengua”.<sup>46</sup>

La recomendación que hacía Gilberti surgía de la experiencia y del contacto directo que tenía con los frailes de su orden y con los nuevos evangelizandos. Por otra parte, el encargo de conocer la lengua “concuerta con las determinaciones del Concilio de Trento, para el cual el Pastor debía apacentar personalmente a sus feligreses, por ello la primera necesidad era el aprendizaje de la lengua”.<sup>47</sup>

El parecer de Gilberti da pie para proponer que después de haber aprendido satisfactoriamente la lengua de Michoacán, se dio a la tarea de escribir los tratados de religión, conforme a la tradición europea y en la forma como se acostumbraba en ese tiempo. Su propósito era doble, por una parte, facilitar a los frailes –como docentes– la comunicación con los indios y, por otra, beneficiarlos como discípulos. Con su producción aseguraría hasta cierto punto la realización de su proyecto educativo, evangelizar en la lengua nativa, que finalmente llevaría a su utopía.

Era difícil, como lo señala Gilberti, comunicar la palabra de Cristo en la lengua de los naturales, ya que no era suficiente conocer el vocabulario de la lengua de Michoacán. Se requería entenderla a plenitud para poder usarla como instrumento de comunicación. Sólo así se podría contrarrestar la influencia de la vieja religión que se manifestaba a través de la palabra, símbolos y ritos. Los conceptos religiosos de la tradición judeocristiana, no tendrían cabida en la cultura de los p'urhépecha, aunque éstos estuvieran impregnados de una profunda cultura religiosa, sin una adecuación en la propia lengua. Fue necesario crear para ese fin, neologismos, apropiarse también del estilo peculiar de la expresión y de la forma de comunicación de los naturales, manejando constantemente metáforas y comparaciones, para traducir, finalmente, las enseñanzas de la nueva religión. La creación de la terminología religiosa selecta sirvió de herramienta para la evangelización. En este contexto se escribe el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*.

## LA CONCIENCIA DE PECADO

El conocimiento de la lengua aborigen era necesario para la comunicación, pero con la misma importancia o mayor aún, era indispensable, como condición *sine qua non*, introducir en la cultura religiosa indígena que se pretendía cambiar, la creación de la conciencia de pecado y su aceptación por los nativos, para implantar la nueva religión. Sin esta nueva conciencia no les sería posible entender la trascendencia de la encarnación del Hijo de Dios, ni la redención humana ni el castigo o la gloria eterna ni los demás misterios de la fe cristiana católica.

46. MG, *Arte* [Prólogo] pp. 11 y 12. El texto fundamentaba la obligación de los ministros religiosos de aprender la lengua de manera correcta.

47. Comentario personal de Roberto Jaramillo Escutia, apoyándose en *Conciliarum oecumenicorum decreta* [Cr. Sesión. VII, Dec. 20, No. 3.].

No presenta Gilberti de manera expresa, su propósito de la creación de la conciencia de pecado, pero sí se puede deducir de las expresiones que emite constantemente en los proemios de sus obras, al señalar la ignorancia de las cosas divinas en la que están los nativos. También se desprende de la exposición de la doctrina cristiana esa preocupación y su esfuerzo se manifiesta, de manera particular, en la presentación de los *exempla*,<sup>48</sup> con los que de modo concreto hace ver las consecuencias del pecado. Con los *exempla*, como sucesos ocurridos, expone la cara de la doctrina, ya no de manera abstracta sino vivencial, por lo menos, en los actores de cada acontecimiento que narra a manera de ejemplo.

El tema de la conciencia de pecado amerita un estudio profundo aparte, de momento sólo me limito a enunciarlo y señalar un trabajo sobre la materia.<sup>49</sup> Retornando el *Dialogo*, interesa ocuparnos de su contenido, dado que es el instrumento con el que se pretende el cambio.

#### TRATADOS DEL *DIALOGO*

El Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555 había establecido formalmente, a manera de catálogo, las cuestiones doctrinales que debían aprender los cristianos, en los siguientes términos:

Capitulo I. De la Doctrina Christiana, y de lo que deben saber los Christianos.

[...] *Sancto approbante Concilio*, establecemos y ordenamos, que de aquí adelante, todos los Rectores, y curas de Animas, Religiosos, y Confesores de nuestro Arzobispado, y Provincia, sean diligentes en enseñar a sus Parroquianos; especialmente les enseñen, como se han de santiguar, y signar con la señal de la Cruz, diciendoselo en latin, y en romance, porque mejor lo puedan entender, y aprender. Y á las Personas, que confesaren, las cosas que han de saber, y creer, y obrar para su salvacion, especialmente los Articulos de nuestra santa Fé Cathólica, que son fundamento de nuestra Religion Christiana.

Otrosí, que los instruyan en los Mandamientos, y Santos Sacramentos de la Iglesia, y en los diez Mandamientos de nuestra Ley Christiana, amonestándoles se guarden de los traspasar, y venir contra ellos. Asimismo les digan, quales son los siete Pecados mortales, para que mejor sepan guardarse de caer en ellos: Amonestándoles, que con mucho cuidado procuren de cumplir las Obras de misericordia, declarandoles quales son espirituales, y corporales, de las quales ha de ser demandada estrecha cuenta á cada uno en fin de sus días, y les enseñen la Confesion general, y las Virtudes Theologales, y Cardinales, y los Dones de el Espíritu Santo, y todo lo sobredicho enseñen en latin, y en romance, y á los Indios en su lengua, porque mejor lo puedan saber, y retener; y asimesmo les informen, como han de servir á nuestro Señor con todos sus cinco sentidos naturales, y que les digan las Oraciones de el

48. De los *Exempla* narrados en el *Dialogo* por Gilberti, se ha hecho una recopilación con el título: Matorino Gilberti, *Vecatzemaquaecha*, 2014 [Matorino Gilberti, *Ejemplario*, 2014.]

49. Moisés Franco Mendoza, "Enseigner...", 2014, pp. 29-45.

Pater noster, Ave Maria, Credo, y Salve Regina en latin, y en romance, y á los Indios en su lengua. Y les amonesten, que todos procuren de las saber bien, y distinta mente.<sup>50</sup>

El meollo de la disposición conciliar se concreta en la enseñanza de las siguientes doctrinas y prácticas:

1. Cómo se ha de santiguar y signar con la señal de la Cruz, diciéndolo en latín y en romance, y los indios en su lengua.
2. Saber y creer en los Artículos de la santa Fe Cathólica [el Credo.]
3. Instrucción sobre los Mandamientos y Siete Sacramentos de la Iglesia.
4. Ilustración en los diez Mandamientos de la Ley Christiana.
5. Conocimiento de los siete Pecados mortales.
6. Cumplimiento de las Obras de misericordia.
7. Enseñanza de la confesión general.
8. Explicación de las Virtudes Theologales y Cardinales.
9. Instrucción sobre los Dones de el Espíritu Santo.
- 10 Servir al Señor con los cinco sentidos.
11. Aprender el *Pater noster*, Ave María, Credo y Salve Regina.
12. Saber bien y sin confusión todo lo anterior.
13. Para los indios se ordena que la enseñanza sea impartida en su propia lengua. En el caso de los p'urhépecha, en la lengua de Michoacán.

A Gilberti le preocupaba que se entendiera con claridad la relación que existe entre Dios y el hombre, relación que expone en los cuerpos doctrinales de su *Dialogo*,<sup>51</sup> valiéndose de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, como entramado estructural. Con ese esquema se apropia de los lineamientos que ha establecido el Primer Concilio Provincial Mexicano para la enseñanza de la doctrina cristiana y redacta su *Dialogo* en la lengua de la Tierra.

Para dar a entender los contenidos de las tres virtudes teologales, considera que el evangelizando debe conocer previamente los “rudimentos de la fe”. En este rubro expone la naturaleza del hombre, señalando que ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza; por ende, como criatura es noble, tanto en el alma como en el cuerpo. Introduce también otros elementos, resaltando el valor de la cruz, pues ésta es sagrada y es símbolo de identidad para los creyentes. Si alguna cruz colocada en la montaña es destruida por los elementos de la naturaleza, como en el caso de los rayos, no por eso pierde su carácter sagrado y simbólico. No duda en explicar por qué Dios permite que los rayos caigan sobre las cruces. Enseña también el significado de la fórmula latina *per signum crucis* (por la señal de la cruz), cumpliendo con la disposición conciliar de aleccionar cómo se debe persignar y santiguar. Gilberti expone estos temas como verdades que

50. *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, 1769: 38-41 [Lo resaltado en cursivas es mío.]

51. *Dialogo*, fol. 1v, “Prohemio y Epistola del mvy reverendo padre fray Maturino Gilberti”.

deben ser declaradas y creídas ya que por otra parte despejan el entendimiento para entender las tres virtudes teologales, que aborda una a una.

*La Fe*

Las cuestiones que contiene el Credo de los Apóstoles constituyen el tratado sobre la Fe. Por ende, las verdades que el cristiano debe profesar están enunciadas en forma de “artículos de fe” que Gilberti desprende de la fórmula latina. Si el Credo quedara en esa lengua extraña para los nativos, la explicación no sería eficaz. Así pues, de la necesidad surge la oportunidad para poner a disposición de los p’urhépecha el Credo en su propia lengua, o como dice Gilberti, “en indio”.

El Credo en latín	El Credo en indio	El Credo en español <sup>52</sup>
Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli/ et terrae.	Hacahcuhaca dios tatan, hindequi yamento/ cezeca, paraquareri, vri auanda, ca echeri/.	Creo en Dios Padre, el que es todo bien, creador, hacedor del cielo y de la Tierra.
Et in Iesum Christum filium eius vni/ cum Dominum nostrum.	Ca vuahpan Jesu Christon, yndequih/tsini mahco achaechecha.	Y en su hijo Jesucristo, el único que nos señorea.
Qui conceptus est de Spi/ ritu Sancto, natus ex maria virgine	Ca ynde thzi/ ringuequarenopihti, spiritu sancto vqua him/ bo, cahtu peuaqueti: sancta Maria ma/ netiro vehenan xarangarinoni.	Y Él fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de Santa María, la virgen desde su nacimiento.
Passus sub pontio/ pylato, crucifixus, mortuus, et sepultus	Vecatzen/ chamati poncio Pylato huramuqua him/ bo, cahtu pahchaparataquepihti cruziro/ ca hima variparacuti, hizquenspihtihtu/.	Padeció bajo el mandato de Poncio Pilato y fue clavado en la cruz muriendo en él, y fue sepultado.
Descen/dit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.	Quetzepihti varichao hauanguetiro, ca/ ma hurianequaro tzitaquarensti, variriechan hara/ rehuahenstan.	Bajó hasta la profundidad del lugar de los muertos, y al tercer día resucitó, separándose de los muertos.
As/ cendit ad celos, sedet ad dexteram Dei patris omni/ potentis. Inde venturus est iudicare viuos et mor/ tuos.	Quenchequarensti hyni auan/ daro, Ca vaxatayansti qhuanicuquaran, di/ os tataemban: hyndequi yamento cez./ Menthu hoyonguauati, vtacuhuayocan tzipe/ chan, ca variriechan.	Ascendió al cielo. Y fue sentado a la derecha de Dios Padre quien es todo bien. De ahí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

52. La versión al español se hace del texto en lengua de Michoacán, o “indio”, por Moisés Franco M.

El Credo en latín	El Credo en indio	El Credo en español
Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Eccle/ siam Catholicam	Hacahcuhaca yn/den Spiritum Sancton, cahtu ynde sanctan yglesiam catho/ licam: yndeesti sanctam yglesia: yamento hacahcu/ cha christianoecha.	Creo en el Espíritu Santo y en la Santa Iglesia Católica, la Santa Iglesia es el conjunto de los cristianos creyentes.
Sanctorum communionem	Sanctorum communion/ nem. Ys arasirahati, hacahcuhaca sancto/echa eueri ambaquequa hymbo caran/ garihperamaqua:	[Creo] en la comunión de los santos. Es decir, creo en la participación de la perfección de los santos.
Remi/ sionem peccatorum.	ca ysquihtu thaua/curita vehpouatsperaquenstasirahaca,	Y en el perdón de los pecados
Carnis resurrectionem	cah/ tuni hacahcuhaqui, ysqui cuiripehtsica/ta tziqueponguauaca	y que la carne resucitará.
Vi/tam aeternam	Cahtuni hacahcu/ haqui, ynden tzipequa: nomen catsirama/ qua nirahmapaqua.	Y creo también en la vida eterna que nunca se extinguirá.
Amen. <sup>53</sup>	Yseuengua. <sup>54</sup>	Así sea.

Las partes del Credo se explican desde una perspectiva doble, Cristo como Dios y como hombre, que se resume de la siguiente manera:

Ca yyaquinangua ambongastauaca, ysqui, y,  
articulo temben thamu: tzimoro arucurihaca.  
¶ Ma/ro yuntziman harahati, hinguihimbo Dio/  
seequa hacahcutahperangahaca.  
¶ Cah/ tu maro hyhcom harahaqui yuntziman,  
hynguihtu hymbo cuiripuequa hacahcu/  
tahperangahaca: ambongastahperanga/ parin:  
ysqui nah cuiripueca hyndequih/tsin hapinga acha  
Jesu Christo.  
¶ Ca yye/ ti yuntziman hyngui hymbo Dioseesca./  
¶ Ytihqui ma, hacahcuni handiyohco/ Diosen,  
yamento cez./  
¶ Ytihqui tziman, hacahcuni ysqui tata/ esca/  
¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui vuah/ paesca./  
¶ Ytihqui thamu, hacahcuni // ysqui spiri/ tu  
sanctoeca./

Y ahora te explico que este artículo de catorce partes  
se divide en dos grupos.  
Las siete partes del primer grupo explican por qué  
se ha de creer en la divinidad.  
Las otras siete del otro grupo, por qué se ha de  
creer en la humanidad, explicando de qué manera,  
Jesucristo, el que nos sustenta, es hombre.

*Éstos son los siete [artículos] por qué es Dios.*  
Éste es el primero. Creer en un solo Dios que es todo  
bien.  
Éste es el segundo. Creer que es Padre.  
Éste es el tercero. Creer que es Hijo.  
Éste es el cuarto. Creer que es Espíritu Santo.

53. *Dialogo*, fol. 6v 1, 3-14.  
54. *Dialogo*, fol. 6v 1, 15-43.



¶ Ytihqui yumu, hacahcuni, ysqui ynde/ yamento vriecca, ca paraquareri./

¶ Ytihqui cuimu, hacahcuni, ysqui ynde/ euahpehpenstiesca

¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ ynde ynspetiesca, auandaronapu xarame/ quareta./ Ca yhtumaro yuntziman, hynguihtu/ himbo cuiripueca./

¶ Ytihqui ma, hacahcuni, ysqui dios vuah/ pa Jesu Xristo hindequihtsin hapinga hu/cangapihca onguengan, spiritu sancto e/ueri vqua himbo./

¶ Ytihqui tziman, hacahcuni, ysqui tsipa/ tzenoca, sancta Maria eueri cuparata/ro vehenan, vtas manetieparin Sancta Maria./

¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui hu/chanthsin hymboetaqua pahchaparatan/ gaca cruziro: varihpecheparinthini: cah/ tu hizquenspihti./

¶ Ytihqui thamu, hacahcuni: ysqui que/tzepihca varichao./

¶ Ytihqui yumu, hacahcuni: ysqui ma hu/ rianequaro tzitaquarensca./

¶ Ytihqui cuimu: hacahcuni, ysqui quen/ chequarensca hyni auandaro: ca vaxata/ yansti qhuanicuquaran Dios tataemban./

¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ men hoyonguauaca vtacuhuayocan, tzi/ pechan, ca variriechan./<sup>55</sup>

Éste es el quinto. Creer que es Creador y hacedor de todo.

Éste es el sexto. Creer que es redentor.

Éste es el séptimo. Creer que es dador de la alegría celestial.

Los otros siete, por qué es humano.

Éste es el primero. Creer que Jesucristo, el Hijo de Dios, quien nos tiene en cargo, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Éste es el segundo. Creer que nació del seno de Santa María que fue siempre virgen [intocada].

Éste es el tercero. Creer que para favorecernos fue clavado en la cruz, muriendo en él por nosotros y que fue sepultado.

Éste es el cuarto. Creer que descendió al lugar de los muertos.

Éste es el quinto. Creer que resucitó al tercer día.

Éste es el sexto. Creer que ascendió al cielo y está sentado a la derecha de Dios Padre.

Éste es el séptimo. Creer que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

El sujeto central del Credo es la Trinidad divina y se resalta la personalidad de Cristo, como Dios y como hombre. Divinidad y humanidad de Cristo son explicadas ampliamente, así como las acciones que Él efectuará en el fin de los tiempos, llegado el juicio final.

El origen divino de Cristo lleva a Gilberti a plantear el misterio de la Trinidad y a explicar la naturaleza de las tres personas de la Santa Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. También desentraña el sentido de la paternidad divina y explica cómo deben entenderse la encarnación y la resurrección de Cristo. El autor no escatima esfuerzos en explicar y dar a entender el misterio de la Trinidad conforme a los elementos culturales de los p'urhépecha y, para ello, no duda en usar los moldes que los nativos emplean para explicar los conceptos netamente abstractos, empleando comparaciones y metáforas para deducir después una fórmula doctrinal.

55. *Dialogo*, fol. 6v 1-2, 43-92.

[Ma minda]

[1] *Hurenguareri*. Acha, norenchuhca no ari/ piringa ma minda, hynguín hymbo am/bando mitepiringa, ysqui dios tataemba/ no am ys yurutzenstahaca vuahpan, ys/ quix cuiripuecha yurutzehperanstahaca?

[2] *Hurendahperi*. Hyquini ariuaca vuache, hin/ guire vecaxarahaca. Huriataquinihco/ himbo minda ynscuuaca.

[Terongarinsqua]

[3] Exe vuache/ huriata, nah huuasirahaqui vahtzoriqua/ ymangui piritaquaen harati tharopoz/cahaca?

[4] Ca naquihtu hapindamahaqui?/ Huriata: notero vahtzoriqua piritaqua/en has? No ma hapindamahati, hynde/qui çan vretiepiringa. Hymangueonih/co esti, Nahquiaru huriata parangaricu/tin hurahcuhaca vahtzoriqua, no hym/boetaqua Huriata vretiehati.

[5] Ca maroh/ tu vuache, exehtu yurequa, nanixamah/tu vehenahaqui? ca thure exehaca, ysqui/ caheri hapunda hymbo vehenahaca?

[6] Ca/ yquiquini curamariuaca ysqui naqui y/tsi vretiehaca: notero hapunda: no/catero yurequa, ca thureni aripiringa, ysqui/ hymangueonihcoesca, nahquiaru cahe/ ri hapunda nanaecuhaxaca yamento/ yurequa, noaru hymboetaqua vretie/ hati, ca yurequa can harangutahaqui, caru/ hymangueonihcoesti, humboqui mahco/ ytsiesca.

[7] Ca yschuhthco vuache, dios/ vuahpa: ysqui huriata yamento paraquahpen/ vahtzahcazahaca, vtas vahtzoriqua/ huriata hucarin hatini, ysquihtu caheri/ hapunda himbo venahaca yurequa, vtas/ yurequa caheri hapunda hingun hatini,/ yschuhthco dios tataemba ys tataecu/ sirahaqui vuahpan, vtas vuahpa tataem/ban hyngun hatin: cahtu tataemba vtas/ vuahpan hingun hatin.

[8] Ca yndehco himbo/ esca vuache, hurimbeti hacahcuni nah/ quireru hasmento hangascauca.<sup>56</sup>

[Una señal. Metáfora del Sol y del agua]

*Discípulo*. Señor, ¿podrías, acaso, presentarme alguna metáfora mediante la cual pudiera conocer plenamente que Dios Padre no engendra a su Hijo del modo como los humanos se engendran?

*Maestro*. Yo te mostraré, hijo, lo que estás solicitando. Te daré una comparación a través del Sol.

Similitud

Ve el Sol, hijo, ¿ves cómo arroja el resplandor, semejante al destello del rayo?

¿Y cómo lo engendra? El Sol, ¿acaso no resplandece como el rayo?

No engendraría el resplandor si no fuera simultáneo. Coexisten. No porque el Sol resplandece en el firmamento está separado de sus rayos.

Por otra parte, hijo, observa también el río, ¿de dónde viene? ¿Y tú, ves que él nace del gran lago?

Si yo te pregunto ¿cuál agua está presente primero? ¿Acaso el del lago o tal vez el del río? Tú me dirías que coexisten, a pesar de que el gran lago está dando la maternidad al río, no por eso existe separado y, aunque el río se aleja mucho, sus aguas coexisten, porque es de la misma agua.

De la misma manera, hijo, Dios Hijo coexiste. Si el Sol ilumina al mundo es porque el Sol posee en todo tiempo los rayos luminosos. De la misma manera, si el río se origina del lago, siempre coexistirá con el lago. De modo semejante, Dios Padre está dando la paternidad al Hijo y el Hijo coexiste siempre con el Padre y el Padre con Él.

Hijo, en esto consiste la verdadera fe, aceptar, aunque no lo comprendas.

La fe se caracteriza también porque tiene efectos prácticos, no es solamente la creencia sobre una verdad abstracta, puesto que cada artículo de fe produce provechos. Las obras que el

56. *Dialogo*, fol. 7v 1-2, 53-92. Este texto se presenta también en el Capítulo Tercero como ejemplo de recurso literario.

crisiano realiza fundadas en la fe, se impregnan de bondad y le sirven para ganar los méritos necesarios para llegar al cielo y así librarse de las penas del infierno. Sin embargo, la práctica de la fe no está exenta de problemas, pues el crisiano se enfrenta a tres enemigos poderosos que son: el mundo, el diablo y la carne. No obstante, ellos pueden ser vencidos por la misma fe.<sup>57</sup>

### *La Esperanza*

La virtud de la Esperanza constituye el otro tema doctrinal que se vincula con el de la Fe y ambos se complementan, porque si se tiene fe, se desea y se espera. En el *Pater noster* (Padre nuestro) se enuncian las peticiones que son deseables y alcanzables que el crisiano debe esperar cuando reza.

	<i>Pater noster</i>	
	[En la lengua de Michoacán]	[En español] <sup>58</sup>
[En latín]		
Pater noster qui es in celis	Tata huchaeueri, thu/ quire haca auandaro.	Padre nuestro que estás en el cielo.
Sanctificetur nomen tuum.	Tuhcheueti hacangu/ riqua sancto ariqueue, hyngunthu mitecata/requeue.	Tu nombre con el que eres conocido sea santificado.
Adueniat regnum tu/um.	Huuechtsin andarenon, tuhcheueti/ yrechequa.	Que tu reino se nos acerque.
Fiat voluntas tua/ sicut in caelo et in terra.	Vqueue tuhcheueti vequa, ysquire auan/ daro vmengahaca, ystu vmenga yxu eche/ rendo.	Hágase tu voluntad en el cielo como en la Tierra.
Panem nostrum quotidianum/ da nobis hodie. et dimitte nobis debita nostra: si/cut et nos dimittimus debitoribus nostris.	Huchaeueri curinda anganaripaqua/ ynschuhtsin yya. Ca çanthsin vepouachen/ stan Huchaeueri hatzingaquareta, ysqui hucha/ vepouacuhuanstahaca: huchaeueri ha/tzingaquaechan	Danos ahora el pan que sustenta. Y perdona nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a nuestros ofensores.
Et ne nos/ inducas in tentationem.	Ca hastsin teruhtazchema/ terungutahperaqua himbo.	Y no nos dejes caer en la tentación.
Sed libera nos a malo.	Euahpenstsiniaru/ casingurita himbo.	Líbranos del mal.
Amen. <sup>59</sup>	Yseuengua. <sup>60</sup>	Así sea.

57. *Dialogo*, fol. 18v 1, 1-7; 21r 1-2, 17-61.

58. La traducción de los textos de la lengua de Michoacán al español es de Moisés Franco M.

59. *Dialogo*, fol. 22r 2, 89-94.

60. *Dialogo*, fol. 22r 2, 95-017.

Gilberti presenta el texto latino y también la versión p'urhépecha y a partir de este último explica sucesivamente las siete partes del padre nuestro que son: 1) Padre nuestro que estás en el cielo. Santificado sea tu nombre. 2) Venga a nosotros tu reino. 3) Hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra. 4) Danos hoy nuestro pan de cada día. 5) Perdona nuestras ofensas. 6) No nos dejes caer en tentación. 7) Y líbranos del mal. Cada versículo es aprovechado para explicar ampliamente el significado del texto, por ejemplo, de la expresión “padre nuestro” hace una exégesis para concluir que Dios es padre porque es el creador, también es padre porque enseña a las criaturas. De igual manera explica qué es el cielo, para luego encontrar la semejanza del alma con el cielo.

Hace hincapié en que la oración requiere actitudes especiales: pedir a Dios con humildad, atención y fe, sin dudar y con limpieza de corazón, con perseverancia y practicando las obras de misericordia y, sobre todo, pedir lo que sea justo.

### *La Caridad*

El tratado de la virtud de la Caridad es el más extenso por la variedad de su contenido. La relación de temas incluye los diez mandamientos de Dios, el doble mandamiento de la ley evangélica –que es el amor a Dios y al prójimo como a sí mismo–, los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los siete sacramentos, los siete pecados mortales y las siete virtudes opuestas a ellos. La muerte de los buenos y malos, la venida del Anticristo, el juicio final, las penas del purgatorio, la maldición eterna en el infierno y la felicidad en el paraíso.

Caracteriza los diez mandamientos, en su presentación, por su enunciado en latín. En términos generales, la explicación de cada uno se ilumina con ejemplos y se muestra también la manera de quebrantar cada precepto, así como la forma de su cumplimiento, y se concluye incitando al cristiano a observar todos los mandatos. El mismo procedimiento se sigue al explicar el doble mandamiento de la ley evangélica, los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia, que son: confesarse cada año por lo menos y en peligro de muerte, comulgar por Pascua de Resurrección, oír misa entera los domingos y fiestas de guardar, ayunar y contribuir con los diezmos (necesidades de la Iglesia). Y, finalmente, los siete sacramentos: el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Extrema Unción, la Orden Sacra y el Matrimonio.

En el fin de los tiempos aparecerá el Anticristo como precursor del juicio final que será realizado por Cristo. En el día del juicio final, los buenos serán apartados de los malos y los primeros recibirán el premio, mientras que los otros tendrán el castigo eterno.

A manera de síntesis se puede decir que, si partimos del principio de que la fe sin las obras es muerta,<sup>61</sup> el fraile considera que el cristiano debe ajustar su conducta a las normas que lo conduzcan a Dios. Para ese fin es necesario cumplir con los mandamientos del Decálogo que Dios

61. *Dialogo*, fol. 50r 1, 18-42.

ha establecido.<sup>62</sup> De igual manera es obligatorio observar los mandamientos evangélicos y los de la Iglesia. En una palabra, no deben excluirse de las prácticas cristianas las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, ni las morales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

El contenido doctrinal del *Dialogo* visto desde la perspectiva del mandato que estableció el Primer Concilio Provincial Mexicano para la enseñanza de la doctrina cristiana, se satisfizo en sus términos. Cabe destacar el cumplimiento del requisito del uso de la lengua nativa, pues los temas fueron desarrollados en la lengua de Michoacán, tal como lo estableció el decreto conciliar: enseñar a los indios en su propia lengua para mejor entender.

### *Otros tratados*

Dentro del *Dialogo* –después de la gran división– se incluyen también otras cuestiones: “Una breve declaración de las edades del mundo”,<sup>63</sup> “Las epístolas y evangelios de todos los domingos del año con sus sermones”.<sup>64</sup> “De las tribulaciones y de sus provechos, exemplo de nuestro señor Jesu Christo, y de los gloriosos santos: es a saber sant Eustachio y a sant Alexo”<sup>65</sup> y, finalmente, el autor presenta una explicación sobre los ángeles, “Del glorioso principe sant Miguel y de su excelencia y officios”,<sup>66</sup> “Del ministerio de los angeles”.<sup>67</sup>

### EL DIÁLOGO COMO MÉTODO

La obra inicia con una breve descripción del encuentro entre un joven y un gran maestro que deambula por un camino. La coincidencia no parece casual sino deliberadamente buscada por el muchacho, pues desea convertirse en fiel discípulo para encontrar el recto camino del servicio a Dios. El diálogo, en términos metafóricos, representa el largo camino que maestro y discípulo recorrerán conjuntamente para conocer la verdad religiosa con el propósito de practicar la doctrina y los preceptos cristianos. El texto da comienzo en estos términos:

62. *Dialogo*, fol. 50r 1-2, 50-60.

63. *Dialogo*, fol. 236r y ss.

64. *Dialogo*, fol. 254r y ss.

65. *Dialogo*, fol. 1r. Gilberti marcó los folios con números romanos en la mayor parte del *Dialogo*, pero los últimos 24 folios los signó con números arábigos. Se ignora la razón del cambio de la numeración romana por la arábica. En este trabajo, las referencias de todos los folios se han signado con números arábigos, y el folio 1r corresponde a la última parte. El autor advierte sobre la vida de los santos Eustaquio y Alejo que: “sacose del sanctoral que con el dialogo se auia de imprimir y por faltar posibilidad no se ha imprimido, y si esto quedara por imprimir, muy corta quedara esta obra del dialogo, porque acorta muchas vezes con ello”.

66. *Dialogo*, fol. 13v y ss.

67. *Dialogo*, fol. 19v y ss.

Ma tepari hurendah/peri vecarumahan/di nanimaro niran,/ ca ma tumbscati an/dangumati, hinde/qui chemento ve/cahanga hurendata/ hquareni: ysqui/ nah manaramengahaca acha Dios // ca/ andangumarin hurendahperin // vndati/ arin: nande nirasini acha, ca hinde huren/ dahperi ys ariti: no amu herache, yxu/ maro nihtzicasinga maro misquareni nira/ ni, ca thundirengate naniraxambani?/ Ca hinde hurenguareri ys ariti. Acha hin/ gateni ma hiringan xamahaca // hindequi/ renangate çan ambongastapiringa: qui/tero nah manaramengahaca hindequih/ tsin hapinga acha Dios, hecahtsiquaren/dihquini hangureca // nah xan vechama/rinsparin çan ambongascuecan // ca nomen/ to acha: yacanstahacahco. Ca nerenan/gatehtu chen cuiripeua hurendan? Himah/ can hurendahperi ys ariti. A hengua v/ uache, diosquini vehcondeue, ca chemen/ to ambaquisti hinguirengate xarahaca hu/ rencuecan: ysqui nah manaramengaha/ ca hindequihtsin hapinga acha Dios. Ca/ ihquini vecahaca yya çan ambongasta/ cuecan, yniquini aripauaca hima hame/riquihcu niyaraauaca himaquini misquare/ xambangahi. Himahcanangate hin/de hurenguareri nah xan pihtzamati cu/ rahchan ys ariparin. Ca yquiyqui acha,/ areni çan cuiripen vehconden. Ca hino miricuriquareuaca // yquireni çan huren/ dacuecan xarahaca. Ca himahcan huren/ dahperi ys ariti curamarin. Vuache, no/rengatechuhcatihqui no ambe çan hu/ renga? Arirechunde // himboquiquini pizcu/ cheheuuauaca hurendan. Ca himahcan huren/ guareri ys ariti hurendahperin. Andiaru/ no acha, hurengateruquini // ysqui/ cuhchengaterohco arasiraha ca purépecha/ eni, ca hinguingateruni no curanguhaca ysqui acuecaxarahaca // mandan cutumu/ qua hurengua. Ca ys curahchatin hurendah/ peri // vndati ariratan, *Per signum cru/ cis*.

Un gran maestro transitaba por un camino, dirigiéndose a algún lugar, cuando un joven lo alcanzó –quien vehementemente deseaba adquirir conocimientos de cómo servir al Señor Dios–. Y habiéndole alcanzado le preguntó: ¿a dónde vas, señor?

Y aquel maestro le respondió de esta manera: a ningún lado, hermano, ahora regreso de cumplir con un encargo. Y tú, ¿dónde andabas?

El discípulo le replicó: Señor, yo ando en busca de alguien que benevolente me ilustre de qué manera se ha de servir al Señor Dios, quien nos detenta. Me esforzaré con mucho ahínco para comprender y no descansaré, señor.

¿Pero quién se dignará enseñarme?

Entonces el maestro le dijo: ¡Oh, muchacho, vamos, Dios te lo concederá! Es algo maravilloso lo que deseas aprender, de qué manera se ha de servir al Señor Dios. Ahora mismo, quiero enseñarte algo y lo iré diciendo mientras llegamos al sitio al que voy caminando con mis preocupaciones.

En ese momento el discípulo, ¡cuánto se alegró al escucharlo de esa manera!

¡Oh, señor, compadécete y hónrame, que yo no me olvidaré de lo que me puedas enseñar!

Luego, el maestro le preguntó en estos términos:

Hijo, ¿acaso no sabes algo?

Dime algo para ilustrarte, tal vez, desde los orígenes.

En seguida el discípulo le respondió al maestro de esta manera:

¡Claro que sí, señor! Conozco lo que a mí me has enseñado y al pueblo. Sin embargo, no comprendo lo que significa y enseña cada palabra.

El maestro, habiéndole escuchado en esos términos, le ordenó recitar el *Per signum crucis* [Por la señal de la cruz.]

Ca hurenguareringate vndati pan/ huntzingarin,  
*Per signum crucis // ambe/ nihco no ys paparin*  
ysquiru pangahaca./

Himahcanangua hurendahperi erahcu/ tin  
yacarati // miteparin ysqui thsiris no/ hurenga //  
Ca vndatihtu. *Pater noster.*  
ariratan: ca vndatingatehtu arin, *Pa/ter noster quia*  
*cicere, sanctificeto, momen/ to.*

Ca ys curahchatin hurendahperi qua/tzamucuti ys  
ariparin.

O vuache, no am/ be esti hinguirengate xarihaca //  
ca yyaqui/ni vecahaca hurendacuecan: mento ve/  
czcuchenan, ca cezren curahcha hinguí/quini yya  
ariuaca.

Ca dios paraquahpen/ vecatzehenguaru cuerauati  
auanda: ca/ echeri // ca hindequi haranguencheca  
/// ca hindequihtu haranguehpeca hinguí/cuhche  
exehaca ca hinguí cuhche no exe/ haca,  
ca hini auandaro thuuin cuerauah/ uati  
Angeleechan hinguí nah xan tzitzi/ratahuaca chen  
nahue erahuaparin, cah/ tu sitsiraquarehuansparin,  
ca nah min/ tzin pampzhuahati hin.

Ca yyananangua thu/ uin cuerauhuarin  
angeleechan // ca ya/mento hindequi hanchepoca,  
ca hinde/ qui hahcarapoca // men yyanan  
cueraua/huati cuiripuechan, himangueonthu  
han/ garitahuaparin ysqui Dios cahtu hih/com  
pampzhuahati // no himangueon pam/pzparin  
hindequi hanchepoca auanda/ro, huriata // ca cutsi  
// ca hozquaecha, ca/ hindequihtu hahcarapoca  
paraquahpen./

Ca yquire thsiris curipuecucachaca, no/ re  
himboesca xacuxani ysqui axuni, ca/ himboescare  
hangascani quitero nah a/cuecaxarahaca cuiripu,  
himboquire cui/ ripuen hamahauaca.<sup>68</sup>

Y el pobre discípulo comenzó a persignarse: *por la señal de la cruz*, sin ton ni son, no como se debe persignar.

El maestro, viendo el movimiento de la mano lo detuvo, pues estaba cierto de que no sabía. Y también le ordenó recitar el *Padre Nuestro* y comenzó a decir: *Padre nuestro porque cicere, sanctificeto momento* [se entiende que dice disparates] Y escuchándole el maestro, le ordenó callar diciéndole:

¡Oh, hijo, no es correcto como lo formulas! Sin embargo, ya que tengo interés en enseñarte desde los fundamentos, escucha bien lo que voy a decirte.

Dios creó desde la nada el cielo y la Tierra y todo lo que en ellos existe, lo que vemos y lo que no vemos.

Y allá en el cielo ya había creado a los ángeles. ¡Cuán bellos los hizo! considerándolos muy nobles y haciéndolos semejantes a Él, ¡cuánto los ama!

Y cuando ya había creado a los ángeles y todo aquello que está en el cielo y todo lo que vuela, hasta entonces creó a los seres humanos, a quienes les dio el rostro semejante a Él, y los ama tanto, pero de manera diferente como ama todo lo que hay en el firmamento como el Sol, la Luna, las estrellas y todo lo que vuela sobre la Tierra.

Y ya que tú eres una verdadera persona humana, no has sido hecho como un animal irracional, por lo mismo debes reflexionar qué significa ser persona, para que actúes como tal.

Sin un procedimiento adecuado no sería posible la transmisión de la doctrina católica y para conseguir este objetivo, Gilberti escogió el método del diálogo siguiendo una antigua tradición, como lo señala el propio título de su obra. En realidad, la obra se desenvuelve como un monólogo del maestro que es interrumpido periódicamente, por el que escucha como discípulo. Sin embargo, los dos interlocutores van entretejiendo los diversos temas a lo largo del tratado.

68. *Dialogo*, fol. 3v 1-2, 4-91.

El discípulo, al plantear las preguntas provoca las respuestas del docente quien explica ampliamente las verdades de la nueva doctrina, maneja con habilidad las contestaciones y utiliza los giros propios de la lengua nativa. De esa manera, abre el entendimiento del alumno. Cuando éste ha comprendido bien, y así lo expresa, formula una nueva pregunta o varias a la vez, y en este juego de interrogaciones y respuestas, el docente va enlazando una serie de cuestiones doctrinales hasta completar la explicación sobre una verdad cristiana. Es el caso de la semejanza del ser humano con Dios.

“Declaracion en que manera se ha de entender que dios nos crio a su semejança”

[1] *Hurenguareri*. Acha, no/ cez curan/  
guhaca // nahxama acuecaxarahaqui ys/qui  
dios sitsiraquarehuansca Angelee/chan: ca  
cuiripuechan, ca cuhchexama himangueone ysqui  
dios?

[2] *Hurendahperi*: No/ amu vuache // caru  
himbohcos curangu/ quareti // ysquihtsini dios  
sitsiraquarens/ca, himboqui dios tataemba, ca  
vuah/pa, ca spiritu sancto // mahco diosesca: hih/  
conchuhtu ys anima himbo, hatzitzetihtsini ta/  
niporo: miuansqua // ca curandiqua, ca/heyaua,  
ca yanthu mahco animaesti // ca/ ys hintsin  
himbohco sitsiraquarenstasti an/ geleechan [f. 4r]  
hinguni.  
Ca nanguhche andan/ gucuna dioseequa?  
Ca dios nirahmapaque/ sti: cahtu yamento  
cezesti // ca hingucuh/ chengate ambe çan  
mymixen arahaca,/ diostsini yntsimbesti // ca  
hingucuhcheh/ tu cezequa hucaca, hindehtsinihco  
ceze/rasti: ca no cuhche ambe hucaca hyndequi/  
no Dioseueri yntsimbehperaquaesca /// ca  
himbohtsinthu dios sitsiraquarenstasti,/ hymboqui  
huchaeueri anima no varariesca/ ysqui dios,  
hymboquihtu no exequareha/ ca yya anima:  
ysquihtu dios.

[3] Era yseti/ vuache // has cacongasqui, ca dios  
no cue/ rauacataesti: ca yamento angeleecha,  
ca/ huchaeueri anima cuerauacataesti. Ca/  
yscuhchengua nomento himangueon y/seca ysqui  
dios.

[1] *Discípulo*. Señor, no he comprendido bien, ¿qué  
significa que Dios ha hecho semejantes a los ángeles y  
a los hombres, y que nosotros somos como Dios?

[2] *Maestro*. No del todo, hijo, pues debe entenderse  
que Dios nos ha hecho semejantes a Él, porque Dios  
Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo es un solo  
Dios. Así, de modo semejante, Él nos ha dotado de un  
alma con tres facultades: memoria, entendimiento  
y voluntad, que operan en una sola alma y, por lo  
mismo, nos ha hecho semejantes a los ángeles.  
¿Y cómo alcanzaremos la divinidad?  
Dios es eterno, también es todo bien. Si nosotros  
tenemos alguna prudencia, Dios nos la regaló, y si  
tenemos alguna bondad, también Dios nos hizo  
bondadosos. Y nada poseemos que no sea regalo de  
Dios, también Dios nos ha hecho semejantes a Él  
porque nuestra alma es inmortal como Dios, y porque  
el alma es invisible [espiritual] como Dios.

[3] Mira, hijo, es la verdad, no te escandalices. Dios no  
ha sido creado, en cambio, todos los ángeles así como  
nuestra alma, han sido creados. Por tal motivo nunca  
seremos iguales a Dios.



[4] Ca yqui ma yrecha cara/ ratahpepiringa  
 // himangueon hangaritatah/ pen ysqui  
 yrecha hangarica, cezaru hy/mangueon  
 hangaritangapirindi // caru hin/ guiru nomento  
 himangueon vandahambi/ringa ysqui yrecha //  
 cahtu momento hi/mangueon vanaquarehambirini,  
 cahtu no/ mento himangueon xaxahambirini //  
 cahtu/ nomento himangueon manaquarehambirin/  
 ysquimento yrecha.<sup>69</sup>

[4] Si un rey ordenara que un retrato le hicieran,  
 tal cual es su rostro,  
 y tan fiel fuera,  
 no por eso como el rey hablaría,  
 tampoco como él deambularía,  
 ni igual a él sería,  
 mucho menos se ocuparía como el rey.

El método pregunta-respuesta permite al docente enlazar aspectos abstractos de la doctrina con las prácticas cotidianas con las que está familiarizado el educando. De esta manera consigue presentar la doctrina como norma y guía de la vida.

El docente apoya la doctrina que va exponiendo en ciertos personajes que se consideran autoridades en la doctrina cristiana, pero, sobre todo, fundamenta las enseñanzas en los textos bíblicos que cita constantemente, y de esta manera da respaldo a sus afirmaciones. Los textos que intercala son breves y están tomados de la Biblia en su mayoría, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. A manera de ilustración baste señalar el libro de los salmos, los evangelios, las epístolas y hechos de los apóstoles. Fuera de los libros sagrados, siguiendo la tradición, cita también a los autores cristianos como san Jerónimo, san Agustín y otros, para dar respaldo a sus exposiciones. Gilberti justifica de esta manera la ortodoxia de la doctrina ante los propios correligionarios, pues al discípulo, que representará al nuevo cristiano, poco o nada le significarían los nombres de esos escritores cristianos por razón de su cultura.

La comprensión de los conceptos doctrinales se facilita al discípulo a través de hechos concretos que se exponen en el rubro de “ejemplo”, que es la narración de un acontecimiento. Al parecer, los *exempla* (ejemplos) se presentan como hechos históricos, aunque algunos parecen una bella creación de la fantasía; sin embargo, ilustran los resultados de una conducta que puede ser acreedora de un premio, o bien, de un castigo. El discípulo puede deducir fácilmente del ejemplo, que es mejor cumplir con el mandato evangélico que menospreciarlo.

Ejemplo 5 [Hurenguangariqua]<sup>70</sup>

*Hurenguareri.* Acha, ca hihchaqui ys huren/  
 guamongariqua himbo hamahaca: nahx nira/  
 haqui varin?

*Hurendahperi.* Vuache, teparix tzi/ ruuaquan has  
 himbo nirahati varin, hih/chaqui ys hurengua-  
 mongariqua himbo/ hamahaca.

Ejemplo 5 [La hipocresía]

*Discípulo.* Señor, ¿cómo muere aquel que vive con  
 hipocresía?

*Maestro.* Hijo, con gran dificultad muere aquel que ha  
 vivido hipócritamente.

69. *Dialogo*, fol. 3v 2, 91-104 y 4r 1, 1-26. La última parte del texto signado con el número [4] se analizará en el Capítulo Tercero, desde el aspecto literario.

70. *Dialogo*, fol. 26r 2, 57-108.

Curahcharen vuache ma/ro hindequi vecatzemaca men,

Hapihti ma/ cuiripu hindequi hurengumongariqua/ himbo Hermitaño vquarepihca, ca hini/ maro hamahandi manaracun piquaren/ diosen, ca exengaparin tepari sancto era/tangahandi, ca yqui vndaca piquareran/ pamenchan: undati nicuecan varin, ca yan/ tzandahperangapopihti purepecha, ysqui/ hinde hermitaño varicuecahaca.

Ca pu/ repecha tzangaparin yam ahmbonaquaren/ gapopihti ningan, hiniqui hinde hermita/ ño pamenchahanga, yam hucaquaren/gatin candela etscucata, angaparin.

Ahue/ chunde, yyanga nicuecahati varin hinde/ qui tepari sanctoepihca: nocuhchetero/ ambe exeuaca hini, Dioseueri vehcon/dehperata, himboqui tepari santoejihca/ hindequis nicuecahaca varin, ys anga/ parin vtapihti ahmbonaquarengan ningan./ Himahcanangua hindequihtsin hapinga/ acha Jesu Xristo, exerati ma cuiripun hinde/ quiro thsiris tepari sanctoequa hymbo/ hamahanga, cauquanihco mayopangari/tin vndati erohuan vamento diabloechan,/ ca ma cuiripu diablo atati tiamu thara/chandiran, hindequi cundiruca, ca vnda/ ti anima antzitaacun, ca himahcan curan/ cheti hinde sancto hingui vandatzeca dia/ blon hindequihtsi hapinga, ys aparin.

Thu/ Diablo, ynde cuiripu nonahcandeni ça/ men mintziquaztati hihcheuiremba te/ruhcan animaro, ca yyahtuthu, has men/ mintziquazta hiniquire paxuhcambanga,/ Ysingua hangasrin hinde santo cuiripu vn/ dati yan tzandahpen, ca himahcan curah/ changarin nah xan hauaquarengati anga/ parin. Ahue niponguan, anatanguhche xu/ qui ma hurengumongaririn execuecan?

Era yseti vuache, ys vecatzemati, ysx/ nah xan tziruuauan has him/ bo nirahati/ varin, hihchaqui hurengumongariqua him/bo hamahaca, ynihco handiequan xara/parin cuiripeta himbo caxru hini yncha/ rin vtas thauacurita viniuarati, ca him/ boquire terupeti hayapanguenstauaca, cu/ rangu ysqui Dios chemento yquiacu/huahaca hihchaqui nonahcan ahtsipan/gunstahaca thauacurita himbo hamha/ran, hurengumangariquahco himbo ham/ barin missa curahchahpen, ca vandatze/quaren piquaren.

Escúchame, hijo, lo que aconteció en una ocasión.

Hubo una persona que se hizo ermitaño por hipocresía, y en ese estado aparentaba que servía mucho a Dios; así se le veía y era tenido como un gran santo.

Cuando comenzó a enfermarse y estando ya a punto de morir, la gente tuvo conocimiento de que el ermitaño estaba agonizando.

Y ya enterada la gente, se encaminó hasta el lugar donde agonizaba el ermitaño, portando velas encendidas, diciéndo:

vayamos ahora, porque está a punto de morir el que fue un gran santo.

Acaso veamos allá la gracia de Dios, porque fue un gran santo el que está a punto de morir. Y comentando de esa manera entre sí, se marcharon.

Entonces, el que nos tiene en cargo, el Señor Jesucristo, hizo una revelación a una persona, quien [sí] vivía en la verdadera y gran santidad. En cuanto tuvo la revelación, vio llegar a una multitud de diablos y observó que un diablo introdujo en la boca del enfermo un gancho de hierro y comenzó a extraerle el alma. En ese momento, aquel verdadero santo escuchó a Nuestro Señor, en las alturas, que le habló al diablo diciéndole:

¡Tú, diablo! Esa persona nunca me ha servido desde el interior de su alma, y desde ahora, no le des descanso allá donde lo llevas.

Aquel santo hombre habiendo recibido la revelación, la dio a conocer a la gente, y ésta, habiéndola escuchado, cómo gritó exclamando: ¡Volvámonos! ¿Cómo hemos venido a ver a un hipócrita?

Así es, hijo, así sucedió. Con cuánto horror mueren aquellos que viven hipócritamente, aparentando externamente rectitud, cuando en el interior están llenos de pecado, y por eso debes obrar rectamente.

Escucha, ¡cuánto desprecia Dios a los que no dejan de vivir en pecado, y con pura hipocresía van a oír misa y a rezar!

Exemplo 6 [Francia vecatzemati]<sup>71</sup>

Ariuacaquini mate/ ro, hindequihtu vecatzemaca hini yreche/ quaro Francia, himaqui hacanguringa/ haca paris, ca hinihtu hamahandi ma/ cuiripu, hindequihtu hurengumongari/qua [f. 26v.] himbo hamahanga, caru teparimen/ to hurendiepihti, ca xarahandi ysqui/ nah mintzin ambaqueni, ca himbo hecah/ tsiquaren casirengahandi, ca nehtu erauacu/ua ysqui hurengumongariqua himboh/ co xamahanga: ca yni cuiripeta hymbo/ xarahandi: ysqui ambaqueti curipuen./

Ca yquingua hinde nica varin, hatzinga/ ti cantzacata hizperansqua himbo ychah/ tsitangan, ca xas pangati dioseo yncharan/ gan ysquix pangasirahaca variriecha, ca/ hungati hecahtsiquaren ahtanguarengan/ himboqui casipeti hicinganspiringa, ca vn/ dati piremenganstan: hinguix variriecha/ piremengahaca, ca yqui vndaca aringan./ *Responde mihi.* Hindequi ys acuecaxa/ rahaca, çanden mayocuchens arani, hy/ mahcan hinde variri cauquan tzinsti: ca/ tahrangataquarerin vndati ys aran vin/gachaparin. *Justo dei iudicio accusatus sum/ yseti.* Dioseueri vtatsperaquaro vanda/ marumengaca, ca ys atin menthu hans/ ti ysqui hapihca. Ca ys exengatin: cahtu/ curahchangarin, nah xan hauaquarenga/ ti: ca vndati arihperangan ysarihperan/gaparin. Nahuane, yschundetihqui haue/ cacuhche pauanan hatziua, quitero am/beesca hynguihtsini Dios xaratacheha/ca, ysingua yan tzandahperangapoti hy/ma yretaro paris ysqui tzinspihca hinde/ variri: ca pauandequa purepecha yan/tzangatin hungapoti exengacuecan. Hy/ mahcanthu vndati piremengan, ca yquih/ tu vndaca pyremengany, yqy vnda/ca aringan. *Responde mihi.* Himahcan/thu hinde variri men tzintsi, catahranga/taquarerinthu vndati ys aran vingach/ aparinimento, *Justo dei iudicio iudicatus/ sum.*

Ejemplo 6 [Sucedió en Francia]

Te contaré otro ejemplo que aconteció en el Reino de Francia, allá donde se llama París. Allá vivía un hombre que era un gran letrado, pero actuaba con hipocresía y aparentaba que era muy bueno y por eso era muy reverenciado. Y ¿quién vería su interior, que vivía con pura hipocresía? Sin embargo, con su cuerpo aparentaba ser una persona buena. Y cuando murió lo tendieron sobre la camilla funeraria y luego fue llevado al templo y se le introdujo, como se acostumbra hacer con los muertos. Y muchas personas se congregaron porque lo sepultarían honrosamente y comenzaron a cantarle lo que se canta a los muertos. Y cuando comenzaron a entonar: *Responde mihi*, que quiere decir: *Respóndeme*, entonces, el muerto resucitó inmediatamente. Y levantándose súbitamente comenzó a gritar: *Justo dei iudicio accusatus sum*. Es decir, “¡he sido acusado en el tribunal de Dios!”. Y habiendo dicho esto, se acomodó como estaba. Y habiéndole visto y habiéndole escuchado de esa manera, cuán fuerte gritaron [espantados.] Y entre ellos se dijeron así: ¿Qué os parece?, que permanezca como está y mañana lo sepultaremos. ¿Acaso Dios nos mostrará qué es esto? Corrió la noticia en el pueblo de París, que resucitó aquel muerto.

Al día siguiente, la gente enterada de la noticia vino a verlo. De nueva cuenta, la gente empezó a cantarle y precisamente al entonarle: *Responde mihi*, en ese momento aquel muerto revivió otra vez. Y levantándose bruscamente comenzó a decir con voz fuerte: *Justo dei iudicio iudicatus sum*.

71. *Dialogo*, fol. 26r 2, 108-112 y 26v 1, 1-75.

Yseti. Menchuhcani huramumen/ga dioseueri casipeti vtatsperaqua himbo/ Ca ystu atin men hansti, ysquihthu hapihca,/ ca nohtumento hayapanguengansti yscu/rahchangarin, hingui arihpeca vreta, ys/ qui vandamarumengaca diosen andanga/ ricutin, ca hinguihtu men arihpeca hura/mumengaca arihpen, ca himbo noteru/ peuangahandi angaparin.

Nahxama a/rasirahaqui, ysqui huramumengaca? Na/ nixama huramumenga auandaro, note/ ro varichao, hengua yschundetihqui ha/ue, ca cuhche pauanan hatziua, quitero/ nah esca. Ystu angaparin no hatzinga/ti himahcan.

Ca pauandequahtu vtati hun/ gan purepecha ahmbonaquarengan exen/ gacuecan, ca vndatihtu piremengan. Ca/ yquihthu vndaca aringan:

*Responde mi/hi.*

Himahcanthu hinde variri mentzin/ sti: ca tahrangataquarerinthu vndati ysa/ ran vingachaparinimento, nahxan veran/ guehchaquan aparin. *Justo dei iudicio con/ demnatus sum.*

Yseti, menchuhcani yya v/tamenga varichao, Dioseueri casipeti v/ tatsperaqua himbo, ca ys curahchanga/rin

nahxan chengati: tzirirahenquarenga/ parin: himboquitihqui nonahcan ma ys/ curahchangapihca, ca çano cueratati cu/ mapangan ys curahchangarin.

Ca vana/ curinihco yacangati piremengan hingui/ piremengan piquarehanga: ca ys hura/mungati ysqui no dioseo hizquarenstaua/ca, ysqui nani queuatanguauca.

Ca ys pan/ gatimaro teretzendo hicinganstan. Era yse/ ti vuache, ysx tziruuauquan has himbo niraha/ ti varin, hihchaqui hurenguangariqua/ himbo hamahaca./

Esto es, “¡Ciertamente he sido sentenciado por el justo tribunal de Dios!”

Y habiendo dicho esto, se acomodó como estaba. Y la gente no estaba conforme habiendo escuchando lo que anteriormente había exclamado: “que fue acusado ante la presencia de Dios”, y que también fue sentenciado. Y porque no comprendían se decían entre sí: ¿Qué es lo que dice, que ha sido sentenciado?, ¿a dónde ha sido mandado?, ¿acaso al cielo o al infierno?

Está bien, que permanezca como está. ¿Qué tal, si mañana lo sepultamos? Habiéndose tomado esa determinación, tampoco lo sepultaron.

Y nuevamente, al día siguiente, la gente fue congregándose para ver el acontecimiento e inició a cantarle otra vez: *Responde mihi*. También entonces, el muerto resucitó.

Y levantándose intempestivamente, ¿cómo comenzó a exclamar con gritos de dolor:

*Justo dei iudicio condemnatus sum!*

Es decir, “¡ciertamente ya he sido condenado al infierno por el justo juicio de Dios!”. Cuánto se asustaron y cuánto se maravillaron las personas al escucharle así, porque a nadie le habían oído de manera semejante.

Y poco faltó para que se desmayaran al escuchar aquello.

Y al instante dejaron de cantarle lo que le cantaban, y se mandó que no fuera sepultado en el templo, que fuera enterrado en el campo.

Y fue llevado a sepultar en el basurero.

Así es, hijo, así mueren horriblemente,

aquellos que viven con hipocresía.

El efecto psicológico que produce la explicación de una verdad religiosa, particularmente el contenido del ejemplo, es variable. El educando se alegra algunas veces, en otras ocasiones se entristece, también se asusta hasta aterrorizarse y, no pocas veces, se queda maravillado. Algunas exclamaciones son de aprobación, otras, de admiración, pues Gilberti pone en boca del discípulo expresiones tales como: ¡Es la gran verdad! ¡Qué difícil es! ¡Merece mayor explicación! ¡Por amor de Dios, amplía mis conocimientos!

LAS FUENTES DEL *DIALOGO*

¿De dónde abrevó Gilberti los conocimientos doctrinales que expone en el *Dialogo*? La respuesta la proporciona él mismo al justificar su trabajo.

En la portada de la obra, el autor reconoce de manera general que se sirvió de varias fuentes y dice al respecto. “Hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina”.<sup>72</sup> En cambio, en la parte interna se encuentran expresamente mencionados ciertos autores y también determinadas obras que es posible agrupar en dos rubros: Las Sagradas Escrituras, como fuente principal, ocupan el primer lugar y en segundo orden están las opiniones de los santos padres. Esporádicamente menciona también el parecer de los sabios sin precisar nombres, simplemente los reconoce como *mimíjecha*, “los filósofos” o los sabios. Cada grupo merece de una breve alusión.

*La Biblia*

Gilberti no fue muy afortunado como autor del *Dialogo*, porque los censores y sus críticos lo cuestionaron con bastante rigor, a tal grado que fue llevado hasta el Tribunal de la Inquisición por razones doctrinales aparentemente, a pesar de que procuró apoyar su obra en las fuentes que eran comúnmente utilizadas en esa época.<sup>73</sup> La Biblia fue tomada como apoyo principal, pues recurre a ella constantemente para fundamentar sus planteamientos doctrinales. Los libros bíblicos en su diversidad fueron utilizados, en la mayoría de las veces, para tomar de ellos breves pasajes. Basta relacionarlos para darnos idea de su número.

Libros de la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento

Nombre completo en latín	Español	Abreviación latina
Genesis	Génesis	Gene. Gen.
Exodus	Éxodo	Exod. Exo
Leviticus	Levítico	Leui.
Deuteronomium	Deuteronomio	Deut. Deu.
Iudices	Jueces	Iudic.
2 Regum	2 de Reyes	2. Reg. 2. Re
3 Regum	3 de Reyes	3. Reg.
4 Regum	4 de Reyes	4. Reg.
Tobias	Tobías	Thob. Tho.
Iob	Job	Iob.

72. *Dialogo*, Portada.

73. En el Capítulo Cuarto se verán los detalles del conflicto.

Nombre completo en latín	Español	Abreviación latina
Psalmi	Salmos	Psalm. Psal. Ps.
Proverbia	Proverbios	Prouer. Prou.
Ecclesiastes	Eclesiastés	Ecc.
Sapientia	Sabiduría	Sapien. Sapi. Sap.
Ecclesiasticus	Eclesiástico	Ecclesi. Eccle. Eccl.
Isaias	Isaías	Esay. Esa.
Ieremias	Jeremías	Ieremi. Hier.
Lamentationes	Lamentaciones	Treno. Tren. Tre[nos]
Ezechiel	Ezequiel	Ezech. Eze.
Daniel	Daniel	Danie. Dan.
Osee	Oseas	Osee.
Michaeas	Miqueas	Michie. Miche.
Sophonias	Sofonías	Sopho.
Zacharias	Zacarías	Zach.
Malachias	Malaquías	Mala.
2 Machabaeorum	2 de Los Macabeos	2. Mac.
Evangelium secundum Matthaeum	Evangelio según Mateo	Math. Mat.
Evangelium secundum Marcum	Evangelio según Marcos	Marc. Mar.
Evaungelium secundum Lucam	Evangelio según Lucas	Lucae. Luca. Luc.
Evangelium secundum Ioannem	Evangelio según Juan	S. Juan. Ioan. Ioh.
Actus Apostolorum	Hechos de los Apóstoles	Actu.
Epistola ad Romanos	Epístola a los Romanos	Roma. Ro.
I Epistola ad Corinthios	I Epístola a los Corintios	1. Corin. 1. cor.
2 Epistola ad Corinthios	2 Epístola a los Corintios	2. Corin. 2. Cor.
Epistola ad Galatas	Epístola a los Gálatas	Ad ga.
Epistola ad Ephesios	Epístola a los Efesios	Ephe. Eph.
Epistola ad Philippenses	Epístola a los Filipenses	Ad phi.
Epistola ad Colossenses	Epístola a los Colosenses	Colo.
I Epistola ad Thessalonicenses	I Epístola a los Tesalonicenses	1. Thessa. 1. Thes. The.
2 Epistola ad Thessalonicenses	2 Epístola a los Tesalonicenses	2. The.
I Epistola ad Timotheum	I Epístola a Timoteo	1. thi.
2 Epistola ad Timotheum	2 Epístola a Timoteo	2. thi.
Ti. Tito	Epístola a Tito	Ti.
Epistola ad Hebraeos	Epístola a los Hebreos	Ad Hebr. Ad. He.
Epistola Iacobi	Epístola de Judas	Iacob
I Epistola Petri	I Epístola de Pedro	1. petri. 1. Petr.
I Epistola Ioannis	I Epístola de Juan	1 Iohan, 1.Ioan. 1. Ioh.
Apocalypsis	Apocalipsis	Apoca. Apoc. Apo.

### *Los santos padres*

No fueron ajenas, como fuentes, las obras de los santos padres y de los escritores cristianos, entre ellos:

San Agustín	Augusti. August. Augu. Aug.
San Ambrosio	Ambros. Ambrosi.
San Atanasio	Athana.
San Bernardo	Bernard.
San Gilberto obispo	S. Gilber.
San Gregorio	Gregorius. Gregori. Grego.
San Isidoro	Ysidorus.
San Jerónimo	Hierony.
San Juan Crisóstomo	Chrisosto.

### *Mimíjjecha (filósofos)*

Respecto de las ideas que obtuvo de ellos, rara vez proporciona los nombres.

### LA TRADUCCIÓN DE LAS FUENTES

Gilberti, al parecer, tomó los textos bíblicos y patrísticos del latín y, desde luego, también del español, que le sirvieron como lenguas de origen para traducir los contenidos doctrinales a la lengua nativa. Se colige, por otra parte, la difícil tarea a la que se enfrentó para comunicar la palabra divina a los nativos en su propia lengua. A pesar de los problemas, se puede afirmar que el traductor logró con acierto su objetivo como se confirma, por lo menos, en los textos que tomo como ejemplos. Uno de ellos es el prólogo del Evangelio de san Juan Evangelista, que más adelante comentaré.

La traducción en sí representa dificultad, pero si el texto es considerado sagrado, es obvio que la verdad de lo sagrado debe permanecer en la lengua receptora, y esta circunstancia hace más difícil la labor del traductor. En este contexto, el trabajo del traductor religioso ha requerido el criterio humano como punto de partida para salvaguardar la tradición doctrinal de la ortodoxia católica y para tomar con seriedad la condición particular de la lengua nativa, la p'urhépecha en este caso. La traducción conlleva pues, fidelidad al texto y fidelidad a la lengua receptora, consecuentemente, la exactitud y la seguridad del mensaje.

Gilberti tenía que adecuar la cultura religiosa católica europea a las condiciones de las culturas indígenas de Michoacán a través de la lengua p'urhépecha que servía de enlace. Tal vez fue necesario sacrificar la rigidez del texto sagrado para privilegiar el contenido de la doctrina y, de esa manera, hacer llegar el espíritu de la palabra divina hasta el último de los hablantes de la lengua p'urhépecha. Quizá tuvo que abandonar la práctica de los traductores de textos sagrados de su época, por encontrarse frente a una lengua en nada emparentada con las europeas y por tratarse de una cosmovisión y una religión también distintas de las que conocían los evangelizadores. En la actualidad, su trabajo pudiera considerarse imperfecto; lo que es entendible y justificable por

la dificultad que ofrece la lengua p'urhépecha; sin embargo, no deja de tener reconocimiento y mérito como pionero.

Probablemente Gilberti tuvo a la mano como herramienta para hacer sus traducciones, únicamente a los hablantes de la lengua de Michoacán. Le hubiera sido de mucha ventaja contar con diccionarios, comentarios, estudios, escritos y otros instrumentos como antecedentes de la lengua p'urhépecha. Empero, la carencia de esos materiales hace más valioso el esfuerzo que hizo para poner a disposición de los nativos la palabra de Dios.

Para valorar las traducciones de Gilberti, particularmente en lo que toca a los textos sagrados vertidos a la lengua p'urhépecha, es interesante cuestionar si el autor hizo exégesis para traducir, o bien, la traducción implica una exégesis. También es oportuno preguntar si el fraile se ajustó a los cánones que la tradición católica y la autoridad eclesiástica exigían en esa época para traducir o interpretar los textos bíblicos.

Desde los textos p'urhépecha es posible vislumbrar que Gilberti se aventuró a salvaguardar el mensaje divino con más espíritu de fe que con preocupación científica, pues la transmisión de la palabra divina a los hombres de una cultura diversa a la propia, así lo exigía. Por ende, debe justipreciarse el aspecto de la hermenéutica bíblica en el trabajo de Gilberti y, en este contexto, el franciscano fue un traductor extraordinario porque tradujo –aunque parcialmente– algunos textos sagrados a la lengua de Michoacán.

#### EL CORPUS DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

Gilberti incorporó los textos bíblicos en todas sus obras religiosas, como fuente doctrinal, como autoridad y como medio didáctico. Considerados en conjunto, son numerosos pero siempre integrados a otros textos, ya sea formando un cuerpo doctrinal, o bien, como parte de un sermón y, en este contexto, son entendibles fácilmente.<sup>74</sup>

El autor sin duda desempeñó los papeles de traductor e intérprete, simultáneamente. El de traductor, porque transmitió el mensaje bíblico de la lengua latina y de la castellana a la de Michoacán (p'urhépecha). El oficio de exégeta, porque tuvo que explicar los textos bíblicos a los cristianos del territorio p'urhépecha, con el propósito de que los tomaran como palabra de Dios. Su trabajo conduce a considerar que conocía las reglas de la hermenéutica bíblica, de lo contrario, difícilmente se hubiera aventurado a traducir las partes de los libros sagrados que le interesaban. En el *Arte*<sup>75</sup> hace una clara alusión a la interpretación de los textos bíblicos. Hubiera sido difícil también que los p'urhépecha aceptaran la doctrina

74. Fray Maturino Gilberti expone en una sección del *Dialogo* los sermones sobre las epístolas y evangelios de los domingos del año.

75. MG, *Arte*, p. 331 [fol. 169r] La forma de contar el tiempo diurno y nocturno la adapta a la cultura nativa. Dice: “Y porque lo que aquí principalmente se entiende es poner declaradamente las cosas: para que principalmente sirvan a la predicación y traslación de la sagrada escriptura, dexadas todas las maneras de contar de las partes del día que estos naturales cuentan solamente pone aquí aquellas que para lo dicho son necesarias”.



cristiana como arquetipo de vida, sin conocer con cierta claridad los contenidos de la Biblia que al fraile le interesaba transmitir.

#### EL VALOR DE LA TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

La versión de los textos bíblicos del latín y del español al p'urhépecha es fiel al texto original, por lo menos en los ejemplos que analizaré. Sin embargo, el propio Gilberti confiesa tener limitaciones para traducir algunos pasajes bíblicos. Tal vez, las limitaciones puedan considerarse como negativas a traducir por razones personales y no tanto por la existencia de dificultades surgidas propiamente de la naturaleza de la lengua p'urhépecha, pues él mismo considera que es apta para transmitir las verdades de la fe católica. La razón que da no parece convincente.

Un caso difícil, según Gilberti, es un pasaje del texto de la Epístola a los Hebreos, capítulo 1 verso 3. No traduce este verso y se justifica diciendo: *propter difficultatem* (por la dificultad). Esa parte en la versión española de la Vulgata Latina dice:

3 qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae, prugationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis: <sup>76</sup>

el cual, siendo como es el resplandor de su gloria, y vivo retrato de su sustancia, y sustentando todo con su poderosa palabra, después de habernos purificado de nuestros pecados, está sentado a la diestra de la majestad en lo más alto de los cielos;<sup>77</sup>

Este pasaje es de las “Epístolas y Evangelios del Año”, precisamente en la epístola de la misa *In nocte nativitatis domini, in tertia missa* (en la noche de la navidad del Señor, en la tercera misa). Y en el evangelio de la misma misa está el texto de san Juan, respecto del cual Gilberti se muestra como experto traductor. El pasaje evangélico es más extenso y de la misma complejidad que el epistolar. Es el Prólogo del Evangelio de san Juan, capítulo 1 versos 1 al 14, el cual, al parecer, no ofreció dificultad para Gilberti y según los expertos, es un texto fundamental en la teología católica

Es pertinente señalar que hay un paralelismo en los textos de san Pablo y de san Juan. En ambos se plantean verdades idénticas: El primero dice que Dios *habló* últimamente por medio del Hijo (Cristo) *sustentando todas las cosas con la palabra* de su potencia y se sentó a la diestra de la *Majestad* en las alturas. San Juan, a su vez, dice que en el principio era el *Verbo*, y el *Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios*. Todas las cosas por él fueron hechas y *sin él nada de lo que es hecho, fue hecho*. El mundo fue hecho por él. A todos los que le recibieron, dióles potestad de ser hechos hijos de Dios, a los que creen en su nombre. Y vimos su gloria, *gloria como la del unigénito del Padre*.

76. *Biblia Sacra iuxta Vulgatan Clementinam*, logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga el Laurentio Turrado, tertia editio, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLIX, p. 1201.

77. *Sagrada Biblia*, 1956, p. 1464.

El texto de san Pablo inicia con el rubro latino: *Fratres, Multipharie multisque modis. Ad Hebraeos 1, 1-3.*

HERachehecha. Vandamendo, cahtu va/ poro himbo dios vandahuati thuuiyan/ tataechan Prophetaechani vandarata/huaparini, ca yyangua tatzequanan van/ dahpahihtisini vuahpan vandaratapa/rini hingui qhuaningansca yamento terun/ garitaparini, hingui himbo vca paraquahpen/ etc. *Propter difficultatem.*

Latín	P'urhépecha	Español
1 Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis:	1 Herachehecha. Vandamendo, cahtu va/ poro himbo dios vandahuati thuuiyan/ tataechan Prophetaechani vandarata/ huaparini,	1 Hermanos. Dios, habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas,
2 novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula:	2 ca yyangua tatzequanan van/ dahpahihtisini vuahpan vandaratapa/rini hingui qhuaningansca yamento terun/ garitaparini, hingui himbo vcaparaquahpen/ etc. <i>Propter difficultatem</i> <sup>78</sup>	2 en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, al que constituyó heredero de todo, por quien hizo el universo
3 qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae, prugationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis: <sup>79</sup>	3 [Sin traducción por difícil]	3 que siendo como es el resplandor de su gloria, y vivo retrato de su sustancia, y sustentando todo con su poderosa palabra, después de habernos purificado de nuestros pecados, está sentado a la diestra de la majestad en lo más alto de los cielos; <sup>80</sup>

El prólogo del Evangelio de san Juan inicia de esta manera: *In Principio erat verbum. Ioan I, 1-14*

Latín [Vulgata]	P'urhépecha	Español <sup>81</sup>
1 In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.	1 Vecatzehenguaro hapyhti/ vanda/qua, ca ynde vandaqua Dios hucarin hapihti/ ca Dioscos vandaquae/pihti.	1 En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios mismo era el Verbo,
2 Hoc erat in principio apud Deum.	2 Ychucatihqui veca/ tzehenguaro hapi diosen hin/ guni.	2 Él mismo en el principio estaba con Dios.

78. *Dialogo*, fol. 249r 2, 85-93 [sic 248]

79. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, 1956: 1201.

80. El texto del versículo 3 quedó transcrito anteriormente, traducido de la Vulgata Latina por el P. José Miguel Petisco, p. 1464.

81. Traducción del texto p'urhépecha por Moisés Franco M.

3 Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.	3 Ca yamento ambe ynden himboh/ co vquareti, ca no ambe ysko vquareti yqui/ [f.249v] no ynde himbo.	3 Y todo se hizo por Él mismo, nada se hizo por sí mismo sino por Él.
4 In ipso vita erat, et vita erat lux hominum:	4 Ca hindequi vquare/ ca ynden hymbo tzipeqae/pihti, ca hinde/ tzipeqae cuiripuechaeueri erantzquae/pihti	4 La vida estaba en Él cuando se hizo todo, y la vida era la luz de los hombres
5 Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.	5 ca hinde erantzqua pahcapendo erantz/ cahati, ca hinde pahcapendo ynden no ahn/ dangwareti miteni.	5 y la luz ilumina lo que está oscuro, pero esa oscuridad no alcanzó a conocerlo.
6 Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes.	6 Ca dios axapihti ma/ cuiripuni anchen hindequi Juan aringa/ hanga.	6 Dios envió a un hombre, que se llamaba Juan.
7 Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.	7 Ca hinde huraspihti thsirimerats/ peni, himboqui ynden erantzqua hymbo/ thsirimerauaca ysqi yseca, himboqui ha/ cahcungauaca.	7 Y éste vino a dar testimonio para que testificara por esa luz que es verdad, y para que creyeran.
8. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine	8 Ca hynde Juan noamu/ erantzquae/pihti, caru himbohco xupihti him/boquihco handieratspeuaca ynden erantz/ qua himbo.	8 Juan no era la luz, sólo vino para que diera testimonio de la luz.
9 Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.	9 Ca hinde erantzqua thsirir eratz/ quaehandi hindequi erandutahuahaca ya/ mento cuiripuechani hihchaqui xaranga/ rinohaca yxu Paraquahpen,	9 Y esa luz era la verdadera luz que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo,
10 In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum no cognovit.	10 ca hinde pa/raquahpen hamahandi, ca paraquahpen/ ynden himbo vquareti (hinde vti paraquah/ peni)/ ca paraquahpen hin no miteti.	10 Él estaba en el mundo y por Él se hizo el mundo (Él hizo el mundo) y el mundo no lo conoció a Él.
11 In propria venit, et sui eum no receperunt.	11 Ca hin/ deru hihcheniembraohcos honopihti, cax/ men hihcheniembraohcos no xachoti.	11 Él vino a los de su casa y los suyos no lo aceptaron.
12 Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius:	12 Ca/ ysqi xan hihchaqui heyoca yamento Di/os vuahpaerahuati: hihchaqui hacahcu/haca hihcheuiremba hacanguriqua,	12 A todos los que lo recibieron, Dios los hizo sus hijos a los que creen en su nombre

13 Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.

14 Et verbun caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.

13 hyh/chaquix noamu thauacurita himbo peuan/gaca, nohtu tzihuintza hyngun pinguriqua/ himbo: caru Diosco peuatarahpohuasti./

14 Ca vandaqua cuiripu vquaresti, ca hyn/dehtsini yreuacucheti: ca cuhchehtu exe/ca hihcheuiremba xupangariqua: hingui/ Dios tataemba xupangaritaca, himboqui/ thascambequaro vuahpaesca: ca cuhcheh/tu execa ysqui viniuaraca vehcondehpe/ ransqua ca thsirimequa./<sup>82</sup>

13 los que no han nacido del pecado ni de la unión de varón sino de la voluntad de Dios.

14 Y el Verbo se hizo hombre y Él ha hecho hogar entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria que su Padre Dios le ha glorificado, porque es su hijo unigénito y también hemos visto que está lleno de gracia y de verdad.

Gilberti no traduce el verso: *Qui non ex sanguinibus [nati sunt]* (que no son engendrados de sangre.) En cambio, la expresión *Neque ex voluntate carnis* (ni de voluntad de carne) la traduce por *noamu thauacurita himbo peuangaca* (los que no han nacido del pecado.)

Cabe preguntar si esta variante en realidad modifica el texto o, por el contrario, en la lengua p'urhépecha no hace falta traducir el primero de los versos señalados porque en el segundo ya se incluye. Considero que en p'urhépecha el texto quedó suficientemente claro al determinar que el nacimiento por la sangre y por la carne está afectado del pecado original.

La ortodoxia católica enseña que la sagrada escritura es a la vez obra del hombre y obra de Dios, de ahí que para la traducción de un texto de esta naturaleza debe tomarse en cuenta la interpretación histórico-gramatical, es decir, entender las palabras en su sentido obvio y natural, que da de suyo la frase atentamente considerada y diligentemente examinada. También debe tomarse en cuenta la interpretación cristiana que considera la Biblia como mensaje de salud espiritual.<sup>83</sup>

La traducción de Gilberti sugiere que él tenía el propósito de exponer a los nativos la palabra divina contenida en la Biblia, para moverlos a la práctica de una vida eminentemente cristiana. Sin embargo, queda la duda de por qué Gilberti no tradujo el texto de San Pablo y, en cambio, sí el de San Juan.

Es evidente que no todos los textos bíblicos presentan el mismo grado de dificultad para traducirlos, porque hay otros que son descriptivos en los que la traducción no presta problemas, como el pasaje de las bodas de Caná que también sirve de ejemplo.

82. *Dialogo*, fol. 249r 2, 96-104 [sic 248] y 249v 1, 1-35 [sic 248].

83. José María Bober y Francisco Cantera Burgos, *Sagrada Biblia*, MCMXLVII, t. I, pp. 23-31.

*Nuptia facta sunt in chana galilea* Joan. 2, 1-11

Nuptiae in Cana Galilaeae	Tembuchaqua Canao	Bodas en Caná
1 Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, et erat mater Iesu ibi.	1 Hymahcan huriaqua. Vnga/ ti maro tembuchagua hy/ni Chana yretaro hynde/qui Galileo miuparaca./ Ca hini hapihti santa Ma/ ria Jesus amamba.	1 Y al tercer día hicieronse unas bodas en el pueblo de Caná perteneciente a Galilea; y estaba allí santa María la madre de Jesús.
2 Vocatus est autem et Iesus, et discipuli eius, ad nuptias.	2 Ystu/ vecungati Jesus hurendaquaembaechan/ hinguni hymaqui tembuchangaca.	2 Y también fue llamado Jesús con sus discípulos a las bodas.
3 Et deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum: Vinum non habent.	3 Ca y/ qui yameca vino, hymahcan sancta Ma/ ria vndati ysarin vuahpani. Noxsingate/ am hapindi vino.	3 Y terminándose el vino, entonces, santa María comenzó a decirle a su hijo: los pobrecitos no tienen vino.
4 Et dicit ei Iesus: Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea.	4 Hymahcan Jesus ys/ariti. Ca andire xarahaqui, nahcu aua ne?/ notihqui amu hurahati hucheue huriaata./	4 Y díjole Jesús: ¿por qué dices eso, qué nos va en esto? Aún no ha llegado mi día.
5 Dicit mater eius ministris: Quodcumque dixerit vobis, facite.	5 Hymahcan nanaemba ysarihuati an quen/ dahpechani. Yamendo hynguixni ynde a/ ripauaca vpahe.	5 Su madre dice a los que servían: Hagan lo que les vaya diciendo.
6 Erant autem ibi lapideae hydrae sex positae secundum purificationem Iudeorum, capientes singulae metretas binas vel ternas.	6 Ca hymangua hapopih/ ti cuymu camuqua xanuuata vcata yra/randeponi ysqui hamarandepihca Judi/ oechaueuri hopohcunsqua: ca hynde ca/muqua tzymandan thzengagua, notero/ tanichan thzengagua am hatapyrindi./	6 Y estaban allí seis tinajas de piedra para agua, conforme a la costumbre de lavatorio de los judíos, que cabían en cada una dos o tres medidas.
7 Dicit eis Iesus: Implete hydrias aqua. Et impleverunt eas usque ad summum.	7 Ca hindequihtsin hapinga ysarihuati an/ quendahpechani. Hatzyrahe camuqua/ ytsi vinimarini. Ca hyhcha vndati hatzi/ rani, ca yaux thacamaripihti.	7 Jesús dice a los que servían: llenen las tinajas de agua hasta derramar. Ellos las llenaron completamente.
8 El dicit eis Iesus: Haurite nunc, et ferte architriclino. Et tulerunt.	8 Ca hinde/ quihtsin hapinga ysarihuati meni. Pyta/hengua yya cahtsi pacuua Architriclino/ ni. Ca ys hihcha vndati pacuni.	8 Y de nuevo les dijo Jesús: saquen ahora para que la ofrezcan al architriclino. Y ellos comenzaron a llevarle.

Nuptiae in Cana Galilaeae

9 Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam, et non sciebat unde esset, ministri autem sciebant, qui hauserant aquam: vocat sponsum architriclinus,

10 et dicit ei: Omnis homo primum bonum vinum ponit et cum inebriati fuerint, tunc id, quod deterius est. Tu autem servasti bonum vinum usque adhuc.

11 Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae; et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius.<sup>85</sup>

Tembuchaqua Canao

9 Ca yqui/ hinde architriclino thzemuca ytsi hinde/qui vinoensca, no ambongascahandi qui/ tero nanieca hinde: caxyaru an quendah/pecha ambongascahandi hihchaqui pita/ pihca. Ys hinde architriclino vndati ve/cuni hyndequi tembuchasinga.

10 ca vndati ysa/rini. Yamentox cuiripuecha vreta atah/pehati vino hyndequi chen ambaqueca,/ ca yqui vndangahaca quatapengani hy/ mahcanx vndahati hyn atahpeni hynde/ qui no ambaqueca, ca thungua yya ha/meri vtas xatzipi patzanuquareni amba/ queti vino?

11 Yni tziriraxequan has vqua vecz/cuhendimento vni Jesu Christo hyni Cha/ na yretaro hyndequi Galileao miupara/ ca. Ca ys hurendaquaembaechax yam ha/ cahcuti hin acha Jesu Christon./<sup>86</sup>

Bodas en Caná

9 Y cuando el architriclino gustó el agua convertido en vino, no comprendía de dónde salió, en cambio, los sirvientes que habían sacado el agua, sí sabían. Y el architriclino llama al esposo

10 y le dice: todas las personas sirven primero el buen vino y cuando se han embriagado, entonces sirven el que no está bueno; mas tú has guardado el buen vino hasta ahora.<sup>84</sup>

11 Con este milagro inició Jesucristo las obras, allá en el pueblo de Caná perteneciente a Galilea. Y sus discípulos creyeron en el señor Jesucristo.<sup>87</sup>

Jesús es designado de dos maneras en el texto, en la primera, con la expresión: “hindequihitsin hapinga”, es decir, el que nos tiene en cargo. Sin embargo, por el contexto su significado es otro: Dios, o bien, Nuestro Señor. En la segunda forma, Jesús es nombrado por su propio nombre, Jesucristo. Es sugerente la primera expresión, porque hace pensar que en el siglo XVI, cuando escribe Gilberti, la pudo tomar del uso común. Posiblemente con ella (*hindequihitsin hapinga*) se daba a entender el concepto de potestad, sustento o protección que un ser superior

84. La oración: “ca thungua yya hameri vtas xatzipi patzanuquareni ambaqueti vino?” En su forma es una interrogativa que es una particularidad de la lengua usar esta modalidad para expresar afirmaciones. Su traducción sería: mas tú, ¿hasta ahora has guardado el buen vino?

85. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, 1956: 1083.

86. *Dialogo*, fol. 255r 1-2, 14-58 [sic 254] Corresponde a la Dominica ij post octa[ua] Epichanie [sic]

87. Traducción del texto p'urhépecha por Moisés Franco M.

otorgaba a una persona o a una colectividad. La *Relación de Michoacán* parece confirmar esta hipótesis, ya que “tener a alguien en cargo” es tenerlo para su protección, justamente porque se tiene potestad para ello.<sup>88</sup> Caso similar ocurre también en náhuatl.<sup>89</sup>

También María, la madre de Cristo, es designada con el nombre de “Santa María”, tal vez para resaltar el carácter especial de la madre, pues María, al haber engendrado a Jesús, se había santificado. Afectaría más a los indios la maternidad que la virginidad. De lo anterior se colige que Gilberti tradujo los textos bíblicos haciendo una exégesis cuando los mismos lo ameritaban y, de esa manera, intentó transmitir el mensaje evangélico en la lengua del lugar y en la forma más adecuada.

### ¿TRADUCCIÓN Y EXÉGESIS?

Una pregunta parece obvia cuando se tocan los textos bíblicos; ¿qué clase de traducción hizo Gilberti? Desde luego, esta cuestión merece respuesta y para ello hay que acudir al terreno de los estudios bíblicos, al ámbito de la hermenéutica bíblica, naturalmente. El tema amerita de suyo tratarlo a conciencia pero mi estudio no tiene ese propósito, tan sólo me limito a enunciar algunos elementos. Los traductores de la Biblia señalan que:

El objeto de la hermenéutica es investigar el genuino sentido de la Escritura. Para ello es necesario: 1) conocer los múltiples sentidos bíblicos, 2) fijar los principios o normas de una acertada interpretación.<sup>90</sup>

Los Sentidos bíblicos son el literal, que está en las palabras y el real que está en las cosas. Uno y otro puede ser:

A) Propio: el sentido que en sí mismas poseen las palabras o las cosas.

B) Traslaticio: el sentido que se les sobrepone.

a) Consecuente: es el que lógicamente se deriva del propio sentido por vía de consecuencia necesaria.

b) Acomodaticio: el que libremente se atribuye por razón de la semejanza. Para que sea legítimo, debe respetar el sentido propio en que se basa, sin falsearlo; y la semejanza en que se funda no debe ser arbitraria ni excesivamente sutil. Su uso, además, no ha de ser excesivo ni indiscreto.

Problemas referentes al sentido literal:

El hagiógrafo actúa como instrumento de Dios, expresa su pensamiento mediante el pensamiento y la palabra del escritor humano. De la instrumentalidad del hagiógrafo se desprenden varias consecuencias:

1ª La unicidad del sentido literal.

2ª Es inadmisibile la división que se ha propuesto de sentido histórico y sentido dogmático.

88. *RM*, El cazonci tenía en cargo a todos, pueblo y señores. Cap. XXXII, p. 528.

89. Comentario personal de Miguel León-Portilla.

90. José María Bober y Francisco Cantero Burgos, MCMXLVII: 23.

3ª La asequibilidad científica del sentido literal.

4ª Invariabilidad del sentido literal.

Problemas referentes al sentido real: en éste, el elemento signifiante son las cosas o realidades históricas, signos reales.

Características de los signos reales:

1. La semejanza con la cosa significada, que los hace intrínsecamente aptos para significar.  
2. La positiva ordenación de Dios, que eleva las cosas a la categoría de signos y las destina a significar otras cosas.

3. La declaración de Dios, sin la que es imposible conocer con certeza el valor significativo de las cosas.

Es clásica la división del sentido real en:

- Sentido típico (alegórico)
- Sentido tropológico (moral)
- Sentido anagógico (místico)
- Principios o normas para la interpretación bíblica.

La escritura es a la vez obra del hombre y obra de Dios. De ahí dos series de normas:

a) Las de interpretación histórico-gramatical. Las palabras deben entenderse en su sentido obvio y natural. El que da de suyo la frase atentamente considerada y diligentemente examinada. Es obvio porque no está oculto y natural porque no es forzado.

b) Las de interpretación cristiana. La Biblia debe leerse con el mismo espíritu con el que se ha escrito, considerando a su autor: Dios; a su contenido: la palabra de la verdad y finalidad: es el mensaje de salud.<sup>91</sup>

A la luz de estos lineamientos se puede proponer, aunque tentativamente, que en el texto de “Las bodas de Caná”, señalado como ejemplo, en su versión al p'urhépecha, Gilberti tomó en cuenta ambos sentidos, tanto el literal como el real. En su papel, no sólo de traductor y de mediador entre la cultura religiosa cristiana y la nativa, sino también como educador y expositor de la fe cristiana, colaboró con los demás evangelizadores al cambio religioso que, con el paso del tiempo, la religión que era dejaría de ser, al ceder el lugar a la procedente de Europa, sobreviviendo apenas de manera subrepticia por medio de algunas creencias.

¿DÓNDE UBICAR EL *DIALOGO*?

El Concilio de Trento tuvo mucha relevancia en el movimiento religioso católico del siglo XVI y en ese contexto, ¿cómo se puede considerar la doctrina que enseñó Gilberti?

91. José María Bober y Francisco Cantero Burgos, MCMXLVII: 23-31.



La celebración del Concilio fue prolongada, inició el 13 de diciembre de 1545 y concluyó el 4 de diciembre de 1563 y los decretos emanados del Cónclave se publicaron y obligaron hasta el año siguiente. El *Dialogo* había sido editado en 1559, antes del cierre conciliar, pero su preparación y su redacción requirieron el tiempo necesario para que saliera a la luz. Estos datos permiten sostener que el fraile expuso la doctrina cristiana siguiendo la tradición que la Iglesia venía practicando en materia de fe y que el Concilio reafirmó.

## EPÍLOGO

Cierro este capítulo señalando que el arribo de los franciscanos a las tierras michoacas confirmaría el cumplimiento de los presagios anunciados que fueron recogidos en la *Relación de Michoacán*. Desaparecería, oficialmente, la religión nativa y la divinidad con sus diversas manifestaciones sería sustituida, de igual manera los rituales y las fiestas serían cambiadas. El final estaba decretado como un sino fatal, según las predicciones; consecuentemente, los fuegos de los altares se apagarían y los templos se destruirían, así como las creencias religiosas con sus rituales también se prohibirían.

La función sacerdotal tomaría otros rumbos. No obstante, de los antiguos sacerdotes continuaría la tradición y el privilegio del uso de la palabra, el *petámuni*, pues los sacerdotes de la nueva religión la retomarían con otros fines. Hombres de rara vestimenta y de vida austera sustituirían las funciones del antiguo sumo sacerdote, el *petámuti* y de sus sacerdotes auxiliares. Gilberti, en buena medida, contribuyó a la preservación de la tradición del uso de la palabra y con ella dirigió al pueblo de los creyentes, pero con una nueva terminología encaminada directamente a la difusión de nuevas realidades religiosas.

Cristo fue el centro de atención en la nueva religión y, en cuanto al método, nuestro fraile escogió el diálogo. La tradición de los p'urhépecha para enseñar por vía de la *vandagua* (léase *wandagua*), la palabra, facilitaría el método escogido por Gilberti. La *Relación de Michoacán* muestra cómo, a través de preguntas y respuestas que el *petámuti* se formula y contesta, expone no sólo la historia del pueblo de *Curícaveri*, sino los valores que deben prevalecer en la sociedad. La tradición europea para adoctrinar por medio del “diálogo”, encontraría plena coincidencia con la de los p'urhépecha, pues éstos educaban con el “cuestionamiento-respuesta” y no resultaría extraño, en este contexto, abordar los conceptos religiosos en su propia lengua.

Siendo el *Dialogo*, la obra capital de Gilberti en la lengua de Michoacán, cabe reiterar que es evidente el esfuerzo realizado por él para incorporar los conceptos fundamentales de la teología católica, como verdades que los nativos debían conocer y creer. El autor no descuidó el uso de las fuentes doctrinales –particularmente la Biblia, que cita constantemente– para apoyar sus afirmaciones, y también con fines didácticos. No fue tarea fácil trasvasar a la lengua receptora nativa, la cultura religiosa católica; sin embargo, Gilberti no fue comprendido en

esta aventura y su labor no fue reconocida completamente por la autoridad eclesiástica institucional representada por Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. No fue posible llevar a cabo la utopía de Gilberti, evangelizar y proyectar en la propia lengua de los indígenas la doctrina contenida en el *Dialogo* y en sus demás obras, porque al poco tiempo de haberse publicado fue incautado y obstruida su circulación. El obispo y el fraile se enfrentaron con dureza y el conflicto los envolvió en un largo proceso inquisitorial cuyo desenlace ninguno conoció, como se verá en el último capítulo.

Premios INAH



## CAPÍTULO TERCERO

Premios INAH



## GILBERTI Y LOS RECURSOS DE LA LENGUA P'URHÉPECHA

Seguiré examinando la actividad de Gilberti en el presente apartado, pero ya no como predicador, doctrinero o evangelizador, sino como escritor. El personaje parece deambular en momentos, trotar y correr en otros, saltar y solazarse también, por el vasto campo de la lengua de Michoacán. En el *Dialogo* va sembrando expresiones que escoge y toma de los propios recursos que proporciona la lengua, cual granero de féculas e inagotables semillas.

Gilberti no apartó espacio entre los estudios de la lengua de Michoacán donde hubiera tratado el aspecto literario, los géneros y figuras literarias, las estrategias discursivas y, en general, el campo de la preceptiva literaria. La retórica tradicional no le era ajena y bien pudo esbozar, cuando menos, las características de la composición y bella expresión en la lengua de Michoacán; sin embargo, por alguna razón dejó pendiente esta tarea.

Hay testimonios de que el fraile se expresaba bien, quizá tan bien como lo hacían los antiguos *petámutecha*, oficiales de la palabra y expertos en el bien decir. También escribía bien y dejó correr su pluma con el mismo espíritu con que hablaba, de lo que dan testimonio sus escritos.

En el *Dialogo* he encontrado textos que se pueden tomar como muestras del buen manejo de las figuras literarias. Hasta el momento no se cuenta con estudios en este campo que sirvan de guía o de comparación; empero, no resulta temerario incursionar en el *Dialogo* como terreno literario. En este intento es preferible denominar las figuras literarias y los recursos de la lengua con los nombres que proceden de la propia lengua, muchos ya existentes y algunos nuevos formulados con ese fin. Debo advertir también que las traducciones que se hacen de los textos p'urhépecha al español, tal vez no resulten tan afortunadas en las expresiones como las que el autor vertió en la lengua de Michoacán; no obstante, sirven para comprender en buena medida el arte del bien hablar. En esta aventura se camina con la bandera de pionero con los riesgos que ello implica.

## LA TRADICIÓN DE LA PALABRA

*Vandaqua eni*

Como presupuesto necesario para ahondar sobre el arte del bien decir y para identificar y analizar las figuras literarias, así como las características del estilo literario del autor, habrá que reconocer la palabra oral o escrita, no sólo como objeto literario, sino particularmente como instrumento de proyección y prolongación cultural de los p'urhépecha.

Desde el siglo XVI, Gilberti registra en su *Vocabulario en lengua de Mechuacan*,<sup>1</sup> dos vocablos que amerita resaltar: *vandaqua* y *eni*, a los que respectivamente les atribuye los significados: palabra y ser, pero juntando ambas, la voz *vandaquaeni* significa: la palabra es, o bien, la palabra es una entidad. Si Gilberti recoge ambas voces es porque ya antes de él cumplían con una función que posiblemente es la misma que perdura hasta nuestros días. La *vandaqua* ha sido el instrumento y es, sin duda, el mejor desarrollado para llevar a cabo la comunicación entre los poseedores de esa lengua, por vía oral durante mucho tiempo y por escritura alfabética a partir de la conquista española.

Hoy en día, la expresión *vandaqua-eni* sería un arcaísmo porque ahora simplemente se dice *uandaqua*, pronunciándose como *wandaqua*, que puede traducirse al español como palabra, dicho, mensaje, lengua o idioma. Ortográficamente ha tenido un ligero cambio porque la *v* que Gilberti usa en sus escritos a principio de la palabra con sonido de *u* se ha sustituido por ésta y se empieza a generalizar también el uso de la *w*. En el habla de Pamatácuaro, la pronunciación de la *u* es como si fuera *w*, *wandaqua*, y existe la tendencia en otras comunidades de recuperar ese sonido.

Vale la pena retomar en su sentido profundo la *uandaqua*, pues su significado encierra el universo de la palabra, es decir, el de la Lengua. A la vez, la *uandaqua*, en sentido metafórico, representa al hombre como ser humano. Porque éste posee la palabra y con ella tiene la capacidad de comunicarse inmediatamente con sus semejantes.

La vida humana es un referente constante de *uandaqua*, la palabra, y desde esa perspectiva tienen sentido en el mundo p'urhépecha las expresiones actuales, como las siguientes: *uandaqua euani*, privar de la vida a alguien; *uandaqua at'ani*, despreciar a alguien, golpear con la palabra;

1. Maturino Gilberti, *Vocabulario*, 1559. Esta obra ha sido editada varias veces, con el título: *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, México, reimpreso del original de 1559 con la dirección y el cuidado de Ernesto Ramos Meza, 1962; en las pp. 131 y 481, respectivamente, se registran los vocablos mencionados. En 1975 por Balsal Editores, Morelia, con una nota preliminar de José Corona Núñez. También en facsímil del impreso original 1559, como edición conmemorativa del Vigésimo Quinto Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1990. Una edición modernizada aparece con el título original: *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, México, El Colegio de Michoacán Fideicomiso Teixidor, 1997, en las pp. 180 y 588, respectivamente, se localizan las voces aludidas. Advierto que en lo sucesivo, al referirme a esta obra la citaré como MG, *Vocabulario*, y daré las referencias de las voces señalando las páginas de las ediciones de 1962 y de 1997, pero las correspondiente a la de 1997 estarán entre paréntesis.

*uandaqua intscuni*, reconocer a alguien como persona, reconocerle la igualdad; *uandaqua jiscani*, estar en agonía, ocultar la verdad; *majcu uandani*, cumplir con la palabra, sostenerse en lo dicho, ser leal, y otras más. Estas expresiones aluden a la vida y a las relaciones humanas al emplearse el vocablo *uandaqua*.

La palabra escrita, así como la no escrita pero pronunciada de viva voz, y aun la palabra silenciosa, aquella que se atribuye a los antepasados cuyos descendientes vivos la escuchan internamente, ha estado presente en el mundo p'urhépecha con las modalidades ya señaladas. Por la palabra, los vivos se enlazan entre sí y con los antepasados, porque éstos retornan cuando se repiten su lengua y su habla, según la percepción y la tradición de los p'urhépecha.

*Uandaqua-eni* encuentra su equivalente en español en las expresiones: ser la palabra, la palabra existe, la palabra es. No me refiero, por supuesto, a una existencia ontológica de la palabra, sino como creación humana por la que el hombre expresa todo lo que siente, ve, piensa y descubre. Con su *uandaqua* expresa su universo y con ella transmite sus experiencias. No por nada, desde el siglo XVI los diccionarios de la lengua de Michoacán dedican en sus entradas amplios espacios a las expresiones y los sentidos existenciales que representa la *uandakua*.<sup>2</sup>

Las formas de expresión de la *uandaqua*, que en otras lenguas adquiere clasificaciones para distinguir los géneros, figuras y estilos literarios, también a su manera, la lengua p'urhépecha tiene distintos cauces para desarrollar los variados universos de la expresión, hasta alcanzar aquella que es considerada como literaria o “la bella expresión”.

Al arribar a las tierras michoacanas Maturino Gilberti se encuentra con una arraigada tradición sobre la práctica del arte del bien hablar. Expresar la palabra de viva voz y con la habilidad que requiere el arte de locución era práctica común entre los p'urhépecha. Los principales jefes-líderes que gobernaban la *iréchequa*, hacían de la palabra el instrumento principal para conducir al pueblo por el camino de la política, la religión y la milicia. También el *petámuti*, el supremo sacerdote, y los demás sacerdotes de grado menor gozaban de igual manera del oficio del uso de la palabra. Los sacerdotes en su carácter de oradores arengaban a su auditorio en las fiestas principales e intervenían también con el mismo oficio en ciertos actos ceremoniales, como en el caso de la celebración del matrimonio y en el otorgamiento de cargos públicos. Asimismo, daban a conocer a través de la palabra los mensajes, mandatos y requerimientos que el pueblo debía observar.

Particular rango ocupaba en la dirección del pueblo el *petámuti*<sup>3</sup> –delegado del *irecha* o *cazonci*, jefe supremo–, cuyo cargo le facultaba para dirigir la palabra a toda la población de la *iréchequa* y lo ubicaba a la vez en el grado máximo entre los exponentes de esa entidad política. Su encargo natural era transmitir y comunicar la historia del pueblo, así como dar mensajes

2. Véase el *DG*, t. II, pp. 666 y ss., así como el *Vocabulario* de Maturino Gilberti (1997), pp. 180-181.

3. La palabra *petámuti* tiene relación con *petámuni* (pronunciar, según el *DG*), pero también significa brotar de los labios la palabra, o bien, hacer brotar desde el interior la palabra, en la *RM* se refiere al sacerdote que realiza el acto de emitir la palabra.



del *cazonci*, llevando la palabra ante su auditorio con la habilidad de orador experimentado, con tono de autoridad, como maestro de expresión elocuente, de palabra florida, convincente, audaz, fulminante y certero, según se puede apreciar en los textos que recoge la *Relación de Michoacán*. El pueblo recibía la palabra y con ella la dirección que habría de seguir para alcanzar un comportamiento digno ante los “dioses” y ante la sociedad.

Por el año de 1559, cuando Gilberti publicó el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, ya fray Jerónimo de Alcalá había recogido durante los años de 1540-1541, el relato mítico-histórico del *petámuti* sobre la vida de los antiguos michoacanos, valiéndose del testimonio oral de los ancianos que puso en escritura alfabética. El fraile, movido por el deseo de mostrar la cultura de los pobladores de Michoacán al virrey Antonio de Mendoza, le presentó su investigación a manera de informe. La curiosidad de este fraile investigador dio como fruto primigenio para la posteridad, la obra que denominó *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*.<sup>4</sup> En realidad esta obra rebasa el formato de un informe oficial común, pues es nada menos que el registro escrito del relato de la epopeya de los clanes chichimecas, particularmente del clan de los *uacúsecha* (águilas) que gobernaba en el momento del arribo de los españoles y que Alcalá recoge de la tradición oral, aún viva, entre los p'urhépecha del siglo XVI. La *Relación de Michoacán*, vista desde la perspectiva literaria, es pues, una muestra del arte de la palabra que practicaban los antiguos pobladores de Michoacán.

La habilidad para manejar la palabra debió ser cualidad común, practicada aun por la gente que no detentaba un cargo de gobierno desde el que pudiera dirigirse al pueblo. De ello, Vasco de Quiroga da un emotivo y elogioso testimonio al reconocer la facilidad que tenían los indios para hablar, aun aquellos que eran señalados como bárbaros, peyorativamente llamados “chichimecas”. En un arranque de admiración exclama: “¿Han oído ustedes, entre gente iletrada, oradores tan elocuentes?!”<sup>5</sup>

En aquel ambiente del bien decir, sin duda Gilberti se vio inmerso muy pronto. Por los testimonios que existen, fue elocuente y brillante, aprendió la habilidad de los p'urhépecha en el manejo de la palabra en la expresión oral.<sup>6</sup> Fue en el arte de la palabra un buen exponente y, sin duda, un extraordinario orador. Sus habilidades elocutivas se pueden inferir también, aunque de manera indirecta, de sus propios sermones escritos.

4. De esta obra ya he dado referencias desde el capítulo primero.

5. J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga*, 1990, p. 145.

6. Fray Diego Muñoz, OFM, “Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España” en J. Benedict Warren, *Michoacán*, fray Juan de Medina Rincón, OSA (1582) y de fray Diego Muñoz, OFM (1585), Estudio introductorio y edición por J. Benedict Warren, Colección Nuestras Raíces 6, Morelia, Universidad, 2000, p. 93, refiriéndose a fray Maturino Gilberti dice que aprendió la lengua tarasca “que hasta ahora no ha habido ministro ninguno, religioso ni clérigo, que con mucho le iguale, no teniendo en poco imitarle y seguirle. Todos en general se aprovechan de sus libros impresos y de muy sana doctrina para predicar y enseñar los naturales, de los cuales fue en extremo amado, respetado, y con facilidad ponían por obra lo que les persuadía de virtud en los sermones y santas amonestaciones”.

Desafortunadamente, los textos escritos no permiten conocer la sonoridad de la voz de Gilberti y, por ende, tampoco es posible conocer con cuánta expresividad pronunció sus escritos, ni se sabrá jamás el efecto que produjeron en el auditorio. Sin embargo, comparando entre lo escrito y lo hablado, se presume que la expresión de viva voz debió ser cautivadora, pues no en vano fray Diego Muñoz decía que “persuadía de virtud en los sermones y santas amonestaciones”,<sup>7</sup> en términos semejantes, más tarde, fray Alonso de la Rea lo consideró “el Jerónimo o Cicerón”, porque aprendió la lengua “con tanta propiedad, caudal y elegancia” y fue, según él, “el mayor predicador que tuvo la lengua tarasca”.<sup>8</sup> Al respecto existe también un testimonio que aporta alguna luz. Se trata del sermón pronunciado en el pueblo de Tajimaroa en el tiempo en que el conflicto por el *Dialogo* estaba candente.<sup>9</sup> Ese sermón dio motivo para que los adversarios del fraile lo acusaran nuevamente ante el Tribunal de la Inquisición. Si el sermón no agravó el peso del proceso que venía cargando por la publicación del *Dialogo*, sí levantó revuelo entre sus enemigos por haber dicho –entre otras cosas– que el mundo vivía sus últimos días, pues su fin estaba próximo. Fundada o no su premonición, es difícil saber si el sermón fue un acto de provocación o sólo una muestra de la habilidad del fraile como orador. Ciertamente, la retórica no le era ajena, pues como predicador se ejercitaba constantemente en la oratoria sagrada y no sería aventurado considerar que el sermón de Tajimaroa pudo tener un fin meramente retórico, es decir, para cautivar al auditorio, más que anunciar la proximidad del fin del mundo.

Si se ha de dar crédito, por otra parte, al dicho de Gilberti de que conocía siete lenguas indígenas y se deduce de su afirmación que de ellas la p'urhépecha era su predilecta, es indudable que tanto en la expresión escrita como en la oral logró sobresalir, porque sólo así se explica que en esta lengua haya escrito el conjunto de sus obras.

Mientras que en el ámbito de la expresión oral sólo se puede conjeturar la habilidad elocutiva de Gilberti, muy diferente es la valoración en el terreno escrito a partir de sus obras escritas. En este aspecto se inscribe a Gilberti, sin temor, como el fundador de la literatura escrita con el alfabeto latino en lengua p'urhépecha. Su obra escrita respalda plenamente la nominación de pionero. Fue prolífico como ningún otro escritor de Michoacán durante el siglo XVI, y su personalidad se vislumbra en cada una de sus obras. Su creación literaria recoge paso a paso las imágenes y los tropos que posee la lengua y muestra la expresión particular que los p'urhépecha de aquel entonces entendían.

Un largo recorrido me espera para conocer la obra conjunta de Gilberti. Mientras tanto, me limito a explorar el *Dialogo* de modo semejante a como lo hace el discípulo que en él participa, escuchando paso a paso la exposición del maestro, pero a la vez, me aventuraré a

7. Fray Diego Muñoz, en Warren, 2000: 93.

8. Fray Alonso de la Rea, 1066: 130.

9. J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXI-LXVII.

analizar esta obra desde la perspectiva literaria, no sin señalar antes la antigua forma de transmitir los textos.

### *De la tradición oral a la escritura*

El alfabeto era desconocido entre los antiguos p'urhépecha y tal parece que la representación gráfica de datos e ideas era escasa. Ciertamente, por vía de la tradición oral mantenían vivos los acontecimientos que por su importancia debían transmitirse a las generaciones venideras. A ciencia cierta no se sabe si también registraban gráficamente esos hechos, así como sus conocimientos acerca de la naturaleza, al menos icónicamente. Sin embargo, con el auxilio de su propia lengua, ya que ella aporta datos sobre la existencia de personas con oficio de graficante, dibujante o pintor, se colige que por alguna razón existían esos vocablos. El *Diccionario Grande* de la lengua p'urhépecha elaborado durante el siglo XVI, una vez ocupado el territorio por los españoles registra, por ejemplo, el vocablo *carari* con el significado de “escribano, pintor, labrander”.<sup>10</sup> El propio Gilberti menciona también esa palabra en su *Arte de la lengua de Michuacan*.<sup>11</sup> Alguna función relacionada con el registro de la palabra debió tener la persona que era reconocida con ese nombre y, que naturalmente practicaba su oficio desde mucho antes de la llegada de los europeos.

Se puede sugerir como hipótesis que el arte plumario pudo ser una expresión de escritura distinta, desde luego, de la alfabética pero igualmente valiosa y útil. Es posible que el *carari* haya desarrollado aquella actividad que hoy en día realiza un diseñador, un dibujante o un pintor y que la figura se ejecutara en una pieza plumaria. Obviamente, la palabra *carari* amplió sus significados cuando se incluyeron los de escribano y amanuense, porque la actividad de escribir se atribuía al escribano o al amanuense, a raíz de la aparición del alfabeto entre los michoacanos traído por los españoles. El antiguo *carari*, por supuesto, debía conocer los signos y los símbolos con los que expresaba lo que pretendía comunicar por medio de las imágenes o los trazos. Posiblemente serían de interés general.

La *Relación de Michoacán* hace referencia expresa al representante de los plumajeros, lo que evidencia la existencia de un grupo de personas dedicadas al trabajo de confección de piezas utilizando como material las plumas de ave. Las piezas plumarias más allá del uso ceremonial o del que se les asignara, expresaban, sin duda, las ideas que sus autores querían dar a conocer.<sup>12</sup> Aunque se puede presumir, por otra parte, que los plumajeros más bien eran los

10. *DG*, t. 1, p. 85.

11. *MG*, *Arte*, p. 185. Pone como ejemplo la palabra *carario*, en casa del escribano o pintor.

12. *RM*, p. 561, dice: “Había otro llamado *vsquarecuri*, diputado sobre todos los plumajeros que labraban de pluma los atavíos de sus dioses y hacían los plumajes para bailar. Todavía hay estos plumajeros. Éstos tienen por los pueblos muchos papagayos grandes colorados y de otros papagayos para la pluma, y otros les traían pluma de garzas, otros otras maneras de plumas de aves”. En el inventario de bienes que pertenecieron al obispo D. Vasco de Quiroga publicado por Carlos Herrejón Peredo, que J. Benedict Warren reproduce con el rubro: “Lista de bienes de Vasco de Quiroga del Archivo Capitular de la Catedral de Morelia” en *Testamento del obispo Vasco de Quiroga*, edición facsimilar, con otros documentos. Introducción, paleografía y notas de J. Benedict

ejecutores del diseño o de los signos trazados por el *carari*, autores materiales en otras palabras y no creadores de la idea original. Sin embargo, no excluye que tanto plumajeros y *caráriecha* desarrollaran a su manera el registro de datos. La distinción entre un oficio y otro deja entrever la existencia de signos y símbolos aceptados y reconocidos que se utilizaban para registrar datos, ya fuera mediante figuras, colores, composición o dimensión.<sup>13</sup> Desde luego, el registro difería de la manera alfabética utilizada por los europeos, pero cumplía el objetivo de registrar y comunicar aquello que sus autores pretendían.<sup>14</sup> La lectura debió ser imaginativa aunque no arbitraria.

Gilberti seguramente conoció algunas piezas del arte plumario y los datos que en ellas se expresaban. No se sabe por qué abandonó por completo la tradición indígena de la pictografía y de la simbología y se contrajo de lleno al uso del signo alfabético. Es posible que buscara introducir otra forma de abstracción por medio de la palabra escrita y desplazar con ella las imágenes pintadas y los símbolos antiguos. La imagen evocaría constantemente las antiguas formas de representar a los “dioses”, lo que sería peligroso para sus fines de evangelización, mientras que la posibilidad de eliminar la “idolatría” con el alfabeto le daría ventajas para introducir con menos riesgos la fe cristiana entre los indígenas.

La imagen para Gilberti representaba una realidad en sí, diferente de la otra realidad, la del ser o persona representados por la imagen o pintura. Esta postura se confirma por lo que dice en el *Dialogo* en aquel pasaje que se refiere a la adoración de las imágenes, y en él explica que el material utilizado en la hechura de la imagen: madera, piedra, tela u otro, no se debe adorar en cuanto material, porque sólo es el medio para representar lo que hay más allá. Puede ser la persona de Cristo, de la Virgen María o de algún santo. Aclara su posición cuando es cuestionado por los representantes de la Inquisición sobre este pasaje. Ante el inquisidor explica que su intención fue evitar que los indígenas asimularan las imágenes cristianas con las representaciones de sus “dioses” que tenían anteriormente, quería evitar la “idolatría”, en otras palabras.<sup>15</sup>

La realidad expresada por la palabra alfabéticamente escrita tenía la ventaja de no presentar una imagen y, al no estar vinculada a ella, con el alfabeto introducía una nueva forma de entender. Daba el primer paso para la introducción a la especulación al estilo europeo.

---

Warren, 1997, en la página 77 se incluye entre los bienes “una camisa imperial de pluma” de la que estaba a cargo el canónigo Juan de Velasco.

13. Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, octava edición, “Sepan Cuantos” 29, 1987, p. 61, dice de los tarascos: “Sus artífices [...] por lo menos después de la conquista en ninguna otra parte se trabajó con mayor perfección el mosaico de pluma, y en ninguna otra fuera de Michoacán se conservó hasta nuestros días ese arte tan precioso”.
14. Los documentos del periodo colonial elaborados con fines de cuantificar el valor de los tributos que los pueblos debían aportar al gobernante español se ilustra con figuras, tales como mantas, cabezas humanas, etc., para señalar la tasa, pero a la vez, los mismos documentos demuestran la existencia de una tradición iconográfica para registrar datos. Esto está demostrado por Hans Roskamp, *Los Códices*, 2003.
15. El aspecto doctrinal sobre el culto a las imágenes se tratará con amplitud en el Capítulo Cuarto.

Abstracción por el concepto, ya no por la imagen. Era un método por completo diferente del practicado por los p'urhépecha hasta ese entonces.

### *El alfabeto y Gilberti*

El fraile tomó el alfabeto para apoderarse de la lengua p'urhépecha, aunque antes de él otros frailes ya habían hecho intentos de poca intensidad elaborando traducciones de textos españoles al p'urhépecha. Comparando su trabajo con el de Gilberti es poco, porque éste les aventaja sobremanera puesto que se dedicó de lleno a escribir en dicha lengua. Conforme escribiría, seleccionaría los hechos, conocimientos y creencias y los registraría alfabéticamente, ya no por imágenes o pictogramas, si alguna vez lo hubiera hecho al modo indígena. Con la escritura introdujo una nueva modalidad y con ella abrió una nueva tradición, la escrita, y se inició también la literatura p'urhépecha en la expresión alfabética.

Más allá de los frailes y clérigos que aprendían a escribir, no se conoce con precisión cuántos indígenas aprendieron la escritura en Michoacán, probablemente muy pocos, lo que implica que el pueblo no escribió pero tampoco quedó mudo, pues la tradición de la oralidad quedó tan fuerte como antes. Los relatos, los discursos y los acontecimientos dignos de guardarse en la memoria oral seguirían su transmisión de viva voz.<sup>16</sup> La lengua en su expresión oral siguió su curso normal por el uso cotidiano. En Europa era práctica común que los libros se leyeran en voz alta frente a un auditorio de analfabetos y éstos tenían la posibilidad de conocer sus contenidos escuchando al lector. Igual trato podrían tener los libros de Gilberti en la Nueva España.

La escritura tampoco acabó con la imagen. No era posible su muerte porque estaba incrustada en la lengua, de tal manera que, al registrar la lengua por la escritura, también la imagen adquirió firmeza y salió ganando. Ahí estaba la metáfora. Gilberti se dio cuenta de que no podía prescindir de la metáfora para expresar las ideas abstractas, de la divinidad, por ejemplo. Por otra parte, la misma estructura de la lengua p'urhépecha lleva a la imagen o llama a ella, porque cada expresión evoca una imagen, es decir, el hablante crea una imagen y luego la expone y la transmite por medio de la palabra. He aquí una paradoja. La pretensión de alejarse de la imagen lleva a Gilberti al encuentro de la misma, porque la lengua está hecha de imágenes. Ante esta realidad, el fraile no abandonó su objetivo. Tomó la escritura alfabética como instrumento de registro de imágenes y de abstracciones y con ellas expresó

16. Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio*, 1997, p. 8, dice: "Por una parte, entre grandes masas de la población, desconocedoras de la escritura, seguía existiendo una cultura plenamente oral, de vieja y arraigada tradición. Esa cultura se expresaba en los usos y costumbres cotidianos, los rituales, las festividades, etc. y se manifestaba verbalmente en muchas variedades de 'literatura' oral, tanto profana como religiosa: cantares épicos, canciones narrativas y líricas para acompañar el trabajo y el baile, rimas infantiles, oraciones y conjuros versificados, cuentos, refranes. Toda esa producción, local unas veces, regional otras, trasregional otras muchas, constituía un patrimonio colectivo; se creaba y recreaba oralmente, se transmitía de boca en boca y de generación en generación por lo común se ejecutaba públicamente. Sólo de manera excepcional llegaron a ponerse por escrito, durante la Edad Media, los productos de esas tradiciones orales [...]"

los conocimientos sobre religión y moral, teología y filosofía, incluso registró la misma lengua. No por nada la segunda obra publicada fue precisamente acerca de la lengua p'urhépecha, el *Arte de la lengua de Michuacan*.

### *Las obras de Gilberti*

El programa de las obras que Gilberti se impuso fue ambicioso pero con la paciencia de franciscano emprendió y llevó adelante el trabajo, logrando con el tiempo una excelente cosecha.<sup>17</sup> La publicación de sus obras fue progresiva, dio inicio con: *Doctrina cristiana*, en 1553. Desafortunadamente se desconoce. Le siguió el *Arte de la lengua de Michuacan*, publicada el 8 de octubre de 1558. Y así fueron apareciendo las demás obras cuya lista fue presentada en el capítulo segundo al que nos remitimos.<sup>18</sup>

El recuento de sus publicaciones lleva al reconocimiento de que el período comprendido entre 1553 y 1575 fue dedicado por el autor a un intenso trabajo de producción. Posiblemente Gilberti siguió escribiendo después de 1575 y no sería extraño constatar algún día que los manuscritos que dejó sin publicar correspondieran al trabajo de los últimos diez años de su vida, a pesar de su menguada salud, la que finalmente se extinguió en 1585. Las vicisitudes que el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* le acarreó, no lograron quebrar al fraile a pesar de los años que duró el conflicto.

El *corpus* gilbertiano está en vías de exploración y ofrece muchas vetas de estudio, entre ellas la de averiguar si en las obras de carácter religioso existen ideas que se puedan identificar como rectoras y si se repiten en más obras y, en su caso, de qué manera trascienden. También resulta interesante conocer si el autor forja un estilo propio cuyas características se reconozcan en todas sus obras, ya sea que se mantenga igual, o bien, se perciba alguna evolución. A pesar de la riqueza latente, el presente trabajo se limita al estudio del *Dialogo*, del que señalaré algunas de sus características en el aspecto expresivo y en cuanto a los recursos de la lengua que el autor emplea que, por cierto, no se agotan. Cabe señalar que el destinatario de la obra gilbertiana era una población con varias lenguas, envuelta a la vez con una lengua franca, que el fraile denominó “la lengua de Michoacán”.

### *Diversidad étnica y lingüística*

El Michoacán precolonial era un conjunto de pueblos gobernados por el *irecha* o *cazonci* que abarcaba, en el momento de la conquista, el actual territorio del estado de Michoacán y parte de los estados de México, Querétaro, Colima, Jalisco y Guerrero. El gran conjunto constituía

17. MG dice en la dedicatoria del *Arte*: “y no menos necesaria de componer artes, traducir vocablos, de lenguaje en lenguaje, mediante el asiduo trabajo que todo alcanza”, p. 3.

18. En el capítulo segundo se mencionaron las obras de Gilberti.

la *iréchequa*, integrada por etnias y pueblos con sus propias lenguas, asentados en la amplia geografía del Gran Michoacán. De los nombres de los poblados, la *Relación de Michoacán* proporciona buen número, no el total por cierto, porque recalca sobre los que fueron sometidos por Taríacuri, Hiquíngaje, Tangáxoan e Hiripán, con los que se formó, en concepto de los españoles, “el reino tarasco” y que fueron los siguientes:

Uiramu angaru, Chumengo, Zizupan, Acúuato, Corínguaru, Tétepeo, Tirípítio, Hetúquaro, Hóporo, Xaso, Chucándiro, Terémendo, Bányqueo, Cumachen, Naranjan, Çacapu, Cheran, Siuínan, Hurúapa, Hacáuato, Zizupan, Chenengo, Vacapu, Tariýaran, Yuriri, H[o]pácutio, Condé[m]baro, Hurecho, Huríparao, Charáchutiro, Tupátaro, Varírosquaro, Xeroco, Cuiseo, Peuéndao, Zinzímeo, Araro, Xénguaru, Cherani, Cumachen, Tacánbaro, Hurapan, Parochu, Charu, Hetóquaro, Curupu hucazio, Carupu hucazio, Tiáchucuqua, Cháquaco, Zinguita, Tiuítani, Yzírímenga varicha, Tauáchacu, Acume, Varicha tereco, Hurapan, Guacanan, Paracho, Chupingo parápeo, Casinda angápeo, Purechu hoato, Cauingan, Tucúmeo, Marita angápeo, Hetúquaro<sup>19</sup>, Hapérendan, Çacango, Cuseo, Xanóato angápeo, Quayámeo, Apánoato, Vámuquaro, Hacuízapeo, Papazio hoata, Tétengueo, Purúaran, Cuzian, Mazani, Pataçio, Camuqua hoato, Yuréquaro, Sirándaro, Copúan, Cuxaran, Caxúruyo, Sycuýtaro, Tarinbo házaquaran, Zicuýtaran, Púmuchacupeo, Yacoho, Ayáquenda, Zinagua, Churúmucu, Cuzaru, Paránzio, Zinapan, Zirápítio, Taziran, Turúquaran, Vrechu ambáquetio, Copúan, Euáquaran, Charápichu, Paráquaro, Paqués hoato, Euáquaran, Tirístaran, Pucó hoato, Tanzítaro, Eruzio, Zirámaratiro, Visíndan, Hauíri hoato, Zinapan, Zirápetio, Hapánohato, Cuyucan, Hapázingani, Pungari hoato, Ambézio, Tauengo hoato, Tiríngueo, Charácharando, Çacapu hoato, Peránchequaro, Vasís hoato, Hucumu, Hacándiquao, Haroyo, Xungápeo, Chapato hoato, Haziro hauánio, Taximaroa, Pucuri equátacuyo, Maróatio, Hucario, Hirechu hoato, Acánbaro, Hirámucuyo, Tebéndaho, Mayao, Eménguaru, Cazáquaran, Yurírapúndaro, Cuypu hoato, Vangaho, Tánequaro, Purúandiro, Zirápequaro, Quaruno, Ynchazo, Hutáseo, Hacáuato, Zánzani, Verecan, Carapan, Tamaçula, Capotlan y los pueblos Dábalos y lo demás.<sup>20</sup>

En otro inventario de pueblos que obedecían al *cazonci* se mencionan los siguientes: Acauhtlan, Achihuili, Aguila, Ahuatlan, Alcozahuimitlanexo, Alima, Alimanxi, Almoloya, Amaqueca, Asuchitlan, Atechoncala, Atlán, Atliacapan, Atoyac, Auatla, Axalo, Axmique, Azutla, Cachan, Caxitlan, Cihuacatlan, Cihuitla, Cirándaro, Cocula, Cohuatlan, Comayahua, Contlan, Coquimatlan, Coscacauhtlan, Coyre, Cuzcatlan, Chacala, Chapala, Chiapa, Chilchotla, Chipila, Ecatlan, Ensaputlanexo, Epantlan, Escayamoca, Estopila, Guacatitlan, Guayámeo, Gepantitlan, Huitlalotlan, Huitlan, Huixtlan, Ihuitlan, Ixtapa, Ixtlahuacan, Ixtlan, Lanava, Macuillitzaqualayan, Maronta, Mescalohuacan, Miquia, Mitlan, Motin,

19. Los nombres Hetúquaro y Copúan se repiten; sin embargo, del texto se infiere que están en lugares diferentes, quizás el sitio sustentaba el nombre, como el de Hetúquaro, que significa lugar de la sal.

20. *RM*, pp. 517, 519, 522-525. Se respeta la ortografía.

Nahualapa, Ocotlan, Orirapúndaro, Oztutla, Pantla, Papatlan, Pasmona, Petlazonca, Pistran, Pochotla, Pómaro, Pungárabato, Pustlan, Quacomán, Quahquatla, Quetzalapan, Quixtlan, Taloacan, Tamatla, Tamazula, Tancítaro, Tazazalca, Tecociapan, Tecocitlan el Viejo, Tecoman, Tecomatlan, Tecohuatotla, Tecolalpa, Tecpan, Tecoxhuaca, Teoauztlatlan, Tepeque, Tepetina, Tepetitango, Tepolchico, Texoapan, Tezoacan, Tlecatipa, Tlacoabayan, Tlachinatla, Tohtotla, Toliman, Tuzantla, Tuzpa, Tzaculco, Tzapotlan, Umalacatlan, Ucáreo, Xacona, Xecotlapa, Xicotlan, Xilotlan, Ximalcota, Xiquilpa, Xocotepec, Xolotlan, Xupúapa, Yaustepec, Yescatlan, Zacalpan, Zazola y Zozotlan.<sup>21</sup>

Es de notar que del segundo grupo de pueblos unos cuantos nombres proceden de la lengua p'urhépecha, como son: Cirándaro, Guayámeo, Orírapúndaro, Pómaro, Pungárabato, Tancítaro, Ucáreo, Xacona y Xupúapa, mientras que la mayoría de ellos lleva nombre de origen náhuatl o de otra lengua. Es de considerar también que los pueblos de ascendencia náhuatl hacían uso de su propia lengua como lo hacían las otras etnias, según se desprende de los informes proporcionados por las *Relaciones Geográficas de la Provincia de Michoacán. 1579-1581*.<sup>22</sup>

21. Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *La nobleza*, 1965, p. 29, nota 26, reproduce la lista transcrita de 129 pueblos tributarios del cazonci, tomada de "Información... Constantino Huitzimíngari (Documentos... familia de Caltzontzin... 1597. AHINAH, Col. Gómez de Orozco, ms. 171, fs. 3 y 4) que reproduce Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, II, pp. 208-209.
22. *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, 1985. En la jurisdicción de Asuchitlan se hablaba la lengua tarasca y cuytateca, p. 35. En la jurisdicción de Cuseo, la lengua matalsinga y tarasca, p. 47. En la de Chilchota, "la lengua de Mechuacan que se llama tarasca", p. 62. En la de Xiquilpa "hablan y entienden la lengua mexicana, tienen otra lengua que se dize zayulteca, que es la natural que ellos tienen y hablan, ay otros que hablan la lengua tarasca", p. 73. En la de Maquili, "Ay muchas lenguas en esta provincia. La general que usan los más es la lengua mexicana y esta se usa." p. 90. En la de Motines, "Hablan en tres o quatro maneras de lenguaxes, que es su natural, y entienden casi todos la lengua mexicana y generalmente, y muchos dellos la hablan avnque corrupta", p. 99. En la de Necotlan, "Estos naturales, demas de su lengua otomí, hablan, tratan y contratan en lengua tarasca y se confiesan en ella", p. 113. En la de Pátzcuaro, "La lengua que hablan los naturales desta dicha ciudad es la que llaman tarasca, comun a toda la provincia", p. 116. En la de Quacomán, "Es gente de una lengua muy oscura, e generalmente todos hablan la lengua mexicana y la entienden", p. 120. En la de Salaya [Celaya] "Ay quatro generos de lenguas en toda ella, que son: chichimeca, otomí, mazagua, tarasca, y esta tarasca es la mas general", p. 129. En la de Sinagua, no hay mención de la lengua que se hablaba, probablemente la tarasca porque "reconocian por Señor natural al *Casonsi* y a sus antecesores", p. 136. En la de Sirandaro y Guayameo, en Guayameo "yndios de otra lengua que se dicen *Apanecas*, que en tiempos pasados binieron de la provincia de *Sacatula*, y vn señor de *Mechoacan* que se dezia *Tzitsispandaquave* aguelo del *Casonsi*, los recoxo a ellos, y a otros de otra nación y lengua, y los mando poblar y estar con este pueblo; asi an estado de tiempo ynmemorial, juntos, y a sido vna encomienda, y todos en general hablan la lengua de Mechoacan", p. 139. En la de Tamazula, Zapotlán y Tuxpa, en Tuspa "sus lenguas naturales se llaman *tiam* y otra *cochin* y todos hablan generalmente la lengua mexicana", p. 145; en Zapotlán "tienen quatro lenguas de que antiguamente vsaban y vsan, que se llaman: mechoacan y zayulteca y zapoteca y naguas, que es mexicana, en el qual hablan todos en general." p. 148; en Tamazula, "tienen tres lenguas que llaman tamazilteca, mechoacan, naguas que es la mexicana en que hablan todos en general", p. 151. En la de Tancítaro, "La lengua que estos hablan es tarasca, y dicen que no se acuerdan haber tenido ellos ni sus antepasados otra, aunque hay entre ellos algunos que hablan la lengua mexicana", p. 159. En la de Taymeo, "Los naturales deste pueblo de *Taymeo* y sus sujetos es toda una lengua que se dize otomies:... saben su lengua materna y la tarasca, que es la general desta prouincia, y asi vsan la vna y la otra", p. 172. En la de Tingüindín, "todos los desta provincia hablan su lengua, que es la tarasca, y muchos de ellos y avn las mugeres hablan la lengua castellana y mexicana y la yntienden, porque presumen de ello", p. 175. En la de Tiripitio, "La lengua que hablan estos naturales se llama, en su bulgar, *tzitzuntzanave vandaua*, nosotros le llamamos lengua tarasca. Llamavanle los naturales *tzitzuntzanave vandaua* porque su rrey de *Mechoacan* tenia su asiento y cabecera en un pueblo de esta provincia que se dize *Tzintzontza*", p. 180.



La toponimia p'urhépecha es abundante en los actuales estados de Guanajuato y Querétaro, lo que comprueba la influencia de la lengua más allá de los límites actuales del Estado de Michoacán.<sup>23</sup>

La antigua *iréchequa* ha recibido diversos nombres por los estudiosos de las instituciones de los pueblos indígenas, inspirados en los modelos de las instituciones y entidades políticas europeas, encontrándole, por consiguiente, alguna similitud o identidad con ellas. No es extraño que mientras unos quieren verla como un reino,<sup>24</sup> otros la asimilan a un señorío<sup>25</sup> y no faltan quienes la reconocen como imperio p'urhépecha y otros simplemente dicen que se trataba de pueblos confederados. Quizá el nombre más cercano para la entidad política: *iréchequa* p'urhépecha, sea la entidad europea denominada “imperio”, con sus debidas reservas. Por mi parte, cada vez que me refiero a la *iréchequa* la asimilo analógicamente con el modelo del imperio europeo. Además de las denominaciones ya señaladas existen las siguientes: “supercaicasago”, “Estado prístino”, “Estado”, “imperio cuasi-territorial”.<sup>26</sup>

Los pueblos o las *irétecha*<sup>27</sup> en la denominación p'urhépecha, gozaban de cierta autonomía, al menos administrativa, durante el periodo posterior a la conquista emprendida por el hijo y los sobrinos de Taríacuri: Hiquíngaje, el primero; Tangáxoan y Pauácume, los sobrinos. La relativa libertad de los pueblos incluía la facultad de hablar sus propias lenguas, la de rendir culto a sus “dioses” particulares y ocuparse en los cultivos agrícolas. La *Relación de Michoacán* informa sobre esa concesión, pues los mencionados tres jefes vieron la necesidad de repoblar los lugares abandonados por sus habitantes. Ofrecieron con ese propósito la tranquilidad a la gente de los pueblos que había huido a los montes por temor de ser aniquilada. Se prometía a los fugitivos que retornaran a sus lugares de origen, ejercer la libertad de rendir el culto a sus “dioses” locales o pueblerinos, en la forma acostumbrada por ellos.<sup>28</sup> En ese entonces, tanto la

En la de Tuzantla, “hablan dos lenguas la tarasca que es su natural, y lengua mazagua de algunos advenedizos”. pp. 203-205. En la de Zacatula, “ay en esta provincia muchas lenguas. Entiendese en toda ella por la lengua mexicana que hablan corruta, en especial los hombres”, p. 210.

23. Carlos Herrejón Peredo, “Michoacán”, 2003 (<http://linux.colmich.edu.mx/coloquio/XXV/3.htm>).

24. *RM*, p. 558. Al cazonci se le reconoce como rey: “Después del agüelo del *caçonçi* llamado *Zizispandáquare*, todo fue un señorío esta provincia de Mechuacan y así la mandó su padre y él mismo, hasta que vinieron los españoles, pues había un rey y tenía su gobernador y un capitán general en las guerras y componiase como el mismo *caçonçi*”. En otro texto refiere que con los pueblos conquistados se formó el reino. “Y entraron en su consejo *Hiripan* y *Tangáxoan* y *Hiquíngaje* y dijeron: ‘hagamos señores y caciques por los pueblos, que placera a los dioses que sosiegue la gente’, Y fueron por todos los pueblos y hicieron caciques [...] Y se hizo un reino”, p. 523; Francisco Javier Clavijero, 1976: 1, 61, Identifica a Michoacán como el reino más occidental de los cuatro reinos: México, Acolhuacán, Tlacopan y Michoacán; Delfina Esmeralda López Sarrelangue, 1965: 25, 27, 29, 30, 32. A la entidad política de Michoacán gobernada por el cazonci le da el nombre de reino; al sistema de gobierno, monarquía y al gobernante, rey.

25. *RM*, pp. 513 y 522, se refiere al jefe supremo con el nombre de señor. “Cómo *Tariacuri* mostró a sus sobrinos e hijo la manera que habían de tener en la guerra y como les señaló tres señoríos [...]” “[...] y tomó cada uno su señorío y fueron tres señoríos”. En otro pasaje dice: “*Zizispandáquare* [...] fue gran señor, y después dél su hijo *Zuangua* ensanchó mucho su señorío”, p. 543; También José Bravo Ugarte, *Historia*, 1962, I, p. 55.

26. Sarah Albiez-Wieck, *Contactos*, 2013, pp. 44 y ss.

27. *Irétecha*, es el plural de *iréta*: pueblo(s).

28. *RM*, p. 522, “Que se vengan los dioses a sus pueblos”; p. 523, “Y ayuntáronse todos los que habían quedado de los pueblos y díjoles *Hirepan*: id, tomad vuestros pueblos, morá en ellos como de antes y torná a tomar vuestros árboles de fruta y vuestras tierras y sementeras. Basta. Y ya nuestro dios *Curicaueri* ha usado de liberalidad y os lo torna”.

religión como la lengua común constituían los medios principales para enlazar a los pueblos de la *iréchequa*. No por nada Gilberti denominó a la lengua común, la “lengua de Mechuacan o Michuacan”. El estatus de común aún prevalecía en 1648, casi un siglo después, puesto que Franco Arnaldo Y Sassí confirmaba que “la lengua principal de los Indios es la Tarasca y es la nativa de toda la Prouincia de Mechoacán”.<sup>29</sup>

Gilberti, al conocer la lengua de Michoacán, se dio cuenta de que los particularismos y regionalismos hacían imperante crear y difundir un estilo que trascendiera las localidades y regiones, que tomara en cuenta a todos los habitantes de la *iréchequa* para propiciar una franca comunicación entre ellos. Lograr una coine, en otras palabras. Tarea nada fácil. Esta preocupación se ve reflejada como intento serio de su proyecto en el *Arte de la lengua de Michuacan*.

Esa obra se perfila, por otra parte, como el primer gran esfuerzo para el estudio de la lengua; posteriormente se sumarían a ella más estudios realizados por otros religiosos.<sup>30</sup> Es obvio también que el *Arte* es el primer esfuerzo serio para establecer la normatividad de la lengua, aunque es probable que para ello su autor hubiera seguido el modelo de las gramáticas europeas de esa época. Gilberti, sin embargo, parece dar menos importancia a la normatividad que a la urgencia de ponerla a la disposición para “que el vulgo christiano deste diocesis de vuestra Señoría, sea en alguna manera seruido. Cuyo fin pues es tan bueno, y la obra tan necesaria”.<sup>31</sup>

El *Arte* requería, sin duda, un brazo derecho fuerte que Gilberti no dudó en proporcionárselo con el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Este trabajo sería el segundo en importancia sobre el estudio de esta lengua. El autor hace acopio de un respetable número de vocablos, muchos de los cuales aún perviven en alguna de las regiones hoy en día identificadas como La

29. Franco Arnaldo Y Sassí, 1982: 64-65; Alberto Carrillo Cázares, *Partidos*, 1996, pp. 18-19, menciona los nombres de los pueblos y divide su población en “indios, españoles, mestizos, negros, mulatos y otro”, sin señalar la lengua que hablaban los indios, pero es probable que la lengua tarasca se mantuviera como la principal.

30. Después de la de Gilberti se compusieron otras gramáticas que señala José Bravo Ugarte, “Nota Preliminar” en *Diccionario de la lengua Tarasca o de Michoacán*, por el R. P. Fr. Maturino Gilberti, México, reimpreso con la dirección y el cuidado de Ernesto Ramos Meza, nota preliminar de José Bravo Ugarte, Colección Siglo XVI, 1962. En la página II dice: “En la época virreinal, por los franciscanos Juan Bautista Bravo de Lagunas y Ángel Serra; por los agustinos Diego de Basalenque, Juan de Medina Plaza, Felipe de Figueroa, Diego Rodríguez y Miguel Gómez; y por el jesuita Tomás Chacón. Y en el siglo XIX. Por el carmelita Manuel de S. Juan Crisóstomo Nájera y por Raúl de la Grasserie y Nicolás León. A ellas pueden añadirse el estudio del idioma tarasco hecho por D. Francisco Pimentel en su ‘Cuadro Descriptivo y Comparativo de las Lenguas Indígenas de México’ (1862), el ‘Silabario Tarasco’ (1886) del Dr. León y la ‘Cartilla Tarasco-Español’ (1944) de Maxwell Lathrop. De las gramáticas propiamente tales, sólo se han impreso, además de la de Gilberti, cuatro: 1574 Lagunas: *Arte y Dictionario*. Reimpreso por el Dr. León en Morelia, 1890. 1714 Basalenque: *Arte*. Reimpreso por el Dr. Peñafiel en México, 1886. 1870 Nájera: *Gramática*. Reimpresa en México por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1872) y por J. Fernández de Córdova (1944). 1895 Grasserie-León: *Languaje Tarasque. Grammaire, Textes*”. A los anteriores estudios habría que agregar los de Paul de Wolf, *Curso* 1991; De Cristina Monzón, *Introducción*, 2004; Otros más de María Guadalupe Hernández Dimas y de E. Fernando Nava L., 2000; De Mauricio Swadesh, *Elementos*, 1969; Eréndira Nansen Díaz, *Elemento*, 1985; Claudine Chamoreau, *Purépecha*, 2003; De la misma autora: *Hablemos purépecha*, 2009.

31. MG, *Arte*, edición de J. Benedict Warren, p. 4, el autor dedica el *Arte* al obispo Vasco de Quiroga y en la epístola dedicatoria expone las razones que tuvo para preparar la obra.

Laguna, La Sierra, La Cañada de los Once pueblos y La Ciénega de Zacapu. La diversidad se puede constatar a partir de la forma como se habla la lengua en esos lugares.

Con la mancuerna *Arte y Vocabulario* se fortalecía sólidamente la lengua de Michoacán que, por otra parte, posibilitaba su enriquecimiento con las aportaciones de los usuarios radicados en las distintas *irétecha* (pueblos) anteriormente gobernados por los señores de Michoacán. La utilidad de estas obras se manifestaría a la hora de aprender y practicar la lengua correctamente, con arte, como lo pretendía su autor. El perfeccionamiento requería, naturalmente, el previo aprendizaje de la lectura y escritura, que sin duda Gilberti intentó con la primera *Cartilla para los niños*, que debió divulgarse junto con el *Thesoro Spiritval en lengva de Mechuacan* publicado en 1558.<sup>32</sup> Es probable que la *Cartilla* coexistiera con el *Arte* y el *Vocabulario* desde 1558; sin embargo, es hasta diecisiete años después de haberse publicado el *Arte* cuando se publica nuevamente, incorporada al *Tesoro Spiritval de pobres en lengua de Michuacan*, en el año de 1575. El autor confirma su utilización desde antes de esa fecha advierte que ha hecho las correcciones debidas. Dice, en efecto: “Pónese al principio de la pequeña Doctrina Cartilla emendada y corregida de los yerros que en las primeras impresiones tenía”.<sup>33</sup> No se sabe cuáles fueron los resultados de su aplicación.

Como fruto del esfuerzo de escribir en la lengua de Michoacán, a las obras lingüísticas siguieron las doctrinales, entre las que destaca el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, donde se espera encontrar el paradigma literario que pretendió llevar a todos los usuarios de esa lengua en su tiempo.

#### *Enlace de conocimientos*

El fraile practicaba varias lenguas europeas, abónesele en primer término, la materna o la de su lugar de origen y luego la de Castilla. A éstas hay que agregar la lengua latina que, por razón de su estado sacerdotal, debía conocerla por ser la utilizada en la Iglesia romana. Su conocimiento en este campo lo demuestra su Gramática latina compuesta estando ya en Nueva España. Como hipótesis se puede sugerir que también tendría conocimiento, en algún grado, de las lenguas griega y hebrea, adquirido con anterioridad a su arribo al Nuevo Mundo. Acrecentó su inventario estando en las tierras de la Nueva España, pues según declaraciones propias, logró aprender siete lenguas nativas y, de entre ellas, consiguió dominar la lengua a la que denominó “lengua de Mechoacan o Michuacan”.

El conocimiento de las lenguas en cuanto tal, por mera erudición, no tendría más provecho que la complacencia, pero Gilberti perseguía un fin concreto, la evangelización y la conversión de los indios a la fe católica en la propia lengua, era su proyecto y su utopía. Desde

32. En el capítulo segundo expuse las probables razones que tuvo Gilberti para seguir el orden de publicación de sus obras, inspirándose posiblemente en el proyecto pedagógico que proponía Gutierre González Doncel en su tiempo.

33. José Bravo Ugarte, “Nota Preliminar” en Gilberti, 1962: II.

esta perspectiva, la lengua de Michoacán era obviamente la herramienta imprescindible para la transmisión de la doctrina cristiana. No podía excluir tampoco el uso de ciertos vocablos tomados de las lenguas latina y castellana para llevar a cabo su cometido, aunque acudiera a ellas sólo de cuando en cuando. Se serviría de la primera para citar textos bíblicos y patrísticos y, finalmente, para transmitir también los conceptos teológicos y filosóficos acuñados en ella, que por alguna razón consideró inconveniente traducirlos a los vocablos de la lengua nativa.

La lengua de Michoacán considerada desde la perspectiva lingüística no tiene una lengua hermana a la vista –si es que existe alguna– con la que pueda compararse, adecuarse o contrastarse.<sup>34</sup> Gilberti se dio cuenta de la particularidad de esta lengua y no dudó en reconocerla y calificarla como lengua hermosa.<sup>35</sup> Sin embargo, la doctrina que pretendía enseñar estaba documentada en las lenguas europeas, muy distantes y diferentes de la nativa. La Biblia, por ejemplo, de la que tomaría las bases fundamentales para sus obras religiosas, en ese momento estaba disponible en hebreo, arameo, griego y latín.<sup>36</sup> Probablemente de la Vulgata Latina hizo las versiones parciales de ciertos pasajes a la lengua de Michoacán. En la empresa de la traducción se requería necesariamente un buen tiempo para poder hacer los enlaces entre la lengua nativa y la castellana y, en proporción menor, con alguna de las mencionadas también. Era, pues, indispensable el conocimiento de la lengua nativa para asegurar una interpretación y la adaptación adecuada de la doctrina católica a la cultura de los pobladores de Michoacán.

### *Transliteración*

Con el alfabeto latino, Gilberti escribió los textos doctrinales con los que al mismo tiempo dio firmeza también a la lengua p'urhépecha. Como instrumento novedoso, el alfabeto se

34. Mauricio Swadesh, *Elementos*, 1969, p. 25. “El tarasco o poré, lengua de uno de los más importantes imperios prehispánicos de México y todavía usada por unas 50,000 personas en el estado de Michoacán, es una entidad lingüística aislada, en el sentido de que no tiene parientes cercanos. En los últimos años ha surgido la posibilidad de que tenga parentesco remoto con varias lenguas y familias lingüísticas; de ellas las más cercanas pueden ser el zuñi al norte, el quechua al sur, y, dentro de México, las familias maya, mixe y totonaca. Se estima que quedó rota la unidad con estas lenguas desde hace unos cuatro a cinco mil años”.
35. MG, *Arte*, p. 13. En la parte introductoria destaca la necesidad de conocer la lengua a conciencia y dice al respecto: “y porque me parece que si basta agora a los Nauatlatos no han salido con la lengua en tanta perfección como seria menester y que lo han alcanzado della ha sido con muy gran afan, todo ha sido por falta de no auer arte”. En la misma obra dice también: “Aviso Primero. Muy gran peligro seria decir que esta lengua se puede escreuir y pronunciar como quiera, y que poco mas o menos se entiende quales quiera letras”, p. 13.
36. *Sagrada Biblia*, 1956, p. X. En la parte introductoria se da una referencia sobre la obra de San Jerónimo en estos términos: “Antes de fines del siglo iv existían en la Iglesia occidental traducciones latinas de la Sagrada Escritura, hechas por personas particulares, pero no había ninguna reconocida oficialmente por la autoridad eclesiástica. El año 382 recibió San Jerónimo del Papa San Dámaso el encargo de confrontar los cuatro Evangelios con el texto griego: en los años 382-385 revisó y corrigió todo el Nuevo Testamento, y lo mismo hizo con el Salterio, que fue admitido en la liturgia romana (Salterio romano). Por los años 386 y siguientes, habiendo encontrado en Cesarea el original de la edición exaplar de Orígenes, revisó y corrigió conforme a ella el Antiguo Testamento... No se contentó San Jerónimo con estos trabajos, y estimulado por sus amigos, concibió el propósito de hacer una nueva traducción latina, conforme al texto hebreo del Antiguo Testamento. Retiróse, pues a Belén, y en el año 389 comenzaba, entre grandes dificultades, su inmortal obra, que terminó quince años más tarde”.

presentó como otra vía diferente de la tradición oral que se venía practicando y al lado de ésta se colocó como otra opción de registro y de transmisión de la lengua nativa. Los textos alfabéticos que el autor produjera y publicara quedarían firmes, pues su contenido no podría alterarse aunque hubiera intentos de modificación por parte de los lectores o de quienes se sirvieran de ellos para adoctrinar a los nativos. En este aspecto, la escritura como forma de transmisión trajo ventaja frente a la tradición oral, porque no es posible asegurar la fidelidad de un texto por vía de la transmisión de viva voz. Es sabido que de una transmisión a otra el narrador puede agregar, quitar o modificar el texto, no así sobre un texto escrito que permanece inalterable aunque lo lea un sinnúmero de veces. A lo largo de los años, los lectores encontrarán el mismo texto y lo leerán tal como si escucharan la voz del propio autor a pesar de estar muerto.

El uso del alfabeto para el registro de los fonemas propios de la lengua p'urhépecha no fue problema insalvable para nuestro autor. A su modo resolvió las dificultades en su *Arte de la lengua de Michuacan*.<sup>37</sup> En él señala como advertencia primera: “Muy gran peligro seria decir que esta lengua se puede escreuir y pronunciar como qualquiera, y que poco mas o menos se entiende con quales quiera letras, y paraque este error parezca mas ala clara notar se han las reglas siguientes”.<sup>38</sup>

A propósito de la ortografía señala que:

La orthographia y recta pronunciacion, siempre ha sido, y es muy necessaria en qualquier lengua. La qual segun dize Sant Hieronymo En vna epístola, en tanto excede alaque no esta asi pronunciada ni orthographiada con deuidas letras, como difiere el hombre biuo, al pintado o muerto, por tanto como ya tengo dicho en los auisos, después del prologo: no se acertaria en decir que esta lengua se puede bien pronunciar o escreuir con qualesquieras letras, que poco mas o menos es intelligible y que en escreuir esta lengua con tantas aspiraciones, y con letras no acostumbradas, es muy gran estoruo para deprender la lengua, todas estas y semejantes razones carescen de experiencia en la orthographia dela lengua según alcançan los que bien la entienden, lo que muy facilmente se podra veer en las reglas siguientes.<sup>39</sup>

Aunque no señala de forma expresa un determinado número de fonemas y sus símbolos en el *Arte*; sin embargo, en la *Cartilla para niños* que forma parte del *Thesoro spiritual de pobres en lengua de Michoacan*, publicada en 1575, pone las letras del alfabeto que son:

37. MG, *Arte*, p. 15 “En esta lengua ay muchos vocablos cuya pronunciaci3n es muy mas rezia, que las comunes en el romance castellano...”.

38. MG, *Arte*, p. 13. En la transcripci3n de los textos del *Arte* respeté la composici3n de las palabras y la ortografía que usó su autor.

39. MG, *Arte*, pp. 211-212.

**A** b c d d  
 e f g h i k l m n  
 o p q r r s t v  
 u x y z z ð z 9.

a, b, c, d, e, f, g, h, i, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t u, v, x, y, z

La *d* y la *r* tienen doble representación en el estilo gótico. Después de la *z* siguen cuatro signos que expresan: *et*, *con*, *rum*, *us*, respectivamente. *Et* es una palabra latina que significa *y*, mientras que *con* se usa como prefijo de palabras, por ejemplo: “*conseruación de los yndios*”;<sup>40</sup> las dos últimas, *rum* y *us*, funcionan como sufijos en las palabras latinas; tenemos de *rum*,<sup>41</sup> por ejemplo, *peccatorum* y de *us*, *introitibus*, *gradualibus*.<sup>42</sup> La combinación de unas letras con otras sirve para obtener fonemas que son propios de la lengua nativa.

En los textos del *Dialogo*, además de las letras anteriores, el autor usa también: *ç*, *ch*, *j*. Ya en conjunto, los signos son: a, b, c, ç, ch, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t u, v, x, y, z. Cinco representan vocales: a, e, i, o, u. Las palabras del léxico del *Dialogo* inician con cada una de ellas, de la A hasta la z. Sin embargo, no todas son de origen p'urhépecha, como las que inician con las letras: B, D, F, G, J, K, L, R y Z, que son palabras latinas y castellanas, y griegas en el caso de *κ* y *χ*, como, *kirie* y *Χριστός* (Xristós), ésta va abreviada: *Χρο*. Encontré un solo vocablo p'urhépecha que inicia con *z*, *zimandarequa*, pero esta misma palabra, otras veces se escribe: *tzimandarequa*. La variante podría explicarse como error del editor, o bien, como expresión propia de algún pueblo o región de Michoacán que nuestro autor tomó en consideración para registrarla.

En la época cuando escribía, Gilberti aún no se fijaba del todo ni la fonética ni la ortografía del idioma castellano,<sup>43</sup> lo que repercutía indudablemente en la fijación del alfabeto en la lengua de Michoacán.

40. Joaquín García Icazbalceta, 1954, en la portada de la obra *PHILIPPVS HISPANIARVM ET INDIANVM REX*, publicado en 1563, aparece ese signo en la palabra: *conseruación*, p. 187.

41. Icazbalceta, León, Medina, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, con suplemento de: Wagner, Cossío, etc., México, Librería Navarro y Ediciones Fuente Cultural, 1947. En la página 41 hay un texto en el que aparece el signo en la palabra: *peccatorum* que corresponde al folio 54 de la obra: *Manuale Sacramentorum*... El título completo viene en Joaquín García Icazbalceta, 1954, pp. 218 y 219, *Manuale Sacramentorum secundum vsum almae Ecclesiae Mexicanae, nouissime impraesum, cum decretis sancti concilij Tridentini & Bullis a summis Pontificibus istis neophitis concessis, quae omnia in Indice reperies*. Editado por Pedro Ocharte en 1568.

42. Joaquín García Icazbalceta, 1954. En la portada de la obra *Missale romanum ordinarium*, del año de 1561, aparece el signo en las palabras: *introitibus*, *gradualibus*, *missalibus* ac *tenus*, p. 184.

43. Dice José Bravo Ugarte, en Gilberti, 1962: IV-V. “A esa fonética que se modificaba pertenecen el sonido de la *h*, que se aspiraba: los de la *c* y *z*, que eran respectivamente cuasi *ts* y *ds*: y los de la *x*, *j* (i consonante) y *g* (ante *e* é *i*), que eran fricativas prepalatales,

Al registrar Gilberti los vocablos de la lengua nativa en su *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, excluye aquellos que proceden de las lenguas europeas y se concreta a introducir los que pertenecen a la lengua originaria y los ordena siguiendo la secuencia de las letras del alfabeto:<sup>44</sup>

A	P: p, ph
C: ca, ch, ça, ce, ci, ço, çu, co, cu	Q: q, qh, que, qui
E	S
H	T: ta, tha, te, the, ti, thi, to, tho, tu, thu, tz, ts, ths
I [Y vocal]	V [U]
M	X
N	
O	

Respecto de los fonemas extraños para los europeos, Gilberti usa dígrafos e insiste en que debe cuidarse la recta pronunciación para que sea inteligible el mensaje doctrinal a los oyentes y puedan convertirse a la fe católica.<sup>45</sup>

Es presumible que el fraile, antes de escribir las reglas gramaticales ya dominara la lengua de Michoacán y con los conocimientos que tenía de ciertas lenguas europeas y de algunas indígenas, pudo armar su estructura en el *Arte* con una visión personal y subjetiva, desde luego, pero también objetiva. No se sabe hasta el momento –porque no se ha explorado– qué tan fiel fue a la normatividad que estableció en el *Arte* cuando redactó sus escritos. De lo que no hay duda es de que Gilberti fue gramático y escritor, ¿acaso también es posible decir que fue poeta?

## EL *DIALOGO* Y SUS TEXTOS

Es mi objetivo en esta sección analizar los textos que integran el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, con el propósito de acercarme al conocimiento de su universo expresivo y, en lo posible, señalar las particularidades que encierra. De su lectura saltan sin mayor problema varios grupos textuales entre los que destacan los que enunció a continuación:

- El texto doctrinal. Se compone por un enunciado inicial seguido de explicaciones sobre dogmas o cuestiones teológicas. El más abundante por cierto.

---

sorda la *x* y parecida a la *ch* francesa, y sonoras las *j* y *g* (ésta, ante *e é i*) y parecidas a la *j* francesa. Y a la indecisión ortográfica corresponde el uso intercambiable de *b*, *u* y *v* con sonido, ya de *b*, ya de *u*; el uso casi arbitrario de *y* ó *i* cuando tienen sonido vocálico; la mutabilidad de la *c* en *q* delante de *ua*; y la supresión de la *h* muda”.

44. José Bravo Ugarte, “Nota preliminar” en *op. cit.*, p. v; Maturino Gilberti, *Vocabulario* (1997), la *y* se usa como la *i* vocal, y las palabras que inician con *v* con sonido de *u* se distinguen, siguiendo el texto original.

45. MG, “Prólogo” en *Arte*, pp. 11-12.

- El ejemplo (*exemplum*). Aunque es accesorio del texto doctrinal, adquiere individualidad e independencia cuando se le considera como unidad literaria.
- La similitud o parábola. Tiene paralelismo con el anterior, en cuanto que es accesorio pero a la vez es una entidad independiente.
- El sermón. Pieza didáctica de contenido moral y pastoral.

Los tres primeros textos se insertan en la estructura tripodal de las virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad; el cuarto queda fuera de ella, que Gilberti desarrolla en la última parte de su *Dialogo*.

En cuanto a la estructura y al título que Gilberti le dio al *Dialogo*, no parece ser original. Respecto al título, otros autores de la época también escribieron sus obras con semejante denominación, por ejemplo, fray Pedro de Córdova publicó la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de hystoria*, en 1544;<sup>46</sup> fray Alonso de Molina, la *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana*, en 1546;<sup>47</sup> los dominicos produjeron la *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana* en 1548<sup>48</sup> y en el año de 1550<sup>49</sup> la publicaron otra vez corregida y enmendada. En 1548, los agustinos publicaron: *Doctrina cristiana en Lengua Huasteca*, por Fr. Juan de Guevara, de la orden de S. Agustín.<sup>50</sup> Fray Pedro de Gante publicó la *Doctrina christiana en lengua mexicana*, México, 1553,<sup>51</sup> y en el mismo año Gilberti publicó su *Doctrina cristiana*, que no se conoce. Estas publicaciones antecedieron, aunque no por mucho tiempo, al año de 1559 cuando Gilberti publicó su *Dialogo de Doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Hubo otros catecismos en el siglo XVI que se publicaron con el fin de difundir la doctrina cristiana.

La originalidad de todas formas no está ausente, pero habrá que reconocerla en el trabajo de la selección y la ordenación cuidadosa que el fraile hizo de tales textos y, sobre todo,

46. J. García Icazbalceta, 1954: 68 y ss. Fray Pedro de Córdova, *Doctrina christiana para instrucción e información de los indios: por manera de hystoria*, México, Edición de Juan Cromberger, 1544. Se editó varias veces. Se ubica en los siguientes lugares: Biblioteca Hamsworth, Biblioteca John Carter Brown, Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y en la Biblioteca Universitaria de Texas.

47. J. García Icazbalceta, 1954: 71 y ss. Fray Alonso de Molina, *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*, México, editada por Juan Cromberger, 1546. Se ubica en Hispanic Society of America.

48. J. García Icazbalceta, 1984: 82. *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*: hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo, Mexico, publicada por Juan Pablos, 1548. Se encuentra en las bibliotecas: Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Huntington, Biblioteca Pública de Nueva York y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

49. *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*, México, publicada por Juan Pablos, 1550. Se encuentra en las bibliotecas: British Library, Hispanic Society of America, Biblioteca Universitaria de Texas, y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

50. J. García Icazbalceta, 1954: 85 y 248. *Doctrina cristiana en Lengua Huasteca*, por Fr. Juan de Guevara, de la orden de S. Agustín. J. García Icazbalceta remite a la edición de 1571 para señalar que se imprimió en México, en casa de Pedro Ocharte.

51. J. García Icazbalceta, 1954: 90. Fray Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, México, publicada por Juan Pablos, 1553. Se encuentra en Biblioteca Universitaria de Texas y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.



en la forma de traducirlos en la lengua de Michoacán. El autor advierte en el frontispicio del *Dialogo* que está “Hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina”. Probablemente fueron aquellos ya reconocidos por la tradición católica y aun aquellos que circulaban en la época como novedosos. Los abrevaderos fueron por consiguiente varios, de manera particular la Biblia, luego, la doctrina de los santos padres y sabios, como ya se dijo y, finalmente, la literatura popular expresada en los “ejemplos” (*exempla*).

Los textos doctrinales tienen su fuerza y su fuente en la Biblia y también en las cuestiones teológicas ya dirimidas. Desde esta perspectiva, las ideas centrales no son creación del escritor. Sin embargo, éste las desarrolla con un sello personal y presumimos que en ellas desenvuelve los cánones literarios que los p'urhépecha aplicaban a sus textos orales. De éstos, desafortunadamente existe como testigo singular solamente la *Relación de Michoacán*, para ofrecerla como ejemplo. Es cierto que en ella los textos orales están vertidos al español, pero aun así, es una muestra.

Los textos que Gilberti identifica como “similitudes” y “parábolas” también se originan de la Biblia, pero su traducción a la lengua de Michoacán adquiere visos de originalidad sin perder la fidelidad al texto de origen.

Particular importancia hay que dar a los *exempla* (“ejemplos”), muy abundantes por cierto, pues éstos constituyen el intento de transvase de la literatura europea a la indígena. Los “ejemplos” considerados en conjunto, como unidad independiente, alejados del contexto en el que cada cual es narrado, constituyen lo que se puede catalogar como el *Ejemplario recopilado por Gilberti*. Desde la perspectiva literaria, el ejemplario es una fuente para estudiar la literatura p'urhépecha comparativamente. Es cierto que la narración de los sucesos acaecidos en algún lugar de Europa se traslada a la cultura indígena con el fin específico de inducir al recién converso a practicar el bien y evitar el mal. Pero también es verdad que los ejemplos, tomados como unidades literarias traducidas a la lengua de Michoacán, ofrecen la posibilidad de ser comparados con las narraciones autóctonas, como las que recoge la *Relación de Michoacán*, guardando desde luego las salvedades requeridas. El análisis puede ser sorprendente.

### *Los problemas de traducción*

El conocimiento de la lengua nativa era indispensable para romper la barrera de la incomunicación entre frailes e indios. No sería posible la traducción de los textos doctrinales, morales, o de cualquier otra índole que los religiosos intentaban transmitir a los indios sin el conocimiento de las lenguas de origen y de término. El contacto de las culturas de lenguas diferentes requería, pues, traductores. Entre los pueblos mesoamericanos ya existía una tradición de traducción y los p'urhépecha no eran la excepción, quienes desde antes de la llegada de los europeos ya practicaban la traducción por diversos motivos. Las operaciones de intercambio comercial realizadas entre personas de habla diferente requerían traductores. Por otra parte, las exigencias de comunicación surgidas a raíz de las conquistas militares hacían indispensables

las intervenciones de los traductores para mantener el dominio por largo periodo entre dominadores y sojuzgados de habla diferente.<sup>52</sup> Existen también referencias en los documentos coloniales acerca de los “nauatlato”, cuyo nombre se aplicaba a las personas que ejercían el oficio de traductor entre los hablantes de distintas lenguas indígenas.<sup>53</sup> En Europa tampoco era ajena la práctica de la traducción. En Toledo existía en el siglo XII una escuela de traductores,<sup>54</sup> para profesionales se diría ahora, pero además como oficio, practicaban la traducción, los religiosos en los lugares de habla diferente donde evangelizaban, los traductores auxiliares de los gobernantes para sus relaciones con otros jefes de gobierno y los comerciantes en las transacciones mercantiles.

Episodios que exhiben la dificultad de comunicación entre invasores y vencidos en América se quedan en la memoria de los pueblos. Tal es el fragmento de la pieza teatral en lengua quechua que guarda la memoria de la destrucción del Estado incaico.<sup>55</sup>

Sairi Túpac [Hijo del señor Inca] dice:  
 Hombre rojo que ardes como el fuego  
 y en la quijada llevas densa lana,  
 me resulta imposible  
 comprender tu extraño lenguaje.  
 Yo no sé qué me dices, no lo puedo  
 saber de ningún modo.  
 Antes de que mi solo señor, mi Inca  
 monte en cólera, vete, piérdete.  
 [Pizarro, sólo muerde los labios.]  
 Felipillo [intérprete]  
 Sairi Túpac, inca que manda,  
 este rubio señor te dice:  
 “¿Qué necedades viene

52. *RM*, p. 591, señala que los vencedores mandaban un intérprete: “Y así los tornaba a inviar a sus pueblos y enviaba con los señores un valiente hombre y un intérpete, y llegando al pueblo, juntaban toda la gente y decíanles la liberalidad de que había usado el *cazonçi*, y cómo los había rescibido por hermanos y que tornasen a poblar sus pueblos”.

53. *MG*, *Arte*, p. 12, hace mención de los “nauatlato” como intérpretes que dejaban mucho que desear, por carecer de un “arte”. También Jerónimo de Alcalá, *RM*, hace referencia en varios pasajes sobre los intérpretes, dice por ejemplo: “De aquí fue, desta cibdad aquel intérpetre llamado Xanaqua”, p. 667. El intérprete es denominado *navatlato*, “Nosotros entenderemos en lo que nos manden los españoles y los navatlato”, p. 675. En otros pasajes dice: “Caycedo tenía un intérpetre buena lengua, español”, p. 681; Nuño de Guzmán para recoger el tesoro del *cazonçi* cuenta con un traductor, “Un intérpetre de Guzmán llamado Pilar... mostráronlo primero [el oro y la plata] al nabatlato susodicho”, p. 683.

54. Georges Mounin, *Los problemas*, 1977, pp 25-26. Este autor dice: “Ciertamente, existían desde hacía mucho tiempo aprendizajes para intérpretes, cursos de intérpretes, cuya historia ha podido esbozar a grandes rasgos Cary, desde la Escuela de Traductores de Toledo (siglo XII) y el reclutamiento de truchimanos franceses ante la Sublime Puerta, hasta los cursos de la Escuela de Lenguas Orientales”.

55. Miguel León Portilla, *El Reverso*, 1984, pp. 171-172.

a decirme, pobre salvaje?  
 me es imposible comprender  
 tu oscuro idioma  
 pero yo te pregunto  
 dónde se halla tu señor Inca.  
 Yo vengo en busca de él  
 y me propongo conducirlo;  
 si no, obtendré siquiera su cabeza  
 o bien su insignia real, para que vea  
 el poderoso señor, rey de España.”  
 Eso te dice este guerrero,  
 Sairi Túpac, inca que manda.

Es un hecho, pues, que los pueblos de lenguas diferentes siempre han requerido traductores para sus relaciones. Y los pensadores se han encargado de justificar el oficio de los traductores, entre ellos, Martín Heidegger que dice: “una traducción viene a ser una tradición allí donde el hablar de los términos fundamentales pasa, es *tra*-ducido, de una lengua histórica a otra”.<sup>56</sup> Por otra parte, la preocupación por traducir bien es histórica, recuérdese que en el siglo XVI en Europa se está traduciendo, y en Francia, Étienne Dolet expresaba su inquietud por el problema de la traducción y proponía, para traducir correctamente de una lengua a otra, cinco reglas, de las cuales expongo lo principal:

En primer lugar, es preciso que el traductor comprenda perfectamente el sentido y tema del autor que traduce, pues por esta comprensión nunca será oscuro en su traducción [...] Al no proceder de este modo, no puede traducir con seguridad y fielmente.

Lo que se requiere en segundo lugar en traducción es que el traductor conozca perfectamente la lengua del autor al que traduce y que sea, igualmente, excelente en la lengua a la que traduce. De esta forma no violará ni disminuirá la grandiosidad de ninguna de las dos lenguas.

La tercera regla es que, al traducir, no hay que someterse al texto hasta el extremo de traducir palabra por palabra. Y si alguien lo hace, es por pobreza y falta de ingenio, porque si tiene las cualidades mencionadas anteriormente –que debe poseer imprescindiblemente un buen traductor–, se fijará en las frases sin tener en cuenta el orden de las palabras y procurará expresar la intención del autor, atendiendo cuidadosamente la propiedad de ambas lenguas.

La cuarta regla que quiero dar en este lugar debe observarse más en lenguas que no han alcanzado la categoría de artísticas que en otras. Denomino lenguas que no han alcanzado aún la categoría real de artísticas y reguladas a algunas como la francesa, la italiana, la española, la de Alemania, la de Inglaterra y otras vulgares. Al traducir, pues, algún libro latino a una de éstas –en concreto a la

56. Martin Heidegger, *Le principe*, 1999, p. 222. Cap. 13. “L’être, le fond et le jeu”.

francesa— procura no emplear palabras demasiado próximas al latín y poco usadas en el pasado. Conténtate, sin embargo, con lo común, sin innovar neciamente nuevos términos por capricho censurable.

Vayamos ahora a la quinta regla que debe observar un buen traductor, que es de tan gran importancia, que sin ella toda composición resulta pesada y poco agradable. Pero, ¿qué contiene? Solo una cosa: la observación de la armonía del discurso, es decir, un enlace, una unión de las palabras con tal consonancia que no sólo sea placentera al alma, sino que también los oídos se sientan completamente fascinados y no se irriten jamás por tal armonía de lenguaje... Conclusión a este respecto: un autor no es nada sin un buen cuidado de la armonía; pero, si lo tiene, no puede renunciar a destacar en elocuencia, si a la vez cuida la expresión, es profundo en las frases y sutil en los argumentos. Estos son los requisitos de un orador perfecto y realmente colmado de toda gloria de elocuencia.<sup>57</sup>

Aunque Gilberti y Étienne Dolet son hombres del mismo siglo y de la misma nacionalidad francesa, ambos preocupados por traducir de buen modo, es de suponer; sin embargo, que cada cual enfrentaba semejantes dificultades sin que existiera relación alguna entre ellos. De Gilberti no se tiene evidencia documental expresa que revele su preparación en Europa como traductor. Tampoco se sabe de lo ocurrido en la Nueva España, en este aspecto. Las referencias que existen del fraile estando en tierras americanas las proporciona él mismo y de manera indirecta, cuando dice que conoce varias lenguas indígenas. Es presumible que el conocimiento de los textos religiosos en latín o en español, le sirviera de modelo para la elaboración de sus obras en la lengua de Mechuacan. En este contexto, lo más probable es que fuese un traductor práctico, forjado día a día, golpe a golpe, en el terreno de los hechos, como lo fueron sus contemporáneos en otras lenguas y en otras culturas indígenas. En algún momento Gilberti acepta sus limitaciones.

El autor franciscano reconoce que encuentra dificultad para traducir ciertos textos, tal es el caso de un pasaje de la Epístola a los hebreos de San Pablo que deja sin traducir, justificándose con la expresión latina *propter difficultatem*. De alguna forma, esta expresión revela la preocupación, como en Dolet, por el cuidado de no inventar. Sin embargo, no se libró de conflictos al enfrentarse con otros clérigos, como se verá en el capítulo siguiente al exponer el enfrentamiento con el primer obispo de Michoacán.

Los problemas de traducción que envolvieron a Gilberti, a raíz de la publicación del *Dialogo*, sacaron a relucir la tarea nada fácil que tuvieron que realizar los evangelizadores llegados del Viejo Continente dedicados a transmitir la doctrina cristiana entre los indígenas del Nuevo Mundo. Los enemigos del fraile hacían valer como causa principal para impedir la venta y circulación del *Dialogo*, la presunta mala traducción de algunos pasajes doctrinales. Cierto o no, la impugnación de la traducción llevó al fraile más allá del aspecto meramente religioso, cuyo resultado se expondrá en el cuarto capítulo.

57. Rodrigo López Carrillo, Esperanza Martínez Denegra, Pedro San Ginés Aguilar, *Étienne*, 1998, pp. 33-36.

En el trabajo de la traducción, el fraile revela su preocupación por ser fiel al original de ciertos textos, pues su actitud es la de no transformarlos. Tal cuidado se muestra en las fórmulas del Credo y del Padre Nuestro, que las preserva en latín. Sin embargo, no se reserva la traducción frente al original, y tampoco permite lagunas doctrinales que impidan abundar en el conocimiento de la fe a los indígenas, porque al lado del original vierte el texto en *yxu anapu hymbo*, es decir, en la lengua del lugar, o bien, como dice el propio Gilberti, en “indio”. Ambos textos aparecen de esta manera:

## El credo en latín

*Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli/ et terrae.*

*Et in Iesum Christum filium eius vni/cum dominum nostrum.*

*Qui conceptus est de spi/ritu sancto, natus ex maria virgine.*

*Passus sub pontio/ pylato, crucifixus, mortuus, et sepultus.*

*Descen/dit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.*

*As/cendit ad celos, sedet ad dexteram Dei patris omni/ potentis.*

*Inde venturus est iudicare viuos et mor/tuos.*

*Credo in spiritum sanctum, sanctam Eccle/siam catholicam.*

*Sanctorum communionem.*

*Remi/ssionem peccatorum.*

*Carnis resurrectionem.*

*Vi/tam aeternam.*

*Amen.*<sup>58</sup>

## El credo en indio

Hacahcuhaca dios tatan, hindequi yamento/ cezeca, paraquareri, vri auanda, ca echeri/ Ca vuahpan Jesu Christon, yndequih/tsini mahco achaechecha.

Ca ynde thzi/ringuequarenopihti, spiritu sancto vqua him/ bo, cahtu peuaqueti: sancta Maria ma/ netiro vehenan xarangarinoni.

Vecatzen/ chamati poncio Pylato huramuqua him/ bo, cahtu pahchaparataquepihti cruzi/ro/ ca hima variparacuti, hizquenspihtihtu./ Quetzepihti varichao hauanguetiro, ca/ ma hurianequaro tzitaquarensti, variriechan ha/ rarehuahenstan.

Quenchequarensti hyni auan/ daro, ca vaxatayansti qhuanicuquaran, di/ os tataemban: hyndequi yamento cez./

Menthu hoyonguauati, vtacuhuayocan tzi/ pechan, ca variriechan.

Hacahcuhaca yn/den *spiritum sancton*, cahtu ynde *sanctam yglesiam catho/ licam*: yndeeti *sanctam yglesia*: yamento hacahcu/ cha christianoecha.

*Sanctorum communiol nem.*/ Ys arasirahati, hacahcuhaca sanc/toecha eueri ambaquequa hymbo caran/ garihperamaqua: ca ysquihtu thauacu/rita vehpouatsperaquenstasirahaca, cah/ tuni hacahcuhaqui, ysqui cuiripehtsica/ ta tziqeponguauaca. Cahtuni hacahcu/ haqui, ynden tzipequa: nomen catsirama/ qua nirahmapaqua.

Yseuengua.<sup>59</sup>

58. *Dialogo*, fol. 6v 1, 3-14.

59. *Dialogo*, fol. 6v 1, 15-43.

Al comparar ambos textos, la traducción del latín al “indio” es fiel e íntegra. Aunque cabe señalar que el traductor en algún momento se permite ciertas licencias al introducir explicaciones, a manera de glosas, para abrir la comprensión de los conceptos latinos. El nativo inmerso en una cultura y una religión propias, difícilmente entendería los vocablos latinos sin una explicación complementaria, por ello, su inclusión resulta justificada. Tal es el caso de las expresiones: *sanctam ecclesiam catholicam* y *sanctorum communionem* que encierran conceptos completamente ajenos a la cultura indígena. Y dice al respecto: “yndeeti *sanctam yglesia*: yamento hacahcucha christianoecha”. Es decir, la Santa Iglesia es el conjunto de todos los creyentes cristianos. Asimismo, explica: “*Sanctorum communionem*. Ys arasirahati, hacahcuhaca sanctoecha eueri ambaquequa hymbo carangarihperamaqua”. La comunión de los santos quiere decir, creo en la participación de la bondad de los santos.

De igual manera, las expresiones que se refieren a Cristo con la denominación general: “el hijo del hombre”, Gilberti la concretiza al traducirla por “hijo de santa María”, o bien, “hijo de la Virgen María”. Como ejemplos tenemos:

<p><i>Et potestatem de/dit ei iudicium facere, quia filius hominis est &lt;Ioh.5:[27]&gt;.</i><sup>60</sup></p>	<p>Yseti, Dios tataemba ynscuti vuahpan cezequa vtatspetarahpen, himboqui. <i>Santa Maria vuahpaesca.</i><sup>61</sup></p>	<p><i>Filius hominis est</i> [Es el hijo del hombre] se traduce por: <i>Santa Maria vuahpaesca</i> [Es el hijo de Santa María] <i>filius hominis</i> [el hijo del hombre]</p>
<p><i>Amen dico vobis, quod vos qui reliquistis omnia et secuti estis me: in regene/ratione cum sederit filius hominis in se/de magestatis sue, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel &lt;Math.16 [19:28]&gt;.</i><sup>62</sup></p>	<p>Yseti, Thsirinxsini xariha/ ca, tuhchaquihtsi vtaca am hurahcuqua/repon, cahtsini xas ahchumo, himahcan/gui yan tzingaponguauaca, himahcan/ gui <i>virgen vuahpa</i> vaxacauaca: hyhche/uiremba teparamaqua vaxantsinqua hym/bo, tuhchahtsihtu hauaca vaxacani, tem/ben tziman vaxantsiqua himbo, vtacuh/uaparin temben tziman Israel siruquaem/ baechan<sup>63</sup></p>	<p><i>virgen vuahpa</i> [hijo de la virgen]</p>

En otras expresiones, como en el caso de *fides catholica*, la fe católica, la traduce por *sancta hacáhcuqua*, la santa fe.<sup>64</sup> Estos ejemplos demuestran, sin duda, la preocupación de Gilberti por traducir bien, ya que conocía la trascendencia de los efectos originados por problemas de

60. *Dialogo*, fol. 17r, 1, 32-34.

61. *Dialogo*, fol. 17r, 1, 34-36.

62. *Dialogo*, fol. 17r, 2, 80-85.

63. *Dialogo*, fol. 17r, 2, 85-93.

64. *Dialogo*, fol. 18r, 1, 34-37.

traducción mal resueltos que, tarde o temprano, afectarían la verdad de las cosas. Una buena traducción, por otra parte, debe en lo posible acercarse al arte de la buena expresión, como lo proponía Dolet.

### *Los antecedentes de Gilberti en el bien hablar*

Gilberti era heredero de la cultura medieval cristiana y de la renacentista, como lo eran sus correligionarios, utópicos sin lugar a dudas, que vieron la posibilidad de realizar sus sueños en las tierras del Nuevo Mundo. Pero en el terreno lingüístico, siendo gramático, latinista y hablante p'urhépecha, no se conoce –por carecer de estudios actualmente– hasta qué punto influyeron los hilos de las otras lenguas para entretejerlos, como herramientas literarias y, con ellos, construir sus textos, en el caso particular, los del *Dialogo*. Éste es el reto al que me enfrento, nada fácil por cierto. Sin embargo, considero razonable partir del supuesto de que Gilberti se movió más dentro del ámbito propio de la lengua de Michoacán, que de las otras. El entusiasmo de ninguna manera implica que Gilberti se despojara de su acervo cultural europeo.

## LOS RECURSOS DE LA LENGUA Y EL *DIALOGO*

### *Análisis de los textos*

La obra en cuestión es muy generosa con la variedad de sus textos cuyo análisis se puede conducir por diversas vertientes, ya sea hacia la forma de expresión, ya por el rumbo de su contenido, o bien, atendiendo al mensaje que transmite. Es mi interés examinar algunos textos, por el momento, nada más en cuanto a la forma que presentan, dejando al margen el contenido, el mensaje y otros aspectos igualmente importantes, que los propios textos pueden sugerir. Para mi propósito abordaré, sucesivamente, los elementos gramaticales sintácticos y, luego, las figuras que tradicionalmente se reconocen como “retóricas”, de las que el escritor echa mano para construir sus textos, pues con ellas explica y ahonda en los contenidos de la doctrina católica vertida en el *Dialogo*.

### Elementos gramaticales

#### *La palabra p'urhépecha*

Dado que la palabra, oral o escrita, es el instrumento del lenguaje, es necesario hablar de ella –aunque ya se adelantó parcialmente sobre el tema en el capítulo segundo al exponer el significado de la voz *vandaqua* (*wandaqua*)–. Ahora se presentan las siguientes definiciones: “Sonido o conjunto de sonidos articulados que expresan una idea. Representación gráfica

de estos sonidos. Facultad de hablar”.<sup>65</sup> “Llámase palabra, voz, vocablo, dicción o término la sílaba o conjunto de sílabas que tiene existencia independiente para expresar una idea”.<sup>66</sup>

La palabra también se puede considerar más allá de la definición en otros aspectos y, en el caso particular de la lengua p’urhépecha, voy a examinarla en dos rubros, en términos generales, que son:

1. *En cuanto a su origen*. Las palabras se agrupan en primitivas, derivadas, simples, compuestas y reduplicadas.

*Primitiva*, es la que no procede de otra del mismo idioma; por ejemplo, *Paré*, nopal, tuna.

*Derivada*, la que procede de otra primitiva; por ejemplo, *Paréeri* (deriva de *paré*), del nopal, de la tuna.

*Simple*, es la que consta de una sola palabra; por ejemplo, *K’ameri*, amargo. *Ak’umba*, apio.

*Compuesta*, la que consta de una simple y de otro elemento, o bien de dos simples; por ejemplo, *K’amék’ameri*, (*k’amé* + *k’amé*) amargozón, muy amargo. *Ak’umbxakuá* (*ak’umba* + *xakuá*), vegetal o verdura de apio comestible.

*Reduplicada*, es aquella que consta de una radical reduplicada. La reduplicación de una radical, según Agustín Jacinto es: “un subtipo de la aumentación, en el que la raíz (monosilábica o polisilábica) de una palabra se repite y la nueva unidad así formada viene a ser la base para la formación de otra palabra”.<sup>67</sup> Las funciones de la reduplicación son diversas:<sup>68</sup>

a) Enfático; por ejemplo, *Herá herá. Mirá mirá.*

b) Superlativo; por ejemplo, *Thzacá thzacás*. Cosa muy blanca.

c) Diminutivo; por ejemplo, *Turíh turihcás*. Cosa negrecilla.

d) Indica multiplicidad; por ejemplo, *Axan axanas*. Árbol de muchas ramas.

e) Representación de sonidos del mundo exterior; por ejemplo, *Thsin thsin áscani*.

Reteñir como campana.

f) Onomatopeya; por ejemplo, *Cacá cacá arnai tzícata*. Cacarear la gallina. *Ci ciméni*.

Cecear.

g) Descriptor de forma; por ejemplo, *Virí uirís*. Cosa redonda, círculo, esférico.

h) Descriptor de modo. *Thzé thzémuni*. Hablar dudosamente.

i) Descriptor de apariencia física; por ejemplo, *Tepán tepás*. Persona gorda, cosa gruesa.

j) Descriptor de carácter. *Pichó pichóhcuhpeni*. Criar a alguno en buenas costumbres.

k) Descriptor de estados de ánimo; por ejemplo, *Curú curús*, furioso de enojo.

j) Descriptor de conjuntos caracterizados. *Queré queréndo*, lugar peñascoso.

65. Real Academia Española, *Diccionario*, 1992, p. 1503.

66. Colección G. M. Bruño, *Lecciones*, 1957, p. 19.

67. Agustín Jacinto Zavala, “Algunas funciones”, 2012, p. 396.

68. Agustín Jacinto Zavala, 2012: 403-418.



2. *En cuanto a su formación* son monolíteras y complejas.

*Monolítera* es aquella que se expresa con una sola letra,<sup>69</sup> por ejemplo, *a*, (come); *e*, (¿qué cosa?); *i* (recibe, toma); *y* (esto); *u* (has algo).

*Compleja* es la que se forma con más de dos elementos hasta un número indeterminado,<sup>70</sup> por ejemplo, *Thazahtsitahenasirahacatsintsini*,<sup>71</sup> construir (asentar, edificar) encima de algo con firmeza nos ha mandado alguien, o también, el que edifica sobre un muro de cierto material.

*Thazahtsitahenahacatsintinpiquaren*<sup>72</sup> tiene significado similar a la anterior.

Es importante no confundirla con la palabra *yuxtapuesta* que se compone de dos o más palabras; por ejemplo, *Jurhiétinchátiru*, de *jurhiet* e *inchátiru*, a la hora del ocaso; *ak'umboxakuá* de *ak'umba* y *xakuá*, verdura o vegetal de apio.

Características de la palabra monolítera.

- Con una letra se expresa una idea.
- No hay muchas.
- Da origen a otras palabras.

Por lo que respecta a la primera característica, que es la principal, Gilberti usa la *y* como vocal *i*, dentro de sus textos, para expresar los conceptos: *esto*, *aquí está*.

Era xanesti vuache, aringuinisca xanih/co, yquire vechahaca yancuranguecan/ y tzinsqua hymbo:<sup>73</sup> *Hurendahperi*. Vuache, y etitero huriatenchaqua/ sancta hacachuqua himbo.<sup>74</sup>

Ve, hijo, eso es, ya te he explicado todo lo que querías conocer, respecto de *esta* resurrección.

*Maestro*. Hijo, *esto* también es provecho de la santa fe.

Pero en el uso cotidiano, los actuales p'urhéhablantes le dan más funciones. Para ellos la *i* puede significar:

- a) Yo te estoy dando esta cosa. (Es una oración).
- b) Esto. (Se trata de un adjetivo demostrativo. Déictico).
- c) ¡Toma!, ¡acepta!, ¡agarra! (Es un verbo en modo imperativo).

69. Maturino Gilberti usa mucho la palabra “y” con el significado de “esto”, en el *Dialogo*.

70. El nombre de “palabra compleja” lo propuso Agustín Jacinto Zavala en la ponencia “La palabra compleja en lengua p'urhépecha”, presentada en las Jornadas Gilbertianas celebradas en El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996; Paul de Wolf, *Seis estudios*, 1989, p. 48, la denomina “palabra verbal”. En cambio, Paul Friedrich, *The Tarascan* 1971, p. 2 y ss, le llama “palabra larga”.

71. Esta palabra está tomada del *Dialogo*, fol. 18r, 12. No está registrada en el *DG*, t. II, tal cual, y no podría estar, por ser una composición del hablante. Las más parecidas son éstas: *Thazazcuhpeni*, *vaxaquatahpeni*, *vaxaquazcuhpeni*. Sentarlos en el suelo, p. 567. *Thazabcuqua cutubcuraquanto*. Muñeca de la mano.

72. *Dialogo*, fol. 18r 1, 17.

73. *Dialogo*, fol. 14v 1, 49; 10r2, 103.

74. *Dialogo*, fol. 18r 1, 24 y fol. 6v 1, 3-14.

También Gilberti emplea la *v* como vocal *u* para expresar el modo imperativo del verbo hacer. En esos casos, el imperativo sirve para ordenar al discípulo que debe cumplir con determinado precepto. En otras ocasiones, la *v* (*u*) sirve para preguntar, como en estos textos:

*Hurenguareri*. Acha, ca hyma andarehua/yatin  
sanctoecha eueri anima am[be] *v*?<sup>75</sup>

*Hurenguareri*. Acha, cayqui andaretahua/  
nonguaca sanctoecha eueri animan hy/ma limbo  
thandarequa, hymaxama men/ nah. *v*?<sup>76</sup>

*Discípulo*. Señor, ¿y que *hizo* [Cristo] cuando se  
acercó a las almas de los santos?

*Discípulo*. Señor, y cuando [Cristo] se acercó a las  
almas de los santos, allá en el cuarto limbo [el de los  
justos,] qué *hizo* entonces?

La *a* tiene también las funciones señaladas anteriormente, sirva de ejemplo el consejo que el maestro da al discípulo cuando le explica los siete pecados capitales, a propósito de la envidia y le dice:

Has *a*/ thireni ypupen hynguni, carehtu has tzi/  
titspeua thirequa.<sup>77</sup>

No comas con el envidioso y tampoco desees la  
comida.

Los p'urhéhablantes de hoy en día utilizan la *a* para expresar, ya un mandato, o bien, una invitación; dependiendo del contexto en el que se pronuncia, puede ser enfático o suave. En español sería, en el primer caso: ¡come!, ¡te ordeno que comas! o bien, a manera de invitación con suave entonación: puedes comer si deseas.

De igual manera, la *e* se emplea para expresar una pregunta: ¿qué cosa?, ¿qué quieres?

Entre la simplicidad de la palabra monolitera y la formación de la compleja, hay mucha diferencia, que ya el nombre lo indica.

Principales características de la palabra compleja:

- 1) Es polisilábica. Ejemplos: *vehpouatsperaquenstasirahaca*,<sup>78</sup> que él los perdonará a ellos (*Veh+po+uats+pe+ra+quen+sta+si+ra+ha+ca*). *Indeeueristi* (*inde+euer+isti*): es de él, le pertenece.
- 2) Consta de varios elementos concatenados. Ejemplos: *Hindequihtsinihapinga* (*hindequi+htsini+hapinga*): el que nos detenta, el que nos sostiene, el que nos tiene en cargo. La palabra anterior, *Vehpouatsperaquenstasirahaca* (*vehpoua+tspe+ra+quen+sta+sira+haca*).
- 3) Los elementos se pueden aumentar o eliminar. Ejemplos: *iyarumendu* (aumenta de esta forma: *i+yaru+mendu+ru*): toma otra vez, he aquí ésta [persona o cosa] de nueva cuenta. Esta misma palabra se puede disminuir, *iyaru* (queda sin el otro elemento *mendu+ru*).

75. *Dialogo*, fol. 13r 2, 74.

76. *Dialogo*, fol. 13v 1, 49-52.

77. *Dialogo*, fol. 186v 1, 8-10 [sic] 176v.

78. *Dialogo*, fol. 6v 1, 39.

*Vehpouatsperaquenstasirahaca*, se puede disminuir: *vehpoua+tspe+ra+haca*, si se le quita *quenstasira*; *vehpouatsperasirahaca*, si se le quita *quensta*; *vehpouatsperaquenstahaca*, si se le quita, *sira*.

- 4) Tiene la posibilidad de crecer indefinidamente.<sup>79</sup> Es el caso de la anterior y de la siguiente: “Ca tyripetix *thazahtsitahenasirahatitsintsini* sancta hacahcuqua himbo”,<sup>80</sup> *Thazahtsitahenasirahatitsintsini*. Edificar (asentar, construir) encima de algo con firmeza, como nos ha mandado alguien, o también, el que edifica sobre un muro de cierto material. A esta palabra aún se le puede aumentar otro elemento más, *ca*. *Thazahtsitahenasirahacatitsintsini*; o disminuir, como lo hace nuestro autor: “*thazahtsitahenahacaltsintsini* tiripeti, ca tayacata, ca maruua/ti”.<sup>81</sup>

La primera se puede desarticular de esta forma, aunque puede haber mayor fragmentación –sílabas por sílabas– que la que propongo:

*Thazah*: asentar, construir, edificar.

*tsita*: encima de algo, sobre algo,

*hena*: con firmeza,

*sira*: hasta donde es posible,

*hacati*: él, alguien

*tsin*: a nosotros

*tsini*: nos ha ordenado.

Estos dos últimos fragmentos, si se unen, cambian de sentido ya que *tsintsini* como palabra independiente es un verbo que significa: edificar un muro. Éste puede ser de diverso material. En este supuesto, la palabra completa cambiaría de significado y quedaría de la siguiente manera: el que edifica sobre un muro de (oro, plata u otro material).

- 5) Aglutina varias ideas. En el ejemplo anterior las ideas expresan: una persona tiene la obligación de construir con cimientos firmes una casa por mandato de alguien.
- 6) Los elementos primitivos se contraen, si no todos, sí algunos. Es el caso del ejemplo propuesto en el inciso 4.

*Thazáhcani* queda *thazah*

*Tsítani* por *tsita*

*Hénarani* por *hena*

*Siráni* por *sira*

*Títsini* por *titsin*

79. Mauricio Swadesh, 1969, p. 36. Advierte que “Las formas verbales permiten extensas combinaciones de sufijos, y hay veces en que se cuentan seis o más distintos elementos subordinados a una sola raíz. Además, los complejos así formados pueden nominalizarse con un sufijo adecuado. Luego, el nombre puede verbalizarse, y así recibir otros sufijos propios de los verbos. *Si uno intentara hacerlo, podría construir una palabra casi infinita*, pero normalmente hay algún límite práctico a la extensibilidad formativa”. Las cursivas son mías.

80. *Dialogo*, fol. 17v 2, 56-57.

81. *Dialogo*, fol. 17v, 54-56.

- 7) Los elementos contraídos derivan de infinitivos implícitos:  
*Thazani*  
*Thazahcani*  
*Thazahtsitani*  
*Thazahtsitanihenarani*
- 8) La entonación de la palabra debe ser precisa y la cadencia adecuada para que sea agradable. Inicia, asciende, llega al clímax, y luego desciende. Para este efecto tiene *más de un acento*.
- 9) La ubicación dentro del discurso o en el texto escrito debe ser oportuna y adecuada.
- 10) En la lógica de la formación y la transmisión, el autor la presenta como imagen al que escucha y éste la recibe, pero la transforma en una imagen propia y de ella hace la abstracción, finalmente. En el ejemplo del inciso 4, la imagen es la edificación construida sobre un cimiento firme que perdure porque así lo ha ordenado una persona. La abstracción sería: *la solidez da seguridad*.
- 11) Requiere que la persona que la construye tenga amplio entrenamiento del uso del sentido común. Se da por sabido que conoce la lengua: “[...] el hablante tiene siempre la posibilidad de situarse en el momento de la creación del lenguaje: construir una palabra compleja es ante todo un ejercicio de creatividad”.<sup>82</sup>
- 12) El receptor de la palabra activa su intuición para entenderla y asimilarla.<sup>83</sup>
- 13) Con la palabra compleja se puede expresar una metáfora, por ejemplo, *huriatenchaquaesti* (el atardecer), con el significado de *provechoso*.
- 14) La palabra compleja sería por sí misma una bella forma de expresión.<sup>84</sup> *Thazahtsitahenasirahatitsintsini* es un ejemplo y, como ésta, se pueden señalar también las siguientes: *pouachenahsirahatihtsini*, que significa: en este momento nos está perdonando, y *thantziratsperangahaqui*; unos a otros se están señalando una cosa determinada.
- 15) La palabra compleja es un alto grado de actividad expresiva (lo racional conlleva el sentimiento).<sup>85</sup>

82. Agustín Jacinto Z., “La palabra”, 1996: 4.

83. Luis Fernando Lara, “Lengua” 2011, p. 188, “De manera que, al decir algo, no simplemente *codificamos* algo, ni al escuchar algo simplemente *descodificamos*. En uno y otro caso, la propia naturaleza biológica de la lengua nos demuestra que se trata de un fenómeno humano extremadamente complejo: con la lengua construimos siempre versiones de la experiencia, que nos esforzamos por hacer corresponder con nuestra aprehensión de la realidad; ese esfuerzo es el que hace toda persona que quiera decir algo con sentido y que llegue a ser verdad. Paradójicamente esa falta constitutiva de correspondencia biunívoca entre la lengua y la realidad es la que vuelve la expresión verbal tan rica y la que abre el camino de la imaginación y la creación, tanto artística, como científica”.

84. Agustín Jacinto, 1996: 4. “En p’urhépecha la palabra compleja tiene por lo menos tres características: riqueza de contenido, forma social y elegancia. Tiene riqueza de contenido porque puede transmitir en un micro-todo un estado del mundo. Es una forma social porque representa, al igual que la palabra simple, una forma de organización social de la realidad en el lenguaje. Y es elegante porque busca creativamente la múltiple referencia (corporal, sensorial, fonética, imaginativa, etc.) que pueda comunicar el sentido estético positivo o negativo, del cosmos o del caos, que confronta el hombre en su vivencia histórico-social”.

85. Sobre el pensamiento y la palabra dice Charles Taylor, *Hegel*, 1983, p. 43. “No debe sorprendernos que Herder desarrollara una teoría expresiva del lenguaje junto con la teoría expresiva del hombre, en realidad, como parte esencial de ella. En esta teoría, las palabras tienen significado no simplemente porque llegan a ser utilizadas para señalar o referir ciertas cosas en el mundo o en el

- 16) Con la palabra compleja se logra una descripción.
- 17) La palabra compleja, hasta cierto punto funciona como signo o texto ideográfico, porque con la pronunciación crea la imagen y la transmite al oyente. Posiblemente por eso no se ha encontrado material ideográfico abundante producido por los antiguos michoacanos, porque no ha hecho falta, ya que la lengua tiene el propio mecanismo con la palabra compleja para expresar conceptos míticos, normativos y doctrinales religiosos. Es obvio que ha sido necesario dar una explicación previa para inducir a su creación y su transmisión y, finalmente, promover también la memorización de sus elementos para su uso y su conservación.
- 18) La palabra compleja es la expresión de la capacidad del movimiento interno en la propia palabra, puesta en acción por el que la pronuncia.
- 19) La palabra compleja es polisintética e incorporante.

#### *Estudios sobre la palabra*

Desde Gilberti y Lagunas, hasta hoy en día, la lengua p'urhépecha ha sido estudiada por connotados investigadores. A ese respecto, cabe traer a colación el estudio de Mauricio Swadesh preparado a mediados del siglo pasado y publicado póstumamente con el título *Elementos del Tarasco Antiguo*. A propósito de la palabra dice:

El tarasco no tiene prefijos, pero sí muchos sufijos, ya que éstos, sin contar combinaciones, son más de 150. La sufijación es el procedimiento principal en la formación de las palabras, pero además se halla un uso extenso de la reduplicación, unos procesos de infijación, la alternancia vocálica; el movimiento de la posición del acento parece ser un fenómeno fósil, útil, a veces, para distinguir significados esenciales pero sin valor propio. Existen dos normas para la unión de los elementos de la palabra, que podemos llamar aglutinante y fusional, o bien simple e íntima. Según la primera, los elementos se siguen uno al otro sin ninguna modificación; por la segunda desaparece en primer término una vocal final del elemento anterior y, en consecuencia de esto, la modificación del grupo de consonantes que así se forma. La diferencia parece tener importancia puramente estilística, pero no semántica; en algunas combinaciones, el tipo de la formación es convencional.<sup>86</sup>

---

espíritu sino, más fundamentalmente, porque expresan o encarnan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas, peculiar al hombre como usuario de un lenguaje, para lo cual Herder empleó la palabra 'reflexividad' (*Besonnenheit*). El lenguaje no sólo es considerado como conjunto de signos, sino como medio de expresión de cierta manera de ver y de experimentar; en tal papel, es continuo como el arte. Por tanto, no puede haber pensamiento sin lenguaje, y, en realidad, los lenguajes de los diversos pueblos reflejan sus distintas visiones de las cosas". Dice también, Ana Ma. Martínez de la Escalera, "La Retórica", 2000, pp. 31-32, "Me refiero a la inquietud, perfectamente documentada en el corpus de la filosofía, por conocer los límites entre el pensamiento y la lengua. Esta inquietud expresa una bien fundada sospecha respecto a la naturaleza del lenguaje y a su insuficiencia o exceso con relación a el pensamiento; no debemos entenderla como un obstáculo del que hubiera que deshacerse; por el contrario, en ocasiones ha permitido medir el error de una argumentación, o cuando menos su candidez. Una preocupación, y por si fuera poco, paradójica, anima estas páginas. Preocupación por ver denunciado y revocado un acto de fuerza, un rechazo, una disyunción en la voluntad de verdad occidental, que ha transmitido su autoridad y poder de convencimiento durante 25 siglos de historia intelectual [...] Uno observa algo paradójico en una decisión [escisión entre la filosofía y retórica] que afecta al pensamiento de manera tan tajante y que, sin embargo, pretende hacerse desde la argumentación y no desde la fuerza de las palabras".

86. Mauricio Swadesh, 1969, pp. 33-34.

Los sufijos representan una parte considerable del aparato expresivo del poré.<sup>87</sup>

Por la misma línea, años después, Paul de Wolf dirá sobre la palabra en general que: “La palabra en el TT [tarasco de Tarecuato] es una forma mínima aislable que consiste en varios constituyentes gramaticales. Tiene orden interno fijo, puede conmutar su posición con otras formas aislables y no puede ser interrumpida por otras formas aislables”.<sup>88</sup>

Wolf, por otra parte, confirma de alguna manera lo que ya había señalado antes Swadesh sobre las formas verbales<sup>89</sup> y al abordar el estudio de “El verbo tarasco” dice:

El verbo phorépecha –como construcción a nivel de palabra– evidencia formas de muy alta complejidad. Entre los varios subtipos de palabras verbales, hay uno que puede contener hasta más de diez sufijos después del tema verbal (el cual puede ser complejo también, ya que puede contener hasta dos sufijos temáticos después de la raíz).<sup>90</sup>

Entre los distintos tipos de lexemas de la lengua phorhé, el verbo es el que tiene mayor cantidad de posibilidades de sufijación. Entre las categorías gramaticales que pueden señalarse mediante sufijos verbales, hay tres que presentan una gran complejidad por las múltiples interrelaciones que se manifiestan, tanto entre sí como con otras categorías gramaticales existentes en tarasco. Se trata del causativo, del transitivo y del locativo.<sup>91</sup>

Mary LeCron Foster,<sup>92</sup> Paul Friedrich,<sup>93</sup> Cristina Monzón,<sup>94</sup> Claudine Chamorroau,<sup>95</sup> Frida Villavicencio,<sup>96</sup> Fernando Nava<sup>97</sup> y otros más, se han ocupado también del estudio de la lengua.

## Elementos sintácticos

### *La congruencia y la concordancia*<sup>98</sup>

La lengua de Michoacán tiene sus propias características, entre ellas la manera de usar la concordancia. Quizá, desde este aspecto, habría que hablar más bien de la congruencia, o, si se

87. *Ibidem*: 35.

88. Paul de Wolf, *Seis Estudios*, 1989, pp. 13-14.

89. Paul de Wolf coincide con lo que dice Swadesh, 1969, pp. 33-34.

90. Paul de Wolf, 1969, p. 48.

91. Paul de Wolf, 1969, p. 111.

92. Mary LeCron Foster, *The Tarascan*, 1969.

93. Paul Friedrich, *The tarascan*, 1971.

94. Cristina Monzón, *Introducción*, 1997.

95. Claudine Chamorroau, *Hablemos*, 2009.

96. Frida Villavicencio Zarza, *P'orbépecha*, 2006.

97. Fernando Nava, “La voz media”, 2004.

98. Helena Beristáin, *Diccionario*, 1997, p. 105, define la concordancia como la “Relación sintáctica marcada por desinencias correspondiente a la misma categoría. Tal correspondencia se da entre palabras variables como: sujeto y predicado, núcleo y modificadores. Hay concordancia de modo, tiempo, número, persona, género y caso”.

quiere otra denominación, de la concordancia lógica, más que de la gramatical. A simple vista estaríamos, pues, ante una discordancia formal, como elemento de la sintaxis y no tanto de la concordancia gramatical. Cabe entonces plantear varias preguntas: ¿en esta lengua tiene más relevancia la congruencia como concordancia?, ¿ocupa la congruencia el lugar de la concordancia?, ¿es, por consiguiente, la norma de la expresión?

En este contexto, si quisiéramos utilizar los conceptos de “concordancia” y “discordancia”, diríamos que la discordancia en la formación de las oraciones y expresiones sería la norma general y no una excepción. Por consiguiente, no sería optativo el uso a manera de una licencia gramatical que pudiera usar el escritor o el locuente para lograr una expresión impactante ante el lector o escucha, sino una obligación. En este contexto, la congruencia ocupa el lugar de la concordancia y ésta quedaría, si no eliminada completamente, sí en lugar secundario.

Gilberti tenía la certeza de esta característica y cuando habla del plural y el singular de los pronombres –activos y pasivos– y a propósito de la concordancia entre ellos, hace una amplia explicación. Advierte con mucha claridad que hay que evitar absurdos entre plurales y singulares, en particular cuando el agente es plural, no así el paciente, pues en estos casos, a pesar del singular se debe usar el plural, lo que formalmente es una discordancia. Dice al respecto:

Nota segundamente para saber gouernar estas personas de plural a singular, que no se an de tomar para juntarse indiferentemente como estan en la primera, regla porque *en esta lengua ay vna notable exception particular que no la ay en latina, ni romance castellano, ni aun en la Mexicana que si la obra va de plural a singular, no toman el singular paciente para juntar al plural agente*. Exemplo. Nosotros a ti, nosotros, agente somos *Hucha*. ¶ Tu que eres paciente, eres *quini*; pues para decir nosotros te enseñamos, no dicen. *Huchaquini*, porque *en esta lengua sería absurdo*. Pero por virtud del plural agente vsan tambien del plural pacienet [*sic*] en lugar de singular paciente, y dicen. *Huchaxsini hurendabaca thunxsini*: porque el plural paciente de segundas personas es, *xsini*: como parece en la regla. Y así. *Thsimixsini pampzcahati thunxsini*. Etc.<sup>99</sup>

Gilberti analiza también en el *Arte*, el cambio que ocurre en los pronombres –sujetos– si se anteponen o posponen al verbo.

Segunda regla. Nota que para declaracion destos pronombres agentes y pacientes, son necessarias dos reglas generales. La vna de los pacientes. La otra de los agentes y con sus exemplos para mas declaración dellos. ¶ Quanto alo primero nota, que los pronombres agentes que alli estan duplicados se vsan en esta manera. En el primero no ay dificultad, sino que se puede anteponer y posponer al verbo como diciendo. *Hipampzpehaca*, o *pampzpehaca hi*, que es, yo amo. ¶ El segundo pronombre *thure*, se puede diuidir, porque si antecede al verbo, dicen. *Thure pampzpehaca*. Pero si se pospone, no diran

99. MG, *Arte*, pp. 147-148.

mas de *pampzpehacare*, y no ay necesidad del, *thu*, tampoco ay dificultad en el. 3. pronombre Yma, vel, ynde.<sup>100</sup>

Asimismo, nos ofrece en el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, este texto:

Ca maroxtu tzimandarequa *am/ baquecha*  
 cez *amengauati*, *hibchaquix/ amiriras varica*,  
 no thauacurita huca/rin, ca *nocaxyandero vpi*  
 thauacurita, / *caxyaru hihcom vti* penitencia: arucuri/  
 qua yxu echerendo, ca arucuriqua hini/ Purgatorio,  
*himboquixtu niyatata*, yun/tziman vehcondehperata  
 vqua, *himbox/ chubtu* cezmento *amengaua*.<sup>101</sup>

Y como segunda cuestión [te diré que:] los buenos serán bien tratados aquellos que murieron en paz sin estar en pecado y que no cometieron pecado, o bien, porque hicieron penitencia, algunos aquí en la Tierra y otros allá en el Purgatorio, y porque también practicaron los siete sacramentos, por eso serán bien tratados.

Si se comparan los sujetos con los verbos correspondientes que el autor utiliza en el texto, los primeros son plurales mientras que los segundos contrastan por ser singulares, según se aprecia en el siguiente cuadro.

Sujetos (nombres y pronombres) en plural	Verbos en tercera persona de singular
Ambaquecha [los buenos]	Amengauati [será tratado bien]
Hihchaquix [los que]	varica [murió]
Nocaxyandero [quienes no]	vpi [hizo]
caxyaru hihcom [y ellos]	vti [ha hecho]
himboquixtu	niyatata [ha practicado]
himboxchuhtu [porque ellos]	amengaua [será tratado bien]

De la comparación se advierte que no existe concordancia gramatical entre el sujeto y el verbo, dado que el sujeto es plural y el verbo singular; sin embargo, el singular da sentido al plural por el contexto y la oración se entiende correctamente. Hay congruencia lógica, puesto que se obtiene el resultado que se pretende. Es muy probable que la falta de correspondencia entre el verbo y el sujeto en cuanto al número, se prefiera por razones de buena sonoridad, ya que molesta al oído la presencia de dos plurales –sujeto y verbo– que producen cacofonía al juntarse. El autor, con la fórmula plural-singular logra una buena expresión, como si se tratara de una melodía con la sucesión de las oraciones que componen finalmente una unidad, según se percibe en el texto anterior que se ha tomado como ejemplo. Se produciría cacofonía si el autor dijera: *hibchaquix varicax*, sujeto y verbo plurales, pero Gilberti dice: *hibchaquix* (sujeto en plural) *varica* (verbo en singular), pero también usa *ambaquecha* (sujeto colectivo) con el verbo *amengauati* (tercera persona del singular), posiblemente por las razones expresadas, o

100. MG, *Arte*, pp. 139 y ss.

101. *Dialogo*, fol. 17r 2, 94-102.



porque toma la experiencia de los hablantes, como la última regla del bien decir. Advierte, desde la “Introducción” al *Arte*, “de ciertos modos de hablar: los cuales no tienen cierta regla, mas de ser el phrasis de hablar entre ellos”.<sup>102</sup>

Habrá que advertir también a cerca de este texto su particularidad. Aparentemente es sencillo, claro, contrastante y breve; sin embargo, de eso nada tiene. De aquí se infiere que el estilo de Gilberti es complejo y que se requiere poner mucha atención porque constantemente induce al discípulo al uso de su intuición. Es necesario tener buena dosis de intuición para seguir el hilo del texto y adentrarse en la expresión, más que atender, por consiguiente, al aspecto formal de las reglas gramaticales, es decir, se exige seguir el sentido del texto. “Cualquier regla general sólo puede tener una validez relativa”, ha dicho Swadesh,<sup>103</sup> refiriéndose a las raíces generales de las palabras, que también tiene alcance en nuestro caso.

El autor, por otra parte, arma su texto con una oración que hace las veces de introducción para las otras oraciones que siguen, y dice: “*ambáquecha cez amengauati*” (los buenos serán bien habidos). En las restantes oraciones, el escritor hace una calificación de conductas por contraste u oposición utilizando dos elementos. En éstos, también los verbos se contraponen:

Primer elemento	Segundo elemento
• hihchaquix amiriras <i>varica</i> , [los que <i>murieron</i> en paz]	1. no thauacurita <i>hucarin</i> , [sin <i>tener</i> pecado]
• ca nocaxyandero <i>vpi</i> thauacurita [¿y si <i>cometieron</i> algún pecado?]	2. caxyaruhihcom <i>vti</i> penitencia yxu echerendo, ca hini Purgatorio, [ellos <i>hicieron</i> penitencia tanto aquí en la Tierra como allá en el purgatorio]
• himboquixtu <i>niyataca</i> , yuntziman vehcondehperata vqua [y porque <i>practicaron</i> los siete sacramentos]	3. himboxchuhtu <i>cezmento</i> <i>amengaua</i> , [por eso <i>serán</i> bien habidos]
Varica [murieron]	No hucarin [sin tener]
Vpi [forma interrogativa, hicieron]	Vti [forma afirmativa, hicieron]
Niyataca [practicaron]	Amengaua [serán recompensados]

Llama la atención el uso del *vpi* y *vti*, ambos en tiempo pasado, colocados de formas paralela y simultánea. Cabe preguntar: ¿es para lograr un doble contraste? Otra cuestión más, ¿por qué usar una forma interrogativa en el caso de *vpi* cuando, al parecer, no habría necesidad de ello, y a continuación una afirmación con el *uti*, como respuesta?

Una posible explicación sería que, por una parte, el escritor –emisor– hace uso de su plena libertad para construir discrecionalmente las expresiones, y, por otra, los interlocutores –maestro y discípulo– tienen pleno dominio de la lengua, de tal manera que ambos se enlazan

102. MG, *Arte*, p. 10.

103. Mauricio Swadesh, *op. cit.*: 35.

por una activa operación de la intuición, con la que particularmente el oyente –receptor– logra ubicar cualquier giro que pareciera no encajar en el discurso o expresión del locutor. La intención del emisor y la capacidad del receptor eliminan por medio de la intuición cualquier distanciamiento en la comprensión que pudiera presentarse en el desarrollo del discurso por el uso de modelos textuales que parecieran apartarse de la forma común de hablar.

Quizás el valor de la expresión estriba en el efecto que el emisor provoca en el receptor al crear una fórmula que resulta bella y agradable. Entre lo subjetivo y lo objetivo habría que hacer un estudio, pero esto sería otro problema. Otra probable explicación sería que se trata de un caso en el que el escritor aplica aquella cualidad de la lengua que permite hacer una afirmación mediante una interrogación, como veremos más adelante.

Del texto anterior se infiere pues, que si el sujeto plural se antepone al verbo hace que éste sea singular, mientras que en caso contrario, sería plural.<sup>104</sup> Sin embargo, con esta fórmula, hay una congruencia en el sentido, aunque no una concordancia gramatical, como ya se ha expresado, por el carácter de la lengua.

Otro ejemplo tomado del *Dialogo* que me parece más complejo, es el siguiente:

Hiniqui haca tuhcheueti/ chuperi maruuati:  
hynichuhtu huaa tuh/ cheueti mintzita.<sup>105</sup>

Donde está tu tesoro ahí estará también tu corazón

El verbo *haua* expresa una interrogación en futuro que puede referirse a la primera persona o también a la tercera persona de singular. En el sentido es una afirmación, por ser una particularidad de la lengua y su efecto es destacar la sentencia. Sin embargo, por la preferencia de la fórmula interrogativa se excluye la fórmula afirmativa *hauati* y se modifica la concordancia si sólo se atiende a la forma, pero se conserva la congruencia gramatical conforme a la lengua.

Cuando Gilberti aborda en el *Arte*, como sutilezas de la lengua, los nombres sustantivos de los seres vivos irracionales, previene cómo se ha de usar el número (singular o plural) en estos casos, y de su advertencia se infiere que no es aplicable la regla general para la concordancia en cuanto al número. Dice en efecto:

Puquiechax ansti ma cauallo, los leones comieron, o han comido vn cauallo. Mas para dezir que los leones comieron dos o tres cauалlos señalando el numero delos cauалlos o de otras cosas no se dira. *Ahanstix* tzimani *caualloechani* tanimu *caualloechani*, mas dira assi. *Ahpenschax ahuansti* tziman *cauallo*, tanimu, thamu, temben, macatari *cauallo*. Ni tampoco diran. Hi *xuratengariecha* eranguhuaxaca, para dezir, estoy guardando las ouejas o cosas semejantes. Mas dezir se ha. *Hixuratengari* eranguhua xaca, vel. Eranguhuaxamahaca.<sup>106</sup>

104. MG, *Arte*, p. 141. “El .3. pronombre agente plural es *Thsimix* si se antepone al verbo dicen, *Thsimix pampzpehati*, pero si se posponen dicen. *Pampzpehatix*, aquellos aman, porque la .x. solamente es el plural. Y esto quanto a los pronombres agentes”.

105. *Dialogo*, fol. 16v, 2, 68-70.

106. MG, *Arte*, pp. 83-84.

La estructura del primer ejemplo es: Áhpenschax [los felinos], plural. *Ahuansti* [comieron] *Tziman cauallo* [dos caballo], singular.

Segundo ejemplo: *Xuratengari* [la oveja], singular. *Eranguhuaxaca* [las estoy cuidando] plural. Parece que el singular se toma como colectivo y el verbo se pluraliza.

Se precisa, desde luego, que el presente trabajo no tiene la finalidad de presentar una teoría de la congruencia en la lengua de Michoacán que mucha falta hace, ni tampoco agotar todos los ejemplos relativos a la congruencia que puedan existir en el *Dialogo*. Solamente se ha querido señalar la particularidad de la lengua en este aspecto, que Gilberti ya había advertido cuando dice: “[...] en esta lengua ay vna notable exception particular que no la ay en latina, ni romance castellano, ni aun en la Mexicana que si la obra va de plural a singular, no toman el singular paciente para juntar al plural agente”.<sup>107</sup>

### *Morfología sintáctica. El verbo*

Quizás lo sobresaliente de la sintaxis de la lengua de Michoacán sea la colocación del verbo en la oración que generalmente va hasta el final, a mi parecer muy bien aprovechado por Gilberti para dar viveza a la expresión, tal como se puede apreciar en el texto que a continuación se ofrece. En él, los verbos colocados al final de cada oración se aprecian fácilmente porque los he marcado con letra cursiva y a la vez he separado las oraciones, dando otro formato distinto al del original que es corrido, sin alterar el sentido, desde luego. El autor modifica la forma, de cuando en cuando, cambiando de lugar el verbo. El hipérbaton es, quizás, el recurso utilizado para romper la monotonía y para dar contraste a la expresión.

#### Ejemplo [Los falsos profetas]

[1] CA menthu vuache, hapihtix maro va/ pavapas *yrecan*,  
maro terupeti ha/ cachucha xristianoecha, ca maro  
no hacah/ cucha, hihchaquix am *burendahpen pi/*  
*quarehanga*,  
hihchaquix sancto Euange/ lio himbo aringahanga  
cuaremecha pro/ phetaecha *aringan*.

[2] Ca hihcha no çan *han/ domucurahquarehandi*,  
yquix hihcha xristi/ anoecha *burendahpehanga* sancta  
hacah/cuqua. [hipérbaton]  
Ysingua ma tata Clerico: *exeparin/*  
ysquix no vingaretahpehaca *am arihpen,/*  
ysqui che vandaqua *hapingaca*,  
himbo/ vndati arihuan yamento purepechan ys *a/ rihuan*.

[1] Hace tiempo, hijo, en un lugar vivían  
personas de diversas nacionalidades, unos  
[eran] creyentes, verdaderos cristianos. Otros,  
en cambio, no creyentes,  
quienes enseñaban la falsa doctrina,  
a los que el Santo Evangelio llama falsos  
profetas.

[2] Ellos no dejaban de molestar  
a los cristianos cuando éstos enseñaban la  
santa fe.

Un sacerdote secular viendo  
que no convenía reñir  
porque apreciaban mucho la doctrina,  
convocó a la gente y le dijo:

107. MG, *Arte*, pp. 147-148.

[3] Hengua himboqui cuhche no *vin/ garetahpesirahaca* am *aribpen*:

Hymboqui/ che vandaqua *hapingasca*,  
himbo no *ve/ cabaca*  
vandaqua himbo *aribuacuecan*,/  
mimtzin no cez *mayocutspenstauaca*,  
ca ha/ rasti ysquini vqua himbo *xaratauaca*,/  
huuahe chuhcari *abtanan*,  
cahtsi menih/ co ys *yorutaua*,  
cahtsi xas *tixaretaua*,  
ca/ cuhche hima *ynchahpetsperaua* mario,/  
yماqui nomento çan handomucurahquare/ haca  
*vandan*,

ca nexama hindequi *nocu/riiuaca*,  
hindechuhca *pandamengamaua*/  
hingui *hurendahpen xamahaca*: hacahcu/ qua  
thsirimequa. [hipérbaton]

[4] Ca himahcanx purépecha/ yscurahchati nahxan  
*tzipequareti*,

ca ca/ uquanihco *abtangati* chuhcari, [hipérbaton]  
ca vnda/ ti *tixaretangan*.

[5] Ca himahcan hinde ta/ta Clerico *erabpatin*  
ysqui hecahtsiqua/ren nururarahaca *curin*,  
cauquan *xachah/ cubtzipihti*  
hyndequi tzihuerahpehanga/ am *hurendahpen piquaren*,

ca *vndati a/rin*,  
ahu yxu *ynchahpetsperan*,  
nexama hin/ dequi no *curiuaca*:  
hindechuhca *hacah/ cumengaua*  
hingui hurendahpen *xama/haca*.

[6] Himahcan hinde carape, *vndati thu/ runurin*  
no *beyan niran*,

*ariparin* hin tata/ clerigon [hipérbaton]  
*nichundetihquitbu*,

himboquire/ thu vndasca himin *nicuecan*.

[7] Himahcan/ hinde tata clerico *hurahcuti*,  
ca vndati huntzingarin terupeti *hacahcuparin*:  
no/ *thzeuazquareparin*,  
ysqui sancta hacah/ cuqua himbo no *curiuaca*,  
ysqui *ayauats/ peca* hindequihtsin hapinga [hipérbaton]

ys cauquan/ *pumbapemati*,  
ca vanacurinihco chuh/piri *arurecuriti*,  
ca hima *angaquahpeya/ ti*:  
ca nonani çan curirin *vensti*,  
ca himah/ canx yamento purepecha *tzipequareti*:  
hih/ chaqui christianoepihca: nahxan *xupan/*  
*garipanrinx*.

[3] ¡Bien, señores! porque no nos atrevemos a  
reñir,

porque apreciamos mucho la palabra,  
no reñiremos con la palabra  
para no responder mal,  
pero mostraré la verdad con una obra.

Traigan y amontonen leña,  
hagan una pila muy alta  
y luego le prenden fuego,  
entonces, yo, y el que tanto molesta,  
nos introduciremos en la hoguera, uno por  
uno,  
y tendrá razón quien no se queme,  
pues él enseña la verdadera fe.

[4] La multitud escuchando aquello, se alegró  
sobremanera,

e inmediatamente juntó mucha leña  
y le prendió fuego.

[5] Cuando el sacerdote vio  
que el fuego estaba en su plenitud,  
el otro que se sentía fuerte enseñando,  
se echó al suelo,  
y el sacerdote le decía:  
¡ven aquí, introduzcámonos!  
y quien no se queme,  
a él le creerán lo que enseña.

[6] Entonces el falsario se arranoó,  
no queriendo introducirse,  
diciéndole al sacerdote:  
¡Vé, tú, solo, porque tú has querido meterte!

[7] El sacerdote lo dejó  
y se persignó, sin dudar, creyendo de verdad  
que por la santa fe no arderá,  
porque Nuestro Señor así lo ha prometido.

De inmediato se introdujo.  
Y por servirle, en las llamas se envolvió.  
En medio de ellas se paró.  
Y sin ninguna quemadura se salió.  
Entonces, toda la multitud se alegró.  
Los que eran cristianos más se congratularon.

[8] Ca hinde tata clerico *vens/tin*  
*vndati aran hin cuarehperin* [hipérbaton]  
 ca hin/ de vndati no heyaquaren *yquiretzen:*  
 ys/ vingapetaro *pacarehpangati,*  
 ca cauquan/ chuhipiri *pamaremati:*  
 ca *vtati curucuru/ aquaren,*  
 ca xas curuhcuruhpas *yerora/monguati,*  
 ca *vndati ybuarequaren,*  
 ca ca/ uquan tzacapu himbo *yeroxangapati ah/ chungan:*  
 ca himahcanx nahxan *curatze/ ti*  
 hingui hinde *burendahuahanga* no ha/ cahcuchan.  
 [hipérbaton]  
 Era yseti vuache, hinguire/ *curahquarexarabaca,*  
 ys tepari *huriaten/ chaquaesti* sancta hacahcuqua,  
 [hipérbaton]  
 himboqui/ vapore tziriraxequan has *vngahaca yn/ den*  
 himbo, [hipérbaton]  
 hihchaqui terupeti *hacahcu/haca no thzenariparin.*<sup>108</sup>

[8] El sacerdote una vez fuera  
 dijo al falso profeta que se introdujera,  
 y él no queriendo, se acuclilló.  
 No obstante, por la fuerza lo lanzaron,  
 e inmediatamente el fuego lo abrazó,  
 y comenzó a chamuscarse,  
 y así chamuscado se salió,  
 lanzándose a la fuga,  
 aún así, a pedradas lo ahuyentaron.

Después de aquello, ¡Cuánto se avergonzaron  
 los no creyentes a quienes enseñaba!  
 Comprende, hijo, lo que estás pidiendo.  
 La santa fe es muy provechosa,  
 porque con ella harán cosas maravillosas  
 los que de verdad, sin dudar, crean.

## Particularidades léxicas

### *¿Expresiones poéticas o paradigmáticas?*

En el *Dialogo* hay vocablos que expresan con amplitud las ideas, como los que se señalan a continuación, a guisa de ejemplos.

*Juriátenchaqua.* Según los diccionarios antiguos significa: provecho, provechoso. En cambio, los actuales p'urhéhablantes utilizan este vocablo para expresar el tiempo, refiriéndose a una fracción del día: “a la hora del ocaso”, “el ocaso”. Por el contexto se puede inferir que Gilberti emplea esta palabra como una figura metafórica para dar a entender que al final del día, cuando se meditan los acontecimientos ocurridos durante su transcurso, se llega a la conclusión de que el día, en cuanto tal, ya fue de provecho. Pero también cabe otra hipótesis, que el vocablo se use en su sentido real. Es decir, el sol penetra con su calor. En este sentido el calor es un beneficio para los seres vivos, porque les da fortaleza.

Igual como el sol, la fe cristiana también es provechosa porque es sostén y fortaleza de los creyentes. Si un ser vivo no obtiene el beneficio del sol, es frágil y endeble, de igual manera, la persona que no tiene fe será frágil e indefensa.

Hatitero sancta hacahcuqua e/ ueri *huriatenchaqua,*  
 ca hindeesti anima/ eueri *tzihuerahperaqua [...]*<sup>109</sup>

Con mayor razón, el provecho de la santa fe es la fortaleza del alma.

108. *Dialogo*, fol. 19r 1-2, 11-77. En las oraciones, los verbos van al final de cada una de ellas. La puntuación fijada por el autor se respeta, en cambio, en la traducción al español se adapta.

109. *Dialogo*, fol. 19r 2, 100-102.

“Hyndequihtsin hapinga”: Gilberti utiliza esta otra expresión para nombrar, unas veces, a Jesucristo, otras, para invocar a Dios y también como sinónimo de Nuestro Señor. Su significado literal sería: el que nos sostiene. Podría ser una antigua expresión religiosa reconocida entre los p’urhépecha para designar a un ser supremo protector o a su representante.<sup>110</sup> En la *Relación de Michoacán* se usa la expresión: “el que nos tiene en cargo”, dando a entender que un ser determinado es el sostén y el que da todo. Jesucristo, en el contexto católico, es el Hijo de Dios, Ser supremo, sostén del cristiano, el que protege y salva. Por tal razón, se le designa, como “el que nos tiene en cargo”.

*Expresiones ceremoniales y de cortesía*

En el *Dialogo* también hay vocablos y expresiones que pudieran calificarse como ceremoniales, que además denotan niveles de grado. Entre el maestro y su discípulo hay una diferencia de superior a inferior reflejada en el habla.

El discípulo, cuando dialoga con su maestro, utiliza expresiones que muestran una forma particular de conducirse con él. Suplicante, humilde y reverente le pide muchas veces que profundice sobre el conocimiento de la doctrina que le ha explicado anteriormente, para lo cual unas veces usa el vocablo *hynguigateni*, y también la expresión *çanden cuiripen*, u otra semejante. A modo de ejemplo expongo unos pequeños textos donde van insertados:

“Acha arindenisca, *hynguigateni* curahquarexarahanga” (Señor, me has enseñado lo que humildemente te pedía).

“Ca *çanden cuiripen* hurendan acha” (Por favor hónrame, señor, enséñame).

En correspondencia con el modo reverencial, el maestro también usa fórmulas semejantes, como las siguientes:

“Vuache, ariuacaquini *hinguirengate* huren/ cuecan xarahaca vandatzequarequa”<sup>111</sup> (Te enseñaré la plegaria que humildemente deseas aprender).

“Vuache, nahquinangua cezl/ arihniua *hinguirengate* curahquarexara/haca”<sup>112</sup> (Hijo, te diré bien lo que pides suplicante).

“Ca ariren *hinguirengate* vecahaca/ ambongastatahquareni”<sup>113</sup> (El maestro le dice a su discípulo: “y pregúntame todo lo que deseas que te esclarezca”).

“Caho vuache thsirimesti, ariuacaqui/ni *hinguirengate* curahquarexarahaca”<sup>114</sup> (Es verdad, hijo, te enseñaré lo que pides suplicante).

Estos ejemplos y otros semejantes se multiplican en la obra que estamos analizando. *Hynguigateni* aparece en el siguiente texto:

110. El *DG* registra la palabra: *Vingacuririecha* y la traduce por “los ocultos y protectores dioses”.

111. *Dialogo*, fol. 22r 2, 74-75.

112. *Dialogo*, fol. 137v 1, 30-32.

113. *Dialogo*, fol. 110r 2, 73-74.

114. *Dialogo*, fol. 127v 1, 16-17.

*Hurenguareri.* A hengua acha arin/ denisca, *hynguigateni* curahqua/ re xarahanga, ca thsirir yseti/ yquire arasirahaca, caxama xa/ nihco himbo *huriatenchaqua/ esqui* sancta hacahcuqua? *Hurendahperi.* No/ amu vuache, hatitero sancta hacahcuqua e/ ueri *huriatenchaqua*, ca hindeesti anima/ eueri *tziehuerahperaqua* [...] <sup>115</sup>

*Discípulo.* Bien, señor, me has dicho lo que yo preguntaba [humildemente] y es verdad lo que has expresado, pero, ¿acaso es todo el provecho que da la santa fe?

*Maestro.* No, hijo, la santa fe da otro provecho, que es la fortaleza del alma [...]

El discípulo también usa la expresión *çanden cuiripen* como se aprecia a continuación.

*Hurenguareri* [...] ca *çanden cuiri/ pen* hurendan acha, hini vandatzequareta/ hingui himbo curahquarengahaca. *Hurendahperi.* Vuache, ariuacaquini *binguirengate* huren/ cuecan xarahaca vandatzequarequa, <sup>116</sup>

*Discípulo.* Señor, por favor hónrame, enséñame la oración con la que se ha de pedir.

*Maestro.* Hijo, te diré la oración que [humildemente] quieres aprender.

En otra petición el discípulo dice: “*Çanden cuiripen* ambongastan acha, mandan/ cutumuqua” <sup>117</sup> (Por favor, señor, hónrame, enséñame cada palabra).

#### *Afirmaciones en forma negativa*

“Vuache, *no nengui/ni* cez acheuati, *yqui no* handiyohco acha/ dios” <sup>118</sup> (Hijo, *nadie más* te escuchará bien, *sino* sólo Dios) / [Sólo Dios te escuchará bien, hijo.]

La forma negativa en una oración tiene mayor efecto expresivo en p'urhépecha que si fuera afirmativa. Si se vierte de negativa a afirmativa, la oración quedará: *Vuache, handiyhohco acha dios cez acheuati* (Hijo, sólo Dios te escuchará bien). Este cambio no da el mismo vigor expresivo como tiene la negativa en aquella lengua.

Hace cincuenta años aproximadamente, en *Urínguitiro*, pueblo perteneciente a la comunidad indígena de Pamatácuaro, Municipio de Los Reyes, Michoacán, aún era común el uso de la negación como afirmación. Cuando una persona pedía permiso para entrar a una casa, lo hacía mediante esta fórmula: “ch'ari sésiku jimbó”, es decir, con su permiso. La respuesta era la siguiente: “ch'ari no kaxúmbikua jimbó inchá”. Literalmente se traduce: pasa, por tu mal comportamiento. Si se tomara tal cual el significado real, la respuesta sería una insolencia. En cambio, dentro del contexto del uso normal de la lengua, la fórmula representa una cortesía: pasa, eres aceptado, o bien, pasen ustedes, son bienvenidos. <sup>119</sup> Se da a entender lo contrario de lo que se dice, es una ironía.

115. *Dialogo*, fol. 19r, 2, 94-102.

116. *Dialogo*, fol. 22r, 2, 64-75.

117. *Dialogo*, fol. 22v 1, 1-2.

118. *Dialogo*, fol. 22r, 1, 43-45.

119. Información verbal proporcionada en el año 2004 por el señor Luis Márquez Ramírez, de Pamatácuaro, Michoacán.

*Afirmaciones en forma negativa interrogativa*

Ca hendi vuache, *ca no ambando ycha xuri*  
hinguicuhche him/ bo arisirahaca tata arin.<sup>120</sup>

Ca aquatero dios, andicuhche/ *no ariua* tata  
arin, hindequi tepari sancto/ equa himbo cez  
hucahpehaca.<sup>121</sup>

Ca/ hendi vuache, cacuhche *no ynhyombo xari/*  
*haqui* diosen tata arini, hymboquihtsini/ tepari  
sanctoequa hymbo hucaca.<sup>122</sup>

Y bien, hijo, *¿acaso no es correcto* por lo que le decimos  
Padre? [Es correcto decirle padre]

Con mayor razón a Dios, ¿por qué no le diremos  
Padre a quien nos gobierna con gran santidad?  
[Con mayor razón habremos de decirle Padre a Dios  
porque nos gobierna con gran santidad]

Y bien, hijo, *¿no por esto le decimos* Padre a Dios,  
porque nos gobierna con gran santidad? [Con justa  
razón le decimos Padre a Dios porque nos gobierna  
con gran santidad]

*Negaciones en forma interrogativa*

Fray Jerónimo de Alcalá advierte en el Prólogo de la *Relación de Michoacán* que en el discurso p'urhépecha una negación se puede expresar por medio de una de interrogación. Dice al respecto: “Lo que aviso más a los lectores, que usen los interrogantes que lleva en esta escritura y relación y se hagan a la manera de hablar desta gente si quieren entender su manera de decir, porque la mayor parte hablan por interrogantes en lo que hablan por negación”.<sup>123</sup>

*Interrogaciones que denotan afirmaciones*

El *Dialogo* describe los sucesos que ocurrirán en el tiempo cuando se aproxime el fin del mundo. Entonces, vendrá el Anticristo y se hará pasar como el verdadero Cristo, a cuya falsedad se enfrentarán los profetas Elías y Enoc, que lo increparán una y otra vez hasta avergonzarlo. El texto ofrece un contenido que se puede dividir en tres partes. Corresponde a la primera, lo que a mi parecer es la introducción, que es un pequeño párrafo. La segunda es la parte medular y está integrada por una serie de oraciones afirmativas construidas en forma interrogativa, que se concatenan por un conjunto de increpaciones. La tercera parte es el epílogo, porque cierra el texto. Las oraciones se han enumerado y los números de las formalmente afirmativas se han resaltado con cursivas, las restantes interrogativas, en su sentido también son afirmativas.

Ca honorinx Jerusalen prophe/ taecha, vndauatix  
xucani antixriston cama/ pequaromiento, yamento  
hangarin yre/checha: ca achaecha: ca purepecha ys  
ari/ parinx.<sup>124</sup>

Y llegando a Jerusalén los profetas [Elías y Enoc,]  
increparán al Anticristo en la plaza pública en  
presencia de reyes y señores y también del pueblo,  
diciéndole de esta manera:

120. *Dialogo*, fol. 22v, 2, 76-77.

121. *Dialogo*, fol. 22v, 2, 99-101.

122. *Dialogo*, fol. 23r, 1, 7-10.

123. *RM*, p. 330.

124. *Dialogo*, fol. 206v 1, 1-5 [sic] 196v.



[Afirmación en forma interrogativa y simple afirmación]

[1] Thu yquimenga anticristo, andire/ christo eraquarehaqui?

[2] dios vuahpa ari/ rahquareparini,

[3] care no am exengati vuah/pae?

[4] care no çangan vcatae?

[5] carenothsi/ris Babilonia peuanga?

[6] thure diablo v/uaupaeca?

[7] caxsinthu diabloecha cuiripe/rati,

[8] andire esquaretspenstahaqui thu sanc/ to eraquareparini?

[9] careno sipatin hecah/tsiquaren an camangarinstahaqui?

[10] thure/ cuetetzeyeca, carehtu tzimoro ahpehaca/

[11] caremen himahcan sancto eraquareha/qui?

[12] thuquire no miucata an camangarins/ tahaca sipatin,

[13] thure sipatin thares vandatzequa/ rehaca diablon casireparini,

[14] ca andire men/ hurenguangongariqua himbo hamahaqui pu/ repechan andangaricuhuarini?

[15] thure va/ poro hizcahaca tuhcheueti camangarinsqua.

[16] Ca yquire thsirir dios vuahpaeca: arih/tsinchunde hingui cuhche

vandanguewa/haca: hinguixtu thsimi

vandanguewa/ca,

[17] ca yquirehtu thsirir dios vuahpaeca,/ achundehtu hurimbeti vandani,

[18] nanire/xama haua pauan

xahcanequa.<sup>125</sup>

[Traducción: en forma afirmativa e interrogativa]

Tú, malvado Anticristo, aparentas ser el Cristo, haciéndote llamar hijo de Dios,

*¿Por qué, tú, malvado Anticristo, finges ser Cristo, haciéndote llamar hijo de Dios?*

Hijo del malvado,

*¿acaso no eres hijo del malvado?*

Eres criatura,

*¿acaso no has sido creado?*

Eres nacido de Babilonia,

*¿acaso no has sido parido en Babilonia?*

Eres hijo del diablo.

*¿Eres hijo del diablo?* [ironía]

te han alimentado los diablos

Aún así, te presentas como si fueras santo, *¿Por qué a la vista te haces pasar por santo?*

En lo oculto has ofendido demasiado, *¿acaso no has ofendido demasiado en secreto?*

Eres homosexual y contra natura pecas,

aún así te haces pasar por santo,

*¿acaso aún así te consideras santo?*

tú que sin medida has ofendido en silencio,

tú en lo oculto has adorado a los ídolos honrando al diablo,

Con engaños te acercas a la gente.

*¿Por qué procuras con engaños acercarte a la gente?*

En todas partes ocultas tu pecado.

Y si en verdad eres hijo de Dios, dinos lo que pensaremos y dinos lo que otros pensarán.

De igual manera, si en verdad eres hijo de Dios, habla con la verdad,

mañana habrás desaparecido

*¿Dónde estarás mañana sin hacer nada?*

He traducido las oraciones interrogativas al español en doble forma: afirmativa, para mostrar la particularidad del texto, e interrogativa, para mostrar la morfología de la oración en la construcción propia de la lengua p'urhépecha.

125. *Dialogo*, fol. 206v 1, 5-27 [sic] 196v.

Es de reconocer el mérito del escritor en la construcción peculiar del texto, al que le dota de un ritmo que marca la sucesión de las oraciones. Se combinan las interrogativas con las afirmativas, pero éstas interrumpen la secuencia de las interrogativas porque se intercalan periódicamente, logrando con ella un efecto de contraste. Con el conjunto de todas las oraciones se obtiene buena armonía.

Morfológica y formalmente, unas oraciones son interrogativas y otras afirmativas. En cuanto al sentido, todas son afirmativas. De la combinación resulta la estructura siguiente:

Interrogativas	Afirmativas
1	2
3, 4, 5 y 6	7
8 y 9	10
11	12 y 13
14	15
	16 y 17
18	
Total 10	Total 8

No podemos afirmar, viendo los resultados numéricos, que la combinación haya sido premeditada, tampoco lo contrario, que fuera producto de la casualidad. Sea lo que sea, el texto es interesante, en el cual podemos constatar también de nueva cuenta que el uso de los verbos al final de la oración es una característica sintáctica de la lengua, como ya quedó señalado anteriormente.

La inclusión de las oraciones afirmativas no formuladas en forma interrogativa nos permite llegar –con esta base– a la conclusión de que todas las oraciones son afirmativas en su sentido.

El tema del enfrentamiento de los profetas con el Anticristo continúa en el texto, pero con la tonalidad de mera narración, ya que si se compara con lo anterior, dista mucho de ser emotiva. Esta parte sería el epílogo que concluye en estos términos:

Ys ari/parinx vapore curatzeta tzinangascaha/ uati,  
ca vndauatix men vandahtsicuahuani/ purepechani  
ysarihuaparini, ysqui no thsi/ rimesca hingui hinde  
hacahcutahpen pi/quarerahaca, ysquiru hinde  
thsirimesca hin/guihtsin acha Jesu xristo hurendaca:  
ysqui/ hinde handiyohco thsirís dios vuahpae/ ca,  
ysqui hinde antixristo vanambetahpen/ xamahaca,  
ysx arihpeuati vuache, hingunx/ hecahtsiquaren  
ambongastahpeuati sanc/ ta caracata.<sup>126</sup>

[Los profetas] habiéndole increpado de esa manera, se difundirá la vergüenza por todas partes, y entonces comenzarán a predicar a la multitud diciéndole: no es verdad lo que ha pretendido hacer creer [el Anticristo,] en cambio, sí es verdad lo que el Señor Jesucristo nos ha enseñado, y Él es el único Hijo de Dios. El Anticristo solamente anda trastornando. Hijo, de esa manera han de predicar y con la Sagrada Escritura han de iluminar ampliamente el entendimiento.

126. *Dialogo*, fol. 206v 1, 27-38 [sic] 196v.

AMBÓMANDÁRAKUA.<sup>127</sup> FIGURAS LITERARIAS EN EL *DIALOGO*

*Mójtatandarakua.* Tropos  
*Tzándajtsitarakua.* Figuras de pensamiento  
*Ambándamóndarakua.* Figuras de dicción  
*Kéritamándarakua.* Figuras patéticas

En el *Dialogo* se descubren algunas *ambómandárukua*, es decir, bellas formas de expresión. Considero que este vocablo sería de algún modo equivalente para expresar el concepto de las figuras literarias de la retórica tradicional europea. De manera enunciativa señalo algunas y propongo los nombres que a mi parecer les corresponden en la lengua p'urhépecha. El orden de la presentación no obedece a ninguna jerarquía ni a preferencia particular. Hablaré en primer término de los tropos, luego propondré algunas muestras de *tzándajtsitarakua* (figuras de pensamiento), otras de *ambándamóndarakua* (figuras de dicción) y, finalmente, una de *k'uirípuíjperakua* (prosopopeya o personificación).

*Mójtatáandarakua (tropos). Entre éstos tenemos la metáfora*

K'uaníentsíkua nocatero [o] Erápangárikua. Metáfora

De los tropos literarios, la metáfora –*k'uaníentsíkua*, o *erapángárikua*– es la más socorrida por Gilberti. La usa constantemente en el *Dialogo* como medio de abstracción y también como recurso de comparación, aclaración o explicación de una idea. La imaginación del discípulo se aviva constantemente porque el maestro le va proporcionando imágenes por la vía metafórica y el ritmo de la explicación se desarrolla entre figuras que se suceden una a una, según el modo natural que los nativos acostumbraban conversar en el siglo XVI, y que aún hoy en día mantienen. Mediante esta figura y a la par con la similitud y el paralelo, el conocimiento de los conceptos doctrinales, tanto teológicos, morales y pastorales, como de cualquiera otra naturaleza, son transmitidos al educando para que los comprenda en el contexto de su propia lengua. La presencia de la metáfora en la lengua de Michoacán, muestra la universalidad de esta figura, presente también en lenguas indígenas, no sólo en aquellas que se han hablado en el continente europeo.

La metáfora, pues, ha sido utilizada por diferentes culturas desde la antigüedad hasta la actualidad y la han descrito y definido con características que se le siguen atribuyendo. Eva Samaniego Fernández<sup>128</sup> hace un amplio estudio de esta figura analizándola desde diversas pers-

127. Al final de este estudio viene un glosario de voces p'urhépecha en el que se indican los verbos que dan origen a los nombres del vocabulario literario que estoy proponiendo.

128. Eva Samaniego Fernández, *La traducción*, 1996.

pectivas y disciplinas. Busca las definiciones a partir de los diccionarios y enciclopedias y pasa luego por el campo de la retórica, desde Aristóteles hasta los recientes estudios realizados en la última década del siglo pasado. Examina las definiciones que proporcionan las disciplinas, tales como la lingüística, los estudios de traducción, la semántica y lo que se dice en las investigaciones más recientes. A pesar de que la autora hace un amplio estudio, no se aventura a dar una definición y concluye diciendo que: “Las definiciones más frecuentes se han basado en los conceptos de *similitud*, *anomalía*, *transferencia*, *identificación* y *cambio*, pero no son suficientes para abarcar todas las formas bajo las que se presenta la metáfora”.<sup>129</sup>

Los griegos: Sócrates, Aristóteles y Platón la ubicaban en el terreno de la Retórica y servía para ganar discusiones, razonar y convencer. Venía a ser un poderoso método de argumentación cuyo uso decoroso no representaba riesgo de alterar la verdad. Más tarde los escritores latinos: Cicerón, Horacio, Longino y Quintiliano mantuvieron la preocupación por el decoro en el uso. A lo largo de la Edad Media se le da un giro religioso a la figura y se privilegian aquellas metáforas que tienen carácter didáctico. Después, el racionalismo y el empirismo consideraron la metáfora como un ornamento superfluo susceptible de sustitución. En el siglo XIX se reivindica el poder creador de esta figura y en el siglo XX se le ubica en los procesos cognitivos, de “cómo el oyente/lector/receptor es capaz de interpretar esta figura”.<sup>130</sup>

Si en América se pretendiera ubicar a Gilberti entre los estudiosos de la metáfora, podría colocársele entre aquellos escritores que se pronunciaron por considerarla como parte de la Retórica, pero al mismo tiempo como elemento didáctico y medio de conocimiento, útil a su propósito de dar a conocer la doctrina cristiana a los nativos de Michoacán. No sería casual que hiciera la distinción entre las figuras que denomina “similitud” y “figura” que intercala en el desarrollo de los temas para hacer comparaciones y paralelismos.

La figura metafórica es muy socorrida por nuestro autor en el *Dialogo* para ilustrar los conceptos doctrinales. Los casos se multiplican a lo largo de los tratados y desde primeras explicaciones ya se emplea, un ejemplo es la forma de explicar el significado de *per signum crucis*. El ritual de *la señal de la cruz* se lleva con movimientos y palabras cuya significación debe conocer bien el cristiano; por eso, el discípulo pregunta por qué se inicia la invocación con el movimiento de la mano señalando la cabeza y por qué se pronuncian las palabras: “en el nombre del Padre”. El maestro responde haciendo la comparación de la particular función que la cabeza tiene sobre el cuerpo humano que, por estar en la parte superior, dirige sus movimientos y, de igual manera, Dios que encabeza a todo lo creado también lo dirige.

129. *Loc. cit.*: 46-47.

130. *Ibidem*: 47-51.

Cahtu men hymbos ehpuuro/ vndangahati aringaparin. *In nomine/patris*: minda hymbo, ysqui ehpu tahtsi/ cusca: ca yyanan hapoti manosquarequa,/ hyngucuhche hymbo manosquarepo/haca: hyhconchuhtum ys Dios tataem/ba tahtscuriести, ca hynde eueri cezequa/ hymbohco, vquareposti yamento cuera/ uacata. Cahtu hynde eueri cezequa him/bohco haposti, quaningarins vuache, y/quire caruhchacungapiringa, nore cez/ manosquarepiringa. Ca yyare ehpu hu/ carin cez manosquarehaca, hymboqui/ ehpu hupitzeraca yamento axosquare/qua, hynguirehco vecahaca anchequare/cuecan vhacare? Hyhconchuhtum ys, y/ qui no Dios tataemba eueri cezequae/piringa: nohtu ambeepirindi yamento ys/ quixan ambe cuerauacata, ca yyachuh/ tu ys dios tataemba eueri cezequa hym/ bohco haposti, yamento hyngui paraqua/reca: hymboqui dios tataembaeueri ce/ zequa ehpuecuahuahaca, yamento cuera/ uacataechan.<sup>131</sup>

Probablemente, en estas comparaciones subyace la idea evangélica de que ni una hoja se mueve sin la voluntad de Dios. De modo semejante, no se puede mover ningún miembro del cuerpo humano ordenada y coordinadamente si no existe la cabeza. Gilberti sigue exponiendo sus temas auxiliándose con otras metáforas.

La plenitud divina de Dios Hijo se expresa también con la metáfora de estar sentado a la derecha del Padre, es decir, el Hijo está en el mismo nivel que el Padre.

*Hurenguareri*. Acha, ca nahandi curanguqua/ re hyngui cuhche xarahaca, vaxatayati/ quaniquaran dios tataemban aran?/ cananingua terupeti hayari hinandiqui/ Dios haranguenchea auandaro, ca haran/ guehpe: caxama hyhcheuiremba quani/cuquaran no haranguenche? cahtu no ha/ ranguehpe? cahtu hyhcheuiremba vi/ quixahcan? Ca nanguae qhuanicuqua/ ran ca nanihtu viquixahcan?

Por la cabeza se comienza con la señal diciendo: “en el nombre del Padre”, porque la cabeza está por encima del cuerpo y por él viene la movilidad de nuestros movimientos. De modo semejante, Dios Padre está por encima, y por su voluntad se creó todo. Y por su licencia existe todo. Compara, hijo, si te decapitaran no podrías moverte. En cambio, con la cabeza puesta te mueves, porque la cabeza dirige bien todos los movimientos y puedes trabajar si quieres.

Así, de igual manera, si no fuera por la voluntad de Dios Padre, no existiría nada de lo que ha sido creado, todo lo creado se conserva por la permisión de Dios Padre, y porque la voluntad de Dios Padre encabeza a todas las criaturas.

*Discípulo*. Señor, ¿cómo se ha de entender cuando decimos que está sentado a la diestra de Dios Padre?, ¿y dónde está su lugar si Dios llena el cielo y da plenitud, acaso su diestra no está llena?, ¿no da plenitud?, ¿cómo es su siniestra?, ¿dónde es su derecha y donde su izquierda?

131. *Dialogo*, fol. 6r 1, 2-25.

*Hurendah/peri.* Vuache, thsirimesti hynguire xara/haca // hyhcoreteroh marasirahaca: ca/ dios eueri quanicuquaran, ca viquixah/ can, no hymangueonneti, ysqui huchae/ ueri hahqui, ca huchaeueri quanicuquaran, no/ am hati himaqui viquixahcaneca, cahtu viqui/ xahcan hahqui, no amhati hymaqui qua/nicuquaraneca, ca hyniqui cuhche atzca/ haca, no cuhche am hucaca ehpu. Ca y/niquicuhchehtu hucaca ehpu, nocuhcheh/tu am hucaca hantziri.

Caru dios hinde/quihtsin hapinga, hymindango hapoti,/ ca nocuhche hymboeca vandangueuani,/ ysqui dios nani hatzica hantziri, ca eh/pu, no amu, caru hymangueonihco ehpu/ esti yamento andandicuzquaren, cahtu hi/ manguonihco hantziriesqui, cahtu hy/manguonihco quanicuquaranesqui, cah/ tu hymangueonihco viquixahcannesqui/ hymboqui dios spiritueca. Ca hyngui/ cuhche xarahaca vaxatati quanicuquaran arani, hymboqui hymangueon casi/ rengatareca, cahtu hymangueon cui/pehchangatare, cahtu himangueon ya/mento ceze, cahtu himangueon mimije,/ cahtu himangueon ambaque, cahtu hy/ manguon nirahmapaque,

Ca ychuh/caesqui Dios tataembaueri quanicuquaran // himaqui dios vuahpa vaxataca, ys/ qui has himbo dioseca // cahtu dios tata/ emba eueri quanicuquaranesti // tepari thi/ piquareta nirahmapaque, hingui cama/quangaritaca Jesu christon, ysqui has him/ bo cuiripueca, tahtsicucuhuarayaparin/ yamento cuerauacataechan avandaro, ca/ echerendo, ca varichao.<sup>132</sup>

*Maestro.* Hijo, es verdad lo que dices. Yo digo con toda razón que la derecha y la izquierda de Dios no son igual como en nuestras manos. Nuestra mano derecha no está en donde está la izquierda, y nuestra mano izquierda no está tampoco donde le corresponde a la derecha, y no tenemos la cabeza donde corresponde a nuestros pies, y donde tenemos la cabeza tampoco tenemos ahí los pies.

En efecto, Dios que nos sustenta está en todas partes, y no por eso vamos a preocuparnos ¿dónde tendrá Dios los pies y pies y la cabeza? Nada de eso. Él es cabeza única de todo el orbe, de igual manera es pie, es mano derecha y mano izquierda, porque Dios es espíritu.

Y cuando decimos que lo ha sentado a su derecha, es porque es de igual naturaleza, engendrado por [el Padre,] igual en todo bien, igual en sabiduría, en bondad y en eternidad.

Y Dios Hijo es Dios porque está sentado a la derecha del Padre, y la derecha del Padre es la gran riqueza eterna que le ha entregado a Jesucristo y por eso es otra persona a quien ha puesto por encima de todo lo creado en el cielo, en la Tierra y en el infierno.

La *Relación de Michoacán* hace referencia a los “dioses” de la mano derecha y de la mano izquierda, pero no sabemos si para los michoacanos tenía el mismo valor que para los europeos hablar de la postura en la derecha, como forma de mostrar la igualdad entre dos personas. Aun en el caso de que para los nativos no hubiera equivalencia, Gilberti desde su cultura usa la metáfora y la introduce en el ambiente de la cultura p’urhépecha para explicar ese concepto.

132. *Dialogo*, fol. 14v 2, 111-114; 15r 1, 1-34.

## Minda. Similitud

Aunque no toda comparación es metáfora, el autor utiliza otra figura como instrumento de explicación, a la par con la metáfora, que él llama *Minda* o similitud. Ambas figuras le son útiles para enseñar y dar a comprender la fe católica.

Con una *minda* explica la plenitud de la paternidad divina, que no mengua por la filiación, así como el Sol no deja de resplandecer porque emite sus destellos, ni tampoco el agua del río cambia su naturaleza porque fluye y se aleja de su origen que es el agua del lago.

[Ma minda]

[1] *Hurendahperi*. Hyquini ariuaca vuache, hin/ guire vecaxarahaca. Huriataquinihco/ himbo minda ynscuuaca.

[Terongarinsqua]

[2] Exe vuache/ huriata, nah huuasirahaqui vahtzoriqia/ ymangui piritauaen harati tharopoz/cahaca?

[3] Ca naquihtu hapindamahaqui?/ Huriata: notero vahtzoriqia piritaua/en has? No ma hapindamahati, hynde/qui çan vretiepiringa. Hymangueonih/co esti, Nahquiaru huriata parangaricu/tin hurahcuhaca vahtzoriqia, no hym/boetaqua Huriata vretiehati.

[4] Ca maroh/ tu vuache, exehtu yurequa, nanixamah/tu vehenahaqui? ca thure exehaca, ysqui/ caheri hapunda hymbo vehenahaca?

[5] Ca/ yquiquini curamariuaca ysqui naqui y/tsi vretiehaca: notero hapunda: no/catero yurequa, ca thureni aripiringa, ysqui/ hymangueonihcoesca, nahquiaru cahe/ ri hapunda nanaecuhaxaca yamento/ yurequa, noaru hymboetaqua vretie/ hati, ca yurequa can harangutahaqui, caru/ hymangueonihcoesti, humboqui mahco/ ytsiesca.

[6] Ca yschuhtuhco vuache, dios/ vuahpa: ysqui huriata yamento paraquahpen/ vahtzahcazahaca, vtas vahtzoriqia/ huriata hucarin hatini, ysquihtu caheri/ hapunda himbo venahaca yurequa, vtas/ yurequa caheri hapunda hingun hatini,/ yschutuhco dios tataemba ys tataecu/ sirahaqui vuahpan, vtas vuahpa tataem/ban hingun hatin: cahtu tataemba vtas/ vuahpan hingun hatin.

[Una señal. Metáfora del Sol y del agua]

*Maestro*. Yo te mostraré, hijo, lo que estás solicitando. Te daré una comparación a través del sol.

[Similitud]

Ve el Sol, hijo, ¿ves cómo arroja el resplandor, semejante al destello del rayo?

¿Y cómo lo engendra? El Sol, ¿acaso no resplandece como el rayo?

No engendraría el resplandor si no fuera simultáneo. Coexisten. No porque el Sol resplandece en el firmamento está separado de sus rayos.

Por otra parte, hijo, observa también el río, ¿de dónde viene?, ¿y tú ves que él nace del gran lago?

Si yo te pregunto: ¿cuál agua está presente primero?, ¿acaso el del lago o tal vez el del río? Tú me dirías que coexisten, a pesar de que el gran lago está dando la maternidad al río, no por eso existe separado, y aunque el río se aleja mucho, sus aguas coexisten, porque es de la misma agua.

De la misma manera, hijo, Dios Hijo coexiste. Si el Sol ilumina al mundo es porque el Sol posee en todo tiempo los rayos luminosos. De la misma manera, si el río se origina del lago, siempre coexistirá con el lago. De modo semejante, Dios Padre está dando la paternidad al Hijo y el Hijo coexiste siempre con el Padre y el Padre con Él.

[7] Ca yndehco himbo/ esca vuache, hurimbeti hacahcuni nah/ quireru hasmento hangascauaca.<sup>133</sup>

Hijo, en esto consiste la verdadera fe, aceptar, aunque no lo comprendas.

### Explicación de la filiación divina.

Ca ambongasquihco,/ ysqui dios vuahpa hymangeon nirah/mapaquesca ysqui tataemba: ca no vca/ taesti, cahtu no cuerauacataesqui, Ca ys/ qui huriata hymbo vehenasirahaca vah/ tzoriqua, vtas huriata parangaricutin a/uandaro, yschuhtuhco dios vuahpa vehe/ nasirahaqui tataemban hyngun vtas ha/ tini: ca ysquituhco tataemba spiritueca,/ no hucariquaretin cuiripeta, haranguen/ cheparin, ca haranguehpeparini, yschuh/ tuhco vuahpa spiritue, haranguenchepa/ rin, ca haranguehpeparin. Ca ysquihtu ez/ quaro vehenasirahaca amexequa, cacuh/ cheru vtas ezqua hucaca: yschuhtu hco/ dios vuahpa vehenasirahaqui tataemban/ hymbo, vtas tataemban hyngun haty/ni. Ca ysquihtu apareta vehenasirahaca/ chuhipiri hymbo, vtas chuhipiri hyngun/ hatin, yschuhtuhcoesqui Dios vuahpa./ Ca yquine yn ambongastahperaqua thzun/ gam eratahaca, ysqui nah vuahpaesca,/ harastihco hurimbeti hacahcuni: ysquih/ co dios vuahpaesca, ysqui macuqueca ca/ raqueni sancta caracata hymbo, ysquih/tuhco hurendahpehaca sancta yglesia.<sup>134</sup>

Y entiende que Dios Hijo es eterno como su Padre, que no ha sido hecho ni creado. Así como el Sol destella los rayos y siempre brilla en el cielo, de modo semejante Dios Hijo es engendrado por el Padre y desde siempre está con Él. También el Padre es espíritu, no tiene cuerpo, es toda plenitud y llena todo, también el Hijo es espíritu, es toda plenitud y llena todo.

Así como del ojo viene toda visión, para nosotros que tenemos ojos, así Dios Hijo viene del Padre, desde siempre está con su Padre.

Así como el calor viene del fuego, siempre está con el fuego, de modo semejante Dios Hijo [está con el Padre.]

Aunque esta explicación la encuentres difícil, del modo como es Hijo, hay que creer firmemente que es Hijo de Dios, así como dice la Sagrada Escritura y como enseña la Santa Iglesia.

Gilberti parte del principio de que los misterios de la fe católica no son cuestionables aunque sí explicables, de lo que resulta natural que una vez explicado el sentido de la paternidad y de la filiación divina, le ordene al discípulo hacer un acto de fe: “vuache, hurimbeti hacahcuni nahquireru hasmento hangascauaca” (hijo, cree firmemente aunque nunca puedas comprender).

Considero suficiente para mi propósito la muestra del principal tropo, la metáfora, que Gilberti utiliza para exponer su doctrina. A continuación propongo otros recursos que igualmente emplea, cuya denominación en la tradición europea corresponde a las figuras literarias de pensamiento, dicción y patéticas.

133. *Dialogo*, fol. 7v 1-2, 53-92. Este pasaje ya fue presentado en el capítulo segundo y corresponde a la explicación de la virtud de la Fe.

134. *Dialogo*, fol. 8r 1, 9-34.



*Tzándajtsitáarakua. Figuras de pensamiento*

En el *Dialogo* he encontrado varios recursos que considero de interés y los presento como muestras. Serían, en primer término, las figuras de pensamiento.

## Ekuáekuátakata. Paralelo

El recurso constructivo que los p'urhéhablantes denominan *ekuáekuátaqua*, equivalente al paralelismo, es imprescindible para lograr en el receptor un conocimiento completo de aquello que se pretende explicar. En el *Dialogo* se descubre una descripción comparativa de dos entidades.

*Hurendahperi*: No/ amu vuache // caru  
himbohcos curangu/ quareti // ysqihsini dios  
sitsiraquarens/ca, himboqui dios tataemba, ca  
vuah/pa, ca spiritu sancto // mahco diosesca:  
hih/ conchuhtu ys anima himbo, hatzitetihstini  
ta/ niporo: miuansqua // ca curandiqua, ca/  
heyaqua, ca yanthu mahco animaesti // ca/ ys  
hinsin himbohco sitsiraquarenstasti an/ [Fol. 4r,  
1] geleechan hinguni.<sup>135</sup>

*Maestro*. No [te confundas] hijo, se debe entender como tal, que Dios nos ha hecho a su imagen, pues Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo es un solo Dios, de igual manera nuestra alma está dotada con tres facultades: la memoria, el entendimiento y la voluntad; no obstante, es una sola alma. También nos ha hecho a la semejanza de los ángeles.

El texto muestra un paralelismo entre la entidad divina y la del alma humana con dos elementos.

Primer sujeto, Dios. En la entidad divina existen tres personas; sin embargo es una sola entidad, es decir, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo son un solo Dios.

Segundo sujeto, el alma humana. En la entidad del alma humana existen tres facultades: el entendimiento, la memoria y la voluntad; sin embargo, es una sola alma.

Los elementos del paralelo sirven para expresar que el ser humano es semejante a Dios, empero, es diferente de Él porque fue creado por Él.

## Terókutanskua nocatero [o] Erángarhikua. Comparación o imagen

Gilberti usa la comparación para hacer distinciones entre lo que parece igual pero que realmente no lo es.

Tres textos sirven de modelo. El primero se refiere a la diferencia existente entre un rey vivo y su retrato, entre su persona y su pintura como objeto.

135. *Dialogo*, fol. 3v 2, 94-102 y fol. 4r 1, 1.

Ca yqui ma yrecha cara/ ratahpepiringa //  
 himangueon hangaritatah/ pen ysqui yrecha hangarica,  
 cezaru hy/mangueon hangaritangapirindi //  
 caru hin/ guiru nomento himangueon vandahambi/vinga ysqui yrecha //  
 cahtu nomento hi/mangueon vanaquarehambirini,  
 cahtu no/ mento himangueon xaxahambirini //  
 cahtu/ nomento himangueon manaquarehambirin/ ysquimento yrecha.<sup>136</sup>

Si un rey ordenara que un retrato le hicieran  
 tal cual es su rostro,  
 y tan fiel fuera,  
 no por eso como el rey hablaría,  
 tampoco como él deambularía,  
 ni igual a él sería,  
 mucho menos se ocuparía como el rey.

He separado las oraciones del texto p'urhépecha con el fin de mostrar la morfología sintáctica que usa el autor para mostrar, por un lado, la similitud y, por el otro, la imposibilidad de la igualdad vivencial entre el rey y su retrato. La comparación lleva un ritmo y una resonancia con las terminaciones de los verbos en *píringa*, *pírindi*, *bíringa* y *bírini* con las que logra, no sólo un efecto sonoro sino de contraste a la vez.

La oración que fundamenta la comparación inicia con la partícula *cezaru* y termina con el verbo *hángaritangapírindi*. Las demás oraciones de la comparación inician con las partículas *caru* y *cahtu* y finalizan con sus respectivos verbos: *vandáhambíringa*, *vanáquarehambírini*, *xáxahámbirini* y *manáquarehámberin*. Pero los verbos son distribuidos por la comparación: *ysqui yrecha*, dos veces, y una tercera vez por *ysquimento yrecha*. El uso de este recurso es frecuente en el autor.

Otro texto similar al anterior que viene a colación se refiere a la resurrección de Cristo, hecho que ocurre justamente al término señalado, al tercer día de su muerte. Lo tengo propuesto más adelante como ejemplo de bella expresión, *tzitzímuqua*<sup>137</sup> y me remito a ella.

El segundo ejemplo se refiere a la semejanza de las necesidades del cuerpo humano con las de los animales irracionales.

136. *Dialogo*, fol. 4r 1, 17-26. Este texto ya fue expuesto en el capítulo segundo en el rubro: "El diálogo como método".

137. Véase más adelante: *Tzitzímuqua*.

*Hurendahperi.*/ Vuache. Dioseueri cuerauacataesti cui/ripu. Ca tzimoro himbo cuiripuerati ha/ tzicuparin anima ca cuiripeta: ca cuiripe/ ta hymbo hymangueon yseti ysqui axu/niecha: himboquix axuniecha carimaha/ca // caxtu carichahaqui, cax vetsiquare/haqui yquix am hymbo angahaca, cax/ tu pamangarata querequareaqui: cax/ himangueon pyngurihaqui, caxtu vari/haqui ysqui cuiripu: ca himbo cuiripeta him/ bo himangueon haxeti ysqui axuni: ca ani/ma himbo himangueon yseti ysquix An/gelecha, hucaparin cezequa, hingui him/bo mitequarehaca ambaquequa // ca ca/singurita.<sup>138</sup>

*Maestro:* hijo, el hombre es criatura de Dios. Lo ha hecho humano formándolo de dos partes: de alma y de cuerpo. Con el cuerpo es semejante a los animales, pues los animales tienen hambre y sed y gritan cuando los sacrifican, también se contagian de enfermedad y se protegen de ella y, asimismo, mueren como los hombres. Por eso, con su cuerpo es semejante a los animales. En cambio, con su alma es semejante a los ángeles, pues tiene entendimiento, con el que conoce el bien y el mal.

Los humanos y los animales poseen cinco sentidos. Otra comparación:

Ca/ tzimandarequahtu Dios nahueerati hu/chaeueri cuiripeta, hatzicuparini yupo/ro piquareriquarequa. Ezraparini, cacu/ randitaraparini: ca sipirutaparini, ca thze/ mutaparini, ca ampaatarparini. Ca nahquia/ ru axuni hucaca xaporo, ezcahati ysqui/ hucha, cahtu sipiruhaqui, cahtu curandira/ haqui // cahtu thzemuhaqui, ca paarahaquei. Ca/ no aru ys piquareraparini hucati ysqui/hucha. Ca yn yuporo piquareriquarequa,/ himbohtsinis hatzitzeti dios, himboquicuhche/ yn hucarin manaracuuaca.<sup>139</sup>

Como segunda razón, Dios ha ennoblecido nuestro cuerpo dotándolo de cinco sentidos. Dándole la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Y aunque el animal tiene lo mismo, pues ve, olfatea, escucha, saborea y toca como nosotros, sin embargo, no tiene uso de razón como nosotros. En cambio, Dios a nosotros nos ha dotado con los cinco sentidos para que con ellos le sirvamos [conscientemente.]

Finalmente, con otro texto más, se redondea la comparación. Se refiere a la utilidad e inutilidad de un instrumento, dependiendo de si se usa o no. Es el caso de la cruz que, tomada con alegría ahuyenta a los demonios, tal cual si fuera un leño que se usa para golpear y repeler a los perros.

Ca ymento ambaqueti cru/ ciesti, xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa. Ynxchuh/ ca Diabloechemento himbo nah xan tzi/ ruuaha qui, ysqui vichuchehaca, himah/ canguí machuhcari tahratamenga haca him/ [Fol. 5r, 2] bo angacuecan.

Y en verdad la cruz es buena, es tal que permite soportar los diversos acontecimientos dolorosos. Con ella también los diablos se ahuyentan enormemente, huyen cual si fueran perros cuando se les alza un leño para sacrificarlos con él.

138. *Dialogo*, fol. 4r 1, 28-43.

139. *Dialogo*, fol. 4r 2, 82-94.

Ca vichu no çan nah pi/ quarerahati cheni, yqui  
 exehaca machuh/cari, hyndequi ychaxurihaca,  
 nahqui yan/ thu çan ychahczquarehaca  
 hymaqui vi/ chu harahaca: nocatero nani  
 ambo an/gahtacuhaqui: nomento çan chehati,  
 hi/ ma hameriqui tahratamengahaca asin/  
 damengan: nocatero angacuecan, hymah/ canan  
 vauacumahati yhuarequaren cheni./  
 Hyhconchuhtu ys diablo no çan nah pi/  
 quarerahati cheni, execuapararin cuiiri/puechan  
 cruz micuriqua, nahquixtu chuh/ cari vcata  
 angahcupahaca, ca ambenx/co xuhcamahati caxtu  
 ambenihcos hun/ tzingarihaqui, hynandiquix  
 nomaro viggati/ quarehaca tachan has  
 vecatzencha/maqua hymbo.  
 Ca cruz hucati nahmin/ tzin huriatenchaqua:  
 hymboqui acha Je/ su Christo vequa hymbo hyna  
 varipa/racuca, ca hymbocuhches huntzingeri/ haca,  
 hymboqui cuhche vequa hymbo/ vingatsquareuaca,  
 vapore tachanhas/ vecatzenchamaqua. Ca  
 hymahcanan/thu cheztangahati diablo, ynde  
 cruz mi/ curiqua hymbo: hynguicuhche huntzin/  
 garihaca, yqui vapore vingatsquarenga/ parin  
 huntzingeringahaca.<sup>140</sup>

### Ekúapakukua. Doblamiento del verbo

Es oportuno destacar que Gilberti forma oraciones en las que repite un verbo dos veces para expresar una misma idea. Para designar, por ejemplo, el nombre de Dios Padre y el de Dios Hijo, utiliza el verbo *xaringan* y *aringan* [decir, nombrar,] dos veces:

Hu/ rendahperi. A vuache, menguin/chuhca ari,  
 ysqui dios tataemba himbo *xarin/gahaca* tata *aringani*  
 [...]  
 Cahtu vuahpa him/ bo *xaringahati* vuahpa *aringan*  
 [...]<sup>141</sup>

El perro no sentirá ningún miedo cuando vea un leño que está en el suelo, aunque esté a un lado de él. Mientras que alguien no lo tome, de ninguna manera le tendrá miedo, sino hasta que alguien lo levante amenazándolo o golpeándolo. Entonces huirá ladrando atemorizado.

De igual manera, el diablo no tendrá ningún temor viendo en las personas la señal de la cruz, aunque porten en la mano una cruz de madera. ¿Y para qué la han de traer?, ¿y por qué se han de persignar si ellos no padecen ninguna tribulación?

La cruz da mucho provecho porque el señor Jesucristo murió en ella por su voluntad y por eso nos persignamos y porque también por nuestra voluntad soportamos toda clase de sufrimientos. Y por eso también el diablo se ahuyentará con la señal de la cruz cuando nos persignemos y cuando en todas partes se persignen aceptando los padecimientos.

Maestro. Oh, hijo, ya te he explicado que a Dios Padre se le *dice* Padre [se le ha de *nombrar diciendo* Padre.]  
 Y al Hijo se le *dice* Hijo [se le ha de *nombrar diciendo* Hijo.]

En cambio, en el texto anterior –referente a la cruz– que dice: “Ca ymento ambaqueti cru/ ciesti, xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa”, el verbo *esti* no se dobla en la segunda oración sino que se sobreentiende. En la primera: *ca ymento ambaqueti cru/*

140. *Dialogo*, fol. 5v 1, 51-56 y fol. 5r 2, 57-83.

141. *Dialogo*, fol. 8r 1, 38-44.

*ciesti*, el verbo se expresa en *cruciesti*, pero en la segunda no aparece. El lector esperaría la inclusión del mismo verbo, *esti*, en la oración: *xas tachan has vecatzenchamaqual vequa himbo vingatsquarequa*, pero se omite. El verbo pudo estar como enclítico de los términos: *xas*<sup>142</sup> o *vingatsquarequa*<sup>143</sup> y quedaría *xasesti* (es de tal naturaleza) o *vingatsquarequaesti* (es el soporte del sufrimiento), o bien, repetir el vocablo *cruciesti* (es la cruz). No sabemos si esta forma inusual de sobrentender el sujeto y el verbo sea una manera elegante de hablar en el contexto p'urhépecha, o posiblemente haya sido un error involuntario del escritor. El texto traducido queda:

Ca ymento ambaqueti cru/ *ciesti*, *xas* tachan  
has vecatzenchamaqua/ vequa himbo  
vingatsquarequa.

Y en verdad la cruz es buena, *es tal* que permite  
soportar los diversos acontecimientos dolorosos.

P'irhíp'irhítakua. Muestra polifacética, ampliación

*P'irhíp'irhítani*, mostrar todas las facetas, o bien, *uirhíuirhítani*, redondear un objeto o una idea, mostrando todos sus aspectos, es el efecto que se logra con la ampliación, aunque parezca repetición.

He seleccionado un texto que alude al pasaje bíblico del Génesis en el que se narra la creación. Dios creó cuanto existe, lo visible y lo invisible, lo animado y lo inanimado, a los ángeles y a los hombres. Dios ama a las criaturas, pero de diversa manera a unos y a otros.

Ca dios paraquahpen/ vecatzenhenguaro cuerauati  
auanda: <Genesis. 1> ca/ echeri // *ca hindequi*  
*haranguencheca* /// *ca hindequihitu haranguehpeca*,  
hingui/cuhche exehaca ca hinguicuhche no exe/  
haca, ca hini auandaro thuuin cuerauah/ uati  
Angeleechan hingui nahxan tzitzi/ratahuaca chen  
nahue erahuaparin, cah/ tu *sitsiraquarehuansparin*, ca  
nah min/ tzin *pampzhuahati hin*. Ca yyananangua  
thu/ uin cuerauhuarin angeleechan // ca ya/  
mento *hindequi hanchepoca*, *ca hinde/ qui habcarapoca*  
// men yyanan cueraua/huati cuiripuechan,  
himangueonthu *han/ garitabuaparin* ysqui Dios,  
cahtu *hib/com pampzhuahati* // *no himangueon pam/*  
*pzparin hindequi hanchepoca auanda/ro, huriata* // *ca*  
*cutsi* // *ca hozquaecha*, *ca/ hindequihitu habcarapoca*  
*paraquahpen*<sup>144</sup>

Dios creó el Universo, el cielo y la Tierra de la nada, *lo que está en el firmamento y lo que está en la Tierra*, lo que vemos y lo que no vemos. Pero antes, en el cielo creó a los ángeles, con cuánta belleza y nobleza, haciéndolos semejantes a Él y *cuánto los ha amado*.

Y cuando ya ha creado a los ángeles *y todo lo que camina y lo que vuela*, entonces crea a los humanos dándoles un rostro semejante al suyo *y también los ha amado, pero no los ama como a los astros: el Sol, la Luna, las estrellas y todo lo que vuela sobre la Tierra*.

142. El *DG*, registra el término *xas* que significa “assi, de esta traça, a este modo”, t. II, p. 782.

143. *DG*, incluye el vocablo *vingatsquareni* y lo traduce: “tener sufrimiento”; *vingatsquarequa* sería: el sufrimiento, el pesar, t. II, p. 721.

144. *Dialogo*, fol. 3v 2, 68-86 [lo resaltado con cursiva es mío.]

El texto presenta varios aspectos de análisis, de los cuales examinaré tres. Dos versan sobre las formas de reiteración y el tercero sobre el uso del juego de palabras con el que se logra un efecto sonoro.

En lo que toca a la reiteración, ésta se manifiesta mediante las expresiones que se refieren al universo y a la naturaleza. Los enunciados se encadenan de manera gradual y en forma reiterativa, con la particularidad de que tres veces se enuncia lo que existe en el universo. En los dos primeros enunciados se hace de manera general, mientras que en el tercero se ejemplifica para completar la idea que se pretende expresar. Se dice en el último: “en el firmamento están el Sol, la Luna y las estrellas, y sobre la Tierra vuelan las aves”.

*Ca hindequi haranguencheca ca hindequihtu haranguehpeca.*

“Lo que está en el firmamento y lo que está en la Tierra”.

*Hindequi hanchepoca, ca hindequi hahcarapoca.*

“Lo que camina y lo que vuela”.

*Hindequi hanchepoca auandaro, huriata ca cutsi ca hozquaecha, ca hindequihtu hahcarapoca paraquahpen.*

“Lo que está en el firmamento: el Sol, la Luna y las estrellas y lo que vuela sobre la superficie terrestre”.

En el mismo texto está el segundo caso de reiteración que sigue un procedimiento similar al primero, es decir, mediante tres expresiones se explica el amor de Dios hacia lo creado. En las dos primeras, el amor de Dios se indica de modo afirmativo y uniforme, con el mismo tiempo verbal *pámpzhuahati*; en cambio, en la tercera ya no, porque se usa la forma negativa con diverso tiempo verbal *pámpzparin*, por consiguiente, mediante el contraste se logra evitar cualquier confusión, pues la diferencia evita cualquier equívoco.

*Pámpzhuahati hin*, ama a los ángeles.

*Hihcom pámpzhuahati*, también ama a las personas humanas.

*No himangueon pámpzparin*, no ha de amar o no ama con idéntico amor al Sol, a la Luna y a las estrellas, como a los ángeles y a los humanos.

En el tercer aspecto del texto hay que tomar en cuenta el recurso del juego de palabras que utiliza su autor, aprovechando el carácter de la lengua para dar sonoridad y cadencia a su expresión. Quizás el mérito mayor de Gilberti sea haber logrado crear, para fortuna del lector pero más para el oyente, el efecto de la sonoridad de dos palabras, con el fin de llamar la atención acerca de la sutileza de la buena dicción que facilita la significación de la expresión. Aparentemente, las palabras guardan semejanza en la escritura y cierta similitud en la pronunciación, lo que de ninguna manera acerca los significados. Es el caso de los vocablos: *tzitzirátahuaca* y *sitsíraquarehuansparin*

que se insertan en el texto. *Tzitzíratani* (infinitivo) significa hermostear;<sup>145</sup> en cambio, *sitsíraquareni* (infinitivo) significa hacer algo semejante a sí mismo.<sup>146</sup> Ambos verbos dan origen al juego de palabras con los tiempos verbales *tzitzíratahuaca* y *sitsíraquarehuansparin*. En español no se lograría el mismo efecto, pues no hay semejanza de sonidos –como ocurre en la lengua p'urhépecha con *tzitzíra* y *sitsíra*– en los verbos equivalentes. Las voces p'urhépecha toman su lugar en el texto cuando se establece la relación entre la hermosura de los ángeles y su autor, que es Dios, quien los ha creado a semejanza suya.

ca hini auandaro thuuin cuerauahuati	Pero antes, en el cielo creó a los ángeles, con cuánta
Angeleechan hingui nahxan <i>tzitzíratahuaca</i> chen	<i>belleza</i> y nobleza, haciéndolos semejantes a Él, y
nahue erahuaparín, cahtu <i>sitsíraquarehuansparin</i> , ca	<i>cuánto los ha amado</i> .
nah mintzin pampzhuahati hin.	

Finalmente, rompe la forma de comparar la semejanza de los ángeles con Dios, para lo que usa el vocablo *sitsíraquarehuansparin*, empleando la voz *hangaritahuaparín* para expresar el mismo concepto referido a los humanos. Dice, en efecto: *Cueraualhuati cuiripuechan, himanguonthu han/ garitahuaparín ysqui Dios* (creó a los seres humanos dándoles un rostro semejante al suyo).

En el *Arte*, Gilberti hace hincapié en el cuidado que se debe tener en la buena dicción y en la ortografía correcta para lograr una buena comunicación. En nuestro caso son los sonidos que se desprenden de *tzitzí* y *sitsí*. “Que en no escreuir ni pronunciar los con las letras que conuienen se diran otras cosas muy al reues delas que se pensauan dezir. Y assi en lugar de dezir verdades, dezirse an falsedades: con muy gran peligro de las animas”.<sup>147</sup>

El autor del *Dialogo* logra con la reiteración redondear una idea, ya sea por similitud o por contraste.

145. El *DG*, t. II, p. 836, registra los vocablos que expresan hermosura o belleza: *Tzitzis*. Cosa hermosa.

*Tzitziuarani*. Tener galano pecho.

*Tzitzixeni*. Ser galano, hermos[o], gentil, lindo, y agraciado.

*Tzitzixurani*. Tener lindas alas.

*Tzitzixequa*. Hermosura, lindeza, gracia.

*Tzitzixequa* himbohco nah piquarerani. Presumir de su hermosura, y gallardía.

*Tzitzis* piquarerani, viuingas piquarerani. Verse o sentirse hermoso.

*Tzitzis* xararani. Parecer hermoso.

146. *Op. cit.*, pp. 506-507, registra las siguientes palabras con el significado de semejanza:

*Sitsihpen<sup>t</sup>stani*. Ser retrato y parecido a los otros.

*Sits<sup>i</sup>qua eponi*, *sitsiqua hemboni<sup>e</sup> eponi*, *siruqua emboni<sup>e</sup> emba eni*, himbo eponi. Traerlo de casta.

*Sits<sup>i</sup>rahpen<sup>t</sup>stani*. Hazerlos parecidos a otros.

*Sitsiraquarehpen<sup>t</sup>stani*. Hazerlo a su ymagen.

*Sitsiraquaretspen<sup>t</sup>stani*. — Las cosas de otros.

147. *MG, Arte*, p. 213.

## Kurhámarhikua. Interrogación

En el *Dialogo*, el discípulo y el maestro intercambian preguntas, normalmente aquél toma la iniciativa de interrogar, dando ocasión al maestro de responder a cuanta cuestión le formula. Sin embargo, el maestro también plantea preguntas al discípulo, no sólo para atraer su atención, sino para darle respuestas satisfactorias. Es el caso de la explicación acerca de la resurrección de Cristo.

### *Similitud del grano de trigo comparado a la resurrección general*

*Hurendahperi.* Era vuache, has vanam/ betaquare, ca andires thzungam erataha/ qui?  
 Ca andire no thzungam eratahqui,/ hindequi ahtziri huczcingapohaca, no/chuhca hinde no hicingapohaca? ca yan/ tereparin men tapio verahaqui: hindequi/ hucaparahaca xanini, himangueon ysqui/ vreta xaniniepihca: hyndequi huczcinga/ pihca, hindequi echeriensca.  
 Himangue/ onchuhtuyshucha, nahquicuhcheyaru/ varihaca, cacuhche hicinganstahaqui, ca/ cuhchehtu vtahaqui echerienstan, cezcuh/ chearu tzinstauaca dios eueri cezequa him/ bo.  
 Caxama nomento vahnandamasqui/ thzungapeni, hinguihtsini acha dios no/ mento ambo nah vhcambarin vca?  
 yqui/ no yndeeueri vandaqua himbohco?  
 Ca/ andiremento hin chen thzungam erata/haqui tzinsqua?  
 Ca Dios no ambe ma/ro thzungam eratahati vni, andimento/ himahcan no cezeraua acha Dios tzitah/ penstani?<sup>148</sup>

*Maestro.* Pon atención, hijo, no te obnubiles, ¿por qué consideras difícil [la resurrección]?

En cambio, ¿por qué no consideras difícil el acto de enterrar el maíz para sembrarlo, que de otra forma no nacería? Muriendo sale otra vez y dará mazorca, similar a la mazorca de donde antes salió; no obstante que cuando fue enterrado se convirtió en polvo.

De modo semejante, nosotros aunque muramos, resucitaremos, aunque nos convirtamos en tierra, resucitaremos bien con el poder de Dios.

¿Acaso no es bastante difícil que Dios nos haya hecho de la nada?

¿Con sólo su palabra?

¿Por qué consideras tan difícil la resurrección?

Para Dios nada es difícil hacer.

¿Por qué entonces no podrá resucitarnos?

## Kurhámarhimókurhikua. Sujeción

En otros casos hay un juego de interrogación y respuesta que formula y contesta el propio exponente, como en el texto parcial que se refiere a la encarnación de Cristo.

*Hurenguareri.* Acha, hi çan ys piquareua/haca curangun, ca nah cez vnda onguen/ sancta Maria, no ma tzihuereti hingun/ pinguririn, ca menthu nah macu peuani/ no ambetaquerin?

*Discípulo.* Señor, deseo escuchar cómo concibió Santa María sin tener contacto con un varón, y cómo dio a luz sin corromperse.

148. *Dialogo*, fol. 10r 2, 59-80.



*Hurendahperi.* Vuache, has vanambetaquare, andire cacongas/ chapan arahaqui? hiquni arica, ysqui di/ os no ambe thzungaperahaca vni, hin/de eueri cezequa himbohco,

canahandix/ vquarehaqui vauapu: cui pu hatzicucha/ noquerehperaparin, ca no dios eueri ce/ zequa hymbohcoesqui?

ca nahandihtu/ v. dios Adanini, hinde andino pirehpe/raqua himbo peuanga? cahtu Euan, hingui/ tembupihca // caxama no dios cezequa him/ bohcos vhua, caxama hihcha mite tata- [Fol. 11r, 2] emban: ca nanaemban, hihchaqui

pireh/peraparin yurutzehuanspiringa, ca dios/ co cezequa himbo vhuasti.

Ca andimen/ to hinihco cez ys vhua dios: cezequa him/ bo, camen hin no cez ys vua, hinguire xa/ rihaca?

caxama dios paraquahpen veca/ tzehenguarohco cezequa hucarin hapi?/

ca no vtas yscoc cezerarieni: hingui him/ bo santa Marian onguetaraca?

cahtu men/ no ambetaquerin cuerauataranthsi?/ *Hurenguareri.* Acha, amandinga hecahtsiqua/ reni vaporeo tziriraxequan has

vecatze/ma, yqui peuangaca hindequihtsini hapinga./

*Hurendahperi.* Caho vuache, thsirinderos ys veca/ tzemati: nanguin ahndanguareua arini: hin/ dequi vecatzemaca? hecahtsiquaren vaporeo ve/ catzemati

Exeyandihqui hiniqui vanda/mengastahaca hindequihtsin hapinga, ys/ qui nah vecatzemaca:

himahcangui pe/uangaca erahtsicu miuquaxan folio./

*Hurenguareri.* Ca y acha, caxama vtas mi/ miuangaua.

*Hurendahperi.* Ca ho vuache/ andino, vtas mimiuangauati./

*Hurenguareri.* Acha, ca andis mimiunga/ ua am pingastaua yqui ys mimiunga/uaca?

*Maestro.* Hijo, no te ofusques, ¿por qué preguntas escandalizado?

Te he dicho que para Dios nada es difícil hacer con su poder.

¿Cómo se engendran las abejas –las que hacen panales– sin contacto, no es sólo por el poder de Dios?

¿Cómo creó a Adán, por qué no nació de contacto carnal?

¿A Eva, su esposa, acaso no la hizo sólo con su poder?

¿Acaso ellos conocieron a sus padres y madres quienes los engendraron, no fue sólo por el poder de Dios?

¿Y por qué Dios solamente hizo bien aquellas cosas con su poder y, en cambio, no pueda hacer lo que preguntas?, ¿acaso Dios no creó con su poder, de la nada, el mundo?

¿Qué no podrá de esa manera en todo tiempo hacer bien las cosas, como hacer concebir a Santa María?

Y también ¿hacer dar a luz sin corromperse?

*Discípulo.* Señor, pues acontecieron muchas cosas maravillosas cuando nació Nuestro Señor.

*Maestro.* Sí, hijo, es verdad lo que aconteció, tal vez alcance a contarte lo que acaeció.

Abundantes cosas sucedieron. Ve lo que se dijo de Nuestro Señor, aquello que pasó cuando nació, repasa el folio... [no da el número del folio]

*Discípulo.* Y eso señor, ¿acaso aún se recuerda?

*Maestro.* Claro, hijo, ¿por qué no? Siempre se recordará.

*Discípulo.* Señor, y ¿por qué se recordará todo lo que se ha de recordar?

*Hurendahperi.* Vuache andino am pin/ gaua,  
himboqui chen huriatenchaqua/esca./

*Maestro.* ¿Por qué no ha de recordarse? Pues es muy provechoso.

*Hurenguareri.* Ca nah huriatenchangahaqui a/ cha?

*Discípulo.* ¿Y cómo se ha de sacar provecho, señor?

*Hurendahperi.* Vuache, ys huriatenchan/ gahati.  
Vretatihqui sancta hacahcuqua/ himbo  
tetecahcuhperanganstahati,<sup>149</sup>

*Maestro.* Hijo, de esta manera se ha de aprovechar.  
En primer lugar, porque se fortalecerán con la santa fe.

Algunas respuestas dadas a las preguntas tienen también la forma de interrogaciones, aunque en el fondo sean afirmaciones.

Con lo anterior se da por terminada la muestra de los recursos de pensamiento y a continuación presento también otros modelos que corresponderían a algunas figuras de dicción.

### *Ambándamondárakua. Figuras de dicción*

#### Arhíndamakua. Epítome

Las figuras del epítome<sup>150</sup> y de la elipsis las encuentro en el texto que más adelante se transcribe. Llamo la atención, en primer término, sobre la figura del epítome que aparece con la repetición de la palabra *vmutacuecan*. El significado del vocablo equivale a la expresión: en la orilla o término de un lugar en el que se edificará algo para alguien. Varias veces es reiterada esa voz, cuya insistencia fortalece, sin duda, la importancia de edificar un templo en un lugar escogido para ese fin. Sin embargo, el escritor advierte que no es posible levantarlo en ese sitio –entre las márgenes de un lago y un cerro– porque el espacio es muy reducido. El cerro está ocupando el lugar e impide la edificación y sólo con la fe es posible ampliar aquel sitio recorriendo la montaña para lograr la construcción.

#### Ótamakua. Elipsis

También se descubre sin mayor problema en el texto de referencia la figura de la elipsis. El escritor va sobrentendiendo un elemento de la oración en varias oraciones sucesivas para mantener la atención del lector u oyente, lo que consigue, pues es hasta en la última de ellas donde el elemento ausente, *diosen* (a Dios), se expresa de manera explícita, por única vez y se vuelve a sobrentender.

149. *Dialogo*, fol. 11r 1, 41-56 y 11r 2, 56-88.

150. Real Academia Española, *Diccionario*, 1992, t. 1, p. 861, dice sobre el Epítome: “2. *Ret.* Figura que consiste, después de dichas muchas palabras, en repetir las primeras para mayor claridad”.

Hapihti ma obispo, hindequi hacan/guringahanga Gregorio nazanzeno,/ cahinde maro hapundaro hamucutin chen/ vecahandi Yglesia ma *vmutacuecan* ca/ noçan comucurapihti himaquis xarahan/ ga yglesia *vmutacuecan*, himboqui huata ma an/ damucuyapihca haran, ca himboquichemento [Fol. 19r] veuanstahanga hima *vmutacuecan*, himbo/ vndati vehcouehcomarin *diosen*, terupe/ ti hacahcuparin no thzenariparin, ysqui/ hinde huata çan thanahcamauaca, hin/ dequi haranguemucupihca, ysqui hima *vmu/ tauaca* yglesia hingui vecaxarahaca, ys/ hinde huata vanacurinihco xanan niyati ha/ uaman, ca ys xan comucuransti himaqui/ vcuecaxarahanga yglesia, *ca ys vti hin/gui vecahanga*.<sup>151</sup>

Había un obispo que se llamaba Gregorio Nazanceno y deseaba mucho *edificarle* una iglesia en la orilla del lago, pero en el lugar donde deseaba *edificarle* la iglesia había tan poco espacio, porque se levantaba un cerro desde la ribera. No obstante, era tan grande su anhelo de *edificarle* en aquel lugar, que motivado por aquella ansia, suplicó a *Dios* creyendo firmemente, no dudando, que aquella montaña se levantara del lugar donde estaba asentada, ya que en ese lugar quería *edificar[le]* la iglesia. Aquel cerro se movió, se levantó y liberó ampliamente el sitio donde quería *edificar* la iglesia. Y [*el obispo*] *logró lo que deseaba*.

En el texto se repite tres veces el deseo del obispo Gregorio Nazanceno de edificar una iglesia en la ribera del lago. Sin embargo, para el lector no queda claro y se pregunta ¿a quién habría que edificarle la iglesia? El narrador deliberadamente elude el complemento en tres ocasiones y es hasta el final del ciclo de los silencios cuando se entiende que es a *Dios*, porque a Él le pide que proporcione el espacio, ya que es muy reducido el que existe entre la ribera y el cerro donde desea levantar el edificio.

### Kutúkutúkata. Conjunción

¶ *Hurenguareri*. Acha, ca nahxan penitencia/ thantzitsperangahaqui curantzperaque/ ro?

*Hurendahperi*. Vuache, nahquinangua cez/ arihniua hinguirengate curahquarexara/haca: *ca* noamu himangueonihco peniten/cia vratahperangahati hindequi çanih/co camangaricunsca diosen, *ca* hindequi/ camendo camangaricunsca, no amu.

*Ca* hin/dequi çanyhco camangaricunsca diosen/ çanduhco penitencia yntsingauati, *ca* hin/dequi hecahtsiquareni camangaricunsca di/osen: hihconthum camento penitencia yn/ tsingauati.

*Discípulo*. ¿Y cuánta penitencia se impone en el confesionario?

*Maestro*. Hijo, te voy a explicar bien lo que preguntas:

y no se le dará la misma penitencia al que ha ofendido a Dios en poco, como al que ha ofendido en mucho.

Y el que ha ofendido a Dios en poco, poca penitencia se le dará, y en cambio, al que ha ofendido en mucho a Dios, se le dará mucha penitencia.

151. *Dialogo*, fol. 18v 2, 106-112 y 19r 1, 1-10.

Ca hindequi noniyatauaca pe/ nitencia yxu  
 echerendo: hyngui ambery/  
 thantziracuuaca, hingui dios mayopah/tsitacusca  
 vehpouacunsparini  
 varichao/napu pameri, no ySCO nimanchauati, hih/  
 con niyatauati purgatorio,  
*notero* ma ve/ xurini,  
*nocatero* tzima vexurini,  
*nocatero/* tanimu,  
*nocatero* thamu,  
*nocatero* temben/ vexurini,  
*nocatero* ma equatze vexurini,  
*nocatero* ma yrepeta,  
*nocatero* tziman y/ repeta,  
*nocatero* namumentoyrepeta ve/xurini.<sup>152</sup>

Y aquél que no cumpla con la penitencia aquí en la  
 tierra, que el sacerdote le ha señalado para que Dios  
 le otorgue  
 el perdón del tormento del infierno,  
 no desaparecerá sin más,  
 pues purgará en el purgatorio,  
 tal vez un año,  
 quizá dos años,  
 posiblemente tres,  
 acaso cuatro,  
 probablemente diez años,  
 a lo mejor veinte años,  
 quizá cuatrocientos,  
 posiblemente ochocientos,  
 por ventura, siglos.

El uso de las conjunciones es frecuente en los textos del *Dialogo*, particularmente de la *ca* cuyo significado es *y*. En el texto precedente, lo que llama la atención es la reiterada repetición de la conjunción *nocatero*, después de introducir la primera con *notero*. Una variante de *notero* es *nocatero*, pero en esta enumeración no cambia ni se alterna con otra. En otros pasajes, el autor va alternando diversos vocablos dando variedad a la expresión sin cambiar sustancialmente el significado, unas veces usa *notero*, en otras *nocatero*, también *nohtundero* y *nocahtundero*. Al parecer, el autor consideró necesario repetir el vocablo a modo de onomatopeya para fijar en el discípulo la idea de un tiempo indefinido en la purgación de la pena. En la traducción he preferido romper la monotonía del término *nocatero* utilizando diversos vocablos sin alterar, desde luego, ni el significado ni su contenido. Gilberti usa la palabra *nocatero* [quizá, o] una y otra vez para dar a entender que el cristiano debe satisfacer la penitencia, ya sea en vida o después de la muerte. Y sólo Dios conoce la duración de la penitencia en el purgatorio, pues ésta puede ser breve, mediana, larga o larguísima.

A continuación se ofrece, para concluir el apartado de las figuras literarias, un ejemplo que corresponde a una de las figuras patéticas: la prosopopeya o personificación.

#### *Kéritamándarakua. Figuras patéticas*

*K'uirípuújperata. Prosopopeya o personificación.* El escritor atribuye a seres inanimados e irracionales, vida, habla y propiedades humanas. Es el caso de un anciano ermitaño que en el lecho de muerte intenta explicar a otro joven ermitaño, mediante esta figura, la necesidad de ser diligente, constante y piadoso en su vida.

152. *Dialogo*, fol. 137v, 1, 28-51. He separado las oraciones y frases con el fin de mostrar las conjunciones, respetando el orden de las palabras.

[Consejos para evitar la pereza]

¶ Hapihti ma sancto hermitaño, ca yqui/  
vndaca hynde varycucani, hymahcan/ ma  
tumpscati hermitaño vndati vehco/ vehcomarini,  
ma ambaqueti vandaqua/ curacuni hingui  
hucaquarerin hamaua/ca ys ariparini.

Tata, ca yyare arasinga/ cueracuarenstani: ca  
çandeni cui ripen ma/ cutumuqua vandanuheni  
hynguinga/ teni hucaquarerini hamauaca acha  
Diosen/ manaracnui [sic-manaracuni], Ca hinde  
sancto hermitaño/ vndati ysarini. Cahu vuache  
thsirimesti/ hinguire xarahaca, thsiringuini  
xariuaca./

*similitudo*

Exe huriata: ca echeri: ca siruqui ca tzica/ ta  
tharechu, care hin erangaqua picuhuaua/ nomen  
cumacurini diosen manaracuni./

Ca huriata ys arahati, hy vtas vanan/guequarehaca:  
nomenihco yxatsiquare/heca diosen manaracun  
hynguiren himbo/ cuerauaca.

Ca thuhtu ys. v. vuache: has/ menihco ys ha diosen  
manaracuni: miua/ quareparini ysquiquini dios  
xaporo veh/ condeca.

Cahtu echeri ys arahati, hino/ nahcan men  
ys harahaca, mandan vexuri/ ni nomen  
quataparatahaca am pucura/cuhuani  
cui ripuechani: ysquiren has him/ bo cuerauaca  
dios, nahquiaruni vtas tha/ uazmarungahaca,  
nahquihuni hecahtsi/ quaren vehcom  
hahcunganstahaca hara/ hara angani, no  
himboetaqua quataraua/renstahaca: vtas ysco  
niyatahaca ysqui/ vecahaca dios ambaquechani:  
cayqui/mengaechani thirerahuani, ca hyhtuquini/  
vtas ysco am pucuparahaca.

Ca ystu .v./ vuache thu, has quatarauarens  
diosen ma/ naracuni, nahquirearu am hamery  
mis/quarerangauaca: has himbo nitaxataqua/re,  
nahquirehtu himindango am aringa-/ [Fol.sic180r,  
2] uaca, care himanguenihco pampzhuaua/  
ambaquechani: ca yquimengaechani, nah/  
quixniru curuhnaquatecha noçan exen/  
guchchahauaca, care himahcan yncho/  
ruquaremaua cez vandahpahpeni.

Existía un santo ermitaño que estando a punto de morir, y en esa circunstancia, un joven ermitaño le pidió un buen consejo para llevarlo a cabo, y suplicándole le habló de esta manera:

Padre, ahora que estás a punto de morir hónrame con una buena palabra, a modo de encargo, para llevarlo a cabo en el servicio de Dios.

Entonces aquel santo ermitaño comenzó a decirle: es cierto lo que dices, hijo, te diré una verdad.

*Similitud*

Mira al Sol y a la Tierra, a la hormiga y al gallo, para que aprendas de ellos, nunca dolerte de servir a Dios.

Pues dice el Sol: “yo siempre recorro mi camino, nunca me detengo, porque le sirvo a Dios, ya que para eso me creó”.

También tú, hijo, haz lo mismo. Nunca dejes de servir a Dios, ten presente que todo te ha concedido Dios.

Y la Tierra dice también: “yo nunca estoy ociosa, no me canso la espalda dando fruto cada año para las personas, ya que para eso me creó Dios, aunque me pisoteen, aunque mucho me horaden y me pulvericen, no por eso me doy por cansada, así me comporto siempre porque Dios quiere alimentar a los buenos y a los malos y yo siempre doy fruto para todos”.

También tú, hijo, obra de la misma manera, no te canses de servir a Dios aunque por eso tengas que soportar sufrimientos.

Tampoco te desespere, a pesar de que te riñan en todas partes [por esa razón,] pues ama por igual a los buenos y a los malos, y aunque los enemigos te persigan, también entonces, una y otra vez, asegúrate de saludar bien.

Cah/ tu siruqui ysarahati, hy vtas handaqua/  
 rehaca thirequa quehtataquareni. nahqui/  
 ru tsmarandehaca, hinandiquiruni hoz/ta  
 curempiquarerauaca hinihco thireni,/   
 ca thuhtu ys. v. vuache, yyaquiretero ys/  
 yondi vanaquarehaca, manaracu diosen/  
 vecauacuparini hingui vecahaca, has men/  
 myrindiquarens, vtas handaquare am/  
 baqueti vni: himboquire yyanan amiriras/  
 myntziquarenstauaca yquire variuaca./  
 Cahtu tzicata tharechu ysarahati, hi man/ dan  
 ahchuri nomen cuuitzehaca, vtas hi/ nihco  
 mimiuhaca quitero na hatin yo/neuaca: ca  
 ysquihco yonehaca, himahcan/ vndahaca cez  
 haxenstan pirecucani.

Cah/ tu thu ys. v. vuache, has men cumano  
 va/ naquare: vtas mimiua variqua ysqwire/  
 nahcan variuaca, ca hinde myuaparyni/  
 cheraquarehauaca, ca ysre chequareparin no/  
 men diosen am himbo teruhcan virihcaricu/  
 mauaca, ca yquire hononchauaca variqua, no/  
 re cheuaca: amirirasrehco variqua eroquare/  
 uaca yengoquareparini ysquiquini dios veh/  
 condeuaca, ca ysre cez hantzquaretini va/ riuaca,  
 ca himahcande chen curendero e/ uaca.

Ysariti vuache, hinde sancto hermi/ taño  
 hin tumpscati hermitañoni, cahinde xas/  
 yeuehpahperata chemento huriatencha/ quaesti  
 than cueruacata erangaqua pi/mengani, ysquix  
 hihcha nomen ys haraha/ ca diosen manaracuni  
 hingui himbo dios/ cueruahuaca, ca hinhimbo  
 ymihtauan/ gaparin yacarequarengahati  
 xepengani.<sup>153</sup>

Es pertinente advertir que el autor usa en este texto dos palabras monosilábicas, la *v* como fonema (u) y la *y* (i). La primera cuando dice: “ys. v. vuache”, es decir, “actúa de esta manera”. La segunda cuando expresa: “y mihtauan/gaparin”, es decir, “ésto o estas cosas”. Sobre esta particularidad ya se trató lo suficiente cuando se abordó la palabra monolitera o monosilábica p’urhépecha.

Y también la hormiga dice: “yo siempre procuro proveerme el alimento, no importa que se duplique, porque en el invierno me huelgo comiéndolo”. También tú, hijo, haz otro tanto, tal vez vivas mucho tiempo, sirve a Dios en todo lo que es su voluntad, nunca lo olvides, siempre procura obrar bien, para cuando mueras, descansas en paz.

A su vez, el gallo dice: “yo no me pierdo en el sueño cada noche, siempre estoy al pendiente a qué hora sea media noche. Y cuando llega la media noche, entonces me preparo bien para cantar”.

También tú, hijo, haz lo mismo, no andes vagando, ten presente la muerte, cómo has de morir, y recordando esto, tendrás temor, y con temor nunca ofenderás a Dios en nada, y cuando llegue la hora de la muerte, no tendrás temor, con tranquilidad esperarás la muerte, con la esperanza de que Dios tendrá piedad de ti, y de esa manera morirás estando bien, y entonces estarás feliz.

Así le dijo, hijo, aquel santo ermitaño al joven ermitaño. Esa forma de amonestación es muy provechosa. Imitar el comportamiento de las cuatro criaturas, pues ellas nunca irán contra el fin por el que fueron creadas. Por esta razón [las personas,] recordando estas cosas evitarán la pereza.

153. *Dialogo*, fol.190r 12, 20-94 [sic 180r]

También usa la expresión: *hichcha nomen ys harahaca... hinguí himbo dios cuerahuaca*, que es una negación formal, pero su sentido es una afirmación. La negación se formula de esta manera: *nunca* actuarán para lo que Dios las creó. En cambio, su sentido es: las criaturas *siempre* actuarán para lo que Dios las creó.

Con la figura de la prosopopeya o personificación doy por concluida la muestra de los recursos literarios que se encuentran en el *Dialogo*. No se agotaron, por cierto, pues quedan muchos por descubrir. Las figuras perviven y las utilizan en la actualidad constantemente por personas que gozan de cualidades para el buen manejo de la lengua de Michoacán, ya sea en actos formales públicos o ceremoniales, ya también en conversaciones cotidianas y familiares.

### EL *DIALOGO* Y LOS GÉNEROS LITERARIOS

La retórica tradicional señala tres géneros literarios: el dramático, el épico y el lírico. El *Dialogo* se ubicaría en el primero de ellos, y quedaría, por consiguiente, fuera de los otros dos; aunque hay pasajes que revisten de cierto carácter lírico. Estos géneros literarios pueden desarrollarse en la lengua de Michoacán y, en el caso del *Dialogo*, la expresión literaria se vierte de diferentes maneras y los cauces por donde fluye son variados también. Al conjunto de las formas literarias en la lengua de Michoacán lo llamaría *uandákua arhíkua*, es decir, la palabra y sus expresiones.<sup>154</sup> En ellas cabrían también los géneros literarios como el oratorio, el didáctico, el filosófico, el teológico, el satírico y otros.

El autor del *Dialogo* se sirve de varios géneros literarios que le dan un carácter mixto a la obra cuya peculiaridad permite denominar en la lengua de Michoacán como *tip'ékata uandakua*, es decir, entramado de varios géneros. A primera vista sobresale el género didáctico: *jurbénd-pikua*, que enseña la *erátsintsikua*: la reflexión religiosa profunda, que se desenvuelve en teología dogmática, moral y pastoral. Es fácil reconocer también el género oratorio: *arhíjtsipikua*, que se manifiesta en el conjunto de los sermones dominicales y fiestas del año litúrgico que Gilberti expone en la última parte del *Dialogo*.

La estrategia discursiva también es plural. El escritor usa en la mayor parte de la obra la *uandóntskurhíkua*, el diálogo; y uno de sus personajes —el maestro— introduce constantemente la *uandántsikua*, la narración, alternándola con la *eráerátaqua*, la descripción. Este juego se repite una y otra vez en los distintos tratados doctrinales conforme los va desarrollando a lo largo del esquema ya señalado de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

154. Maturino Gilberti utilizó el alfabeto latino en las obras que escribió en la lengua de Michoacán. En la actualidad, los estudiosos de esa lengua han propuesto otros alfabetos, tomados básicamente del latino, que en algunas letras difieren del usado por Gilberti, por ejemplo, la aspiración en lugar de marcarla con la *h* se señala con apóstrofe ('), la *c* y *q* se suplen por *k*, etcétera. En el presente estudio respetaré la grafía del *Dialogo* cuando se trate de citas o palabras tomadas de él. En cambio, para proponer el nombre que a mi parecer corresponde a los "géneros y estilos literarios" en la lengua p'urhépecha, usaré algunos grafemas actualmente utilizados, como *k*, *ŋ*, *si*, *w*, etcétera.

Es obvio que la obra literaria de Gilberti amerita un estudio serio sobre el género o los géneros literarios utilizados por él. Aunque aún no se cuenta con estudios en este aspecto, es posible señalar tentativamente al menos, examinando la obra gilbertiana y por supuesto el *Dialogo*, cuántos y cuáles son los géneros literarios y las figuras literarias que posee la lengua de Michoacán. La ausencia de estudios sobre la materia acarrea una seria limitación, pero aún así se pueden señalar a través de su obra, aquellos que el escritor va mostrando en sus textos.

Por las circunstancias particulares de Gilberti —poseedor de un bagaje cultural variado y amplio—, se le puede valorar como políglota tanto en el ámbito de las lenguas europeas como en el terreno de las lenguas nativas, pues al llegar a las tierras del Nuevo Mundo enriqueció su nómina. Entre los evangelizadores se ganó un lugar peculiar como lingüista y se puede asegurar, sin temor, que dominó la lengua que él denominó “la lengua de Michoacán”. Ante esta realidad habrá que cuidarse, por tanto, de no incurrir en la fe ciega en que el autor se haya desprendido de las estructuras de las lenguas europeas para no contaminar la lengua de Michoacán durante el trabajo de elaboración de sus textos y, sin más, considerar que el escritor se ciñó sólo a la lengua de Michoacán.

Dada la singularidad de la lengua en cuestión, que al parecer no tiene hermanas entre las lenguas mesoamericanas, menos aún entre las europeas, habrá que estar en guardia también para no caer en la postura de que Gilberti se condujo en el manejo de la lengua tal como lo hacían los *petámutchi* (sacerdotes oradores prehispánicos) en su momento. Tampoco tomar el rumbo contrario sosteniendo que hizo un transvase irreflexivo de los moldes de las lenguas europeas para aplicarlos a la lengua de Michoacán.

En esta parte del estudio tomaré como método para el análisis de los géneros literarios y del estilo literario que utiliza Gilberti en el *Dialogo*, la cuidadosa lectura de sus textos. Servirá de guía para este análisis lo que la retórica tradicional europea ha señalado acerca de los géneros y estilos literarios.

Previo al examen de cada uno de los géneros conviene recapitular lo que se dijo al respecto. Del *Dialogo* se desprenden: el género dramático en primer término, y una chispa de cuando en cuando, como muestra, el lírico, *pikuárhinikua*, como prosa poética. Resaltan también los siguientes: *Erátsintsikua*, reflexión profunda. *Jurbéndpikua*, didáctico. *Arhíjtsipikua*, oratoria sagrada. Si éstos se combinan entre sí, dan lugar al *Tip'ékata*, denominación que significa mixto o géneros entretreídos. Mencionaba también que las estrategias discursivas que el escritor utiliza son: *Eráerátakua*, descripción. *Uandántsikua*, narración. *Uandóntskurhikua*, diálogo. De cada denominación intentaré dar una pequeña muestra a partir y a través de los textos que tomaré del *Dialogo*.

### *Erátsintsikua. Reflexión profunda*

Corresponde a la ciencia y a sus modos de expresión, este género. En el mismo rango ubicamos a la teología dogmática, a la teología moral y a la filosofía. El tratado del *Dialogo*, por



ser una obra religiosa cuyo objeto es la exposición profunda de la doctrina cristiana católica, toca aspectos teológicos y morales, por consiguiente, muchos de sus textos se pueden clasificar dentro del ámbito de la reflexión profunda. A guisa de ejemplo, son aquellos que versan sobre la Santísima Trinidad, la eternidad, la inmortalidad del alma, las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

El texto siguiente muestra la explicación teológica de la naturaleza del Espíritu Santo:

*HUrenguareri.* Ca thapetan articulo/ acha, nah ambongasqui haqui hinguih/ tu himbo dioseesca, hingui himbo a/ ringahaca *spiritu* sancto aringan? *Hu/rendahperi.* A vuache, menguin/chuhca ari, ysqui dios tataemba himbo xarin/gahaca tata aringani, hymboqui hancha/ haca vuahpan, ca vuahpa ariratahpesira/ hati tata ariratahpen, cahtu vuahpa him/ bo xaringahati vuahpa aringan: himboqui/ hanchahaca tataemban, ca tataembahtu ary/rahpesirahati vuahpa arirahpen. Ca hinden/ gua dios tataemba, ca vuahpa, chenx pampz/perahati: ca hinde pampzperata hinguih him/ bo pampzperahaca, hindeesti *spiritum* sancto. Ca y/ singua ambongasquihati, ysqui dios tanim hacan/ guriqua hucaca, hindequi ys aquahaca, tata, ca/ vuahpa, ca *spiritu* sancto, mahco Dios./ Ca hinde *spiritu* sancto, hinguire curahquarexara/ haca, *achaeti*: himangueon ysqui dios tataem/ ba ca vuahpa, cahtu hyhcom *yamendo/ ceze*, ysquihtu Dios tataemba, ca vuahpa/[Fol. 8r,2] cahtu hyhcom *mimije* ysquihtu Dios ta/ taemba, ca vuahpa, cahtu hihcom *ambaque ys/* quihtu dios tataemba, ca vuahpa, himboqui/ mahco achaequasca, cahtu mahco yamen/ to cezequa: cahtu mahco mimijequa, cahtu/ mahco ambaquequa. Ca ysinguanthu mahco di/ oseesti, ca nox tanicheti dioseecha: ca ysqui/ tata dioseesca, yschuhtu vuahpa diosee./ cahtu *spiritu* sancto Diosee: caxru no an tani/ chesti Dioseecha: caru mahco Dioseeesti./

*Discípulo.* Señor, y según el cuarto artículo, ¿cómo he de entender que también es Dios, y se le nombra Espíritu Santo?

*Maestro.* ¡Oh, hijo!

Te digo que Dios Padre es llamado Padre porque posee al Hijo y el Hijo le nombra Padre, y por eso al Hijo se le llama Hijo porque posee al Padre, y el Padre le llama Hijo. Y entre Dios Padre y Dios Hijo se aman mucho y el amor con el que se aman es el Espíritu Santo.

Entiende bien que Dios tiene el nombre de tres personas, aunque se diga: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es un solo Dios. Y el Espíritu Santo del que me has preguntado, es Dios, igual que Dios Padre y el Hijo, y [el Espíritu Santo] es todo Bien como Dios Padre y el Hijo, y es Sabio como Dios Padre y el Hijo, y es toda Bondad como Dios Padre y el Hijo, porque es una sola Divinidad señorial, un solo Bien, una sola Sabiduría y una sola Bondad.

Y así, es un solo Dios, no son tres dioses, y es verdad que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, pero no son tres dioses porque es un solo Dios.

Ca ysquihtu Dios tataemba *achaeca*: ys/  
 chuhtu vuahpa: ca *spiritum* santo, caxru no  
 an/ tanichesti achaecha: caru mahco achae/  
 sti. Hymangueonchuhtu ysquihtu dios tata/  
 emba yamento *cezesca*, yschuhtu vuahpa/ ca  
 spiritu sancto: caxru no an tanichesti ya/mento  
 cezeracha, caru mahco yamendo/ cezerariesti  
 handiyohco dios. Ca hinguih/tu dios tataemba  
*mimijesca*: hihcontum mi/ mijeti vuahpa, ca *spiritu*  
 santo: ca noxiaru/ tanichesti mimiracha: caru  
 mahco mimi/ jetiesti, ca hinguihtu dios tataemba  
*ambaqueca*,/ vuahpahtu hihcom ambaqueti:  
 cahtu *spiritu* san/ cto, caxru no an tanichesti  
 ambaquecha, ca/ ru mahco ambaquetiesti  
 Ca ysingua vuache/ has cacongastaquare:  
 terupeti hacahcu, ca/ no amuamuhcoesti sancta  
 hacahcuqua.<sup>155</sup>

Y que Dios Padre es Señor, como el Hijo y como el  
 Espíritu Santo, y que no son tres señores, porque es  
 una sola Divinidad señorial. De igual manera, Dios  
 Padre es todo bien como el Hijo y como el Espíritu  
 Santo, y que no son tres bienes porque es una sola  
 Voluntad, un solo Dios. Asimismo, Dios Padre es  
 sabio como sabio es el Hijo y el Espíritu Santo y no  
 son tres sabios, es una sola sabiduría. Dios Padre es  
 bueno como es bueno el Hijo y el Espíritu Santo, pero  
 no son tres bondades, es una sola bondad.

Y así, hijo, no te escandalices, cree firmemente porque  
 la santa fe no es una banalidad.

Las explicaciones teológicas van orientadas a la enseñanza, no cabe duda, y esto hace  
 que el escritor tome en cuenta las circunstancias culturales de los p'urhépecha de aquel enton-  
 ces. Los atributos divinos señalados en el texto se resumen en el señorío, la sabiduría, la bondad  
 y el supremo bien. Éstos corresponden por igual y en plenitud a las tres personas divinas: al  
 Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

No parece casual el orden que establece el escritor al enumerar los atributos divinos de  
 la siguiente manera: *acháequa* (señorío), *yámendo cézequa* (todo bien), *mimíjequa* (sabiduría),  
*ambáquequa* (bondad).

Cada persona divina de la Trinidad: *acháeti* (es señor), *yámendo cézeti* (es todo bien),  
*mimíjeti* (es sabio), *ambáqueti* (es bondadoso). Para expresar cada uno de estos atributos,  
 Gilberti usa en el texto los términos: *acháeti* y *acháeca* (es señor), *yámendo ceze* y *cézesca* (es  
 todo bien), *mimíje* y *mimíjesca* (es sabiduría), *ambaque* y *ambáqueca* (es bondad). Con estas  
 variables explica la esencia divina de las tres personas.

Del orden de los atributos divinos establecido por el escritor llama la atención el lugar  
 que ocupa el señorío, el primero, por cierto. Posiblemente obedece a un acomodo, al modo de  
 pensar de los p'urhépecha recién conquistados, pues el señorío de sus “dioses” y el de su repre-  
 sentante en la Tierra –el *cazonci* o *yrecha*– era reconocido y aceptado por el pueblo, según lo  
 refiere la *Relación de Michoacán*. En ese contexto sería más fácil entender que el señorío único  
 lo tenía el Dios de los cristianos. Y a pesar de ser tres personas divinas, era una sola divinidad,  
 en contraste con los muchos “dioses” que –según los evangelizadores– tenían los p'urhépecha  
 de entonces.

155. *Dialogo*, fol. 8r 1-2, 35-83.

Respecto del vocablo *achá*, de donde deriva *acháequa*, señorío, el *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán* lo registra y le da el significado de señor. A su vez, en la *Relación de Michoacán* se usa el mismo término *achá* para designar a una persona que posee determinado atributo. Es pues, el reconocimiento de una dignidad, una peculiaridad que no todas las personas poseen. En aquella mentalidad indígena, el significado de *achá* no queda restringido al de señor, en cuanto el *dominus*, el propietario o el que tiene el dominio de o sobre algo, sino que va más allá, puesto que *acha*<sup>156</sup> referido a Dios, es el único digno Señor de todo. En este sentido, el señorío divino sería fácilmente comprendido por los p'urhépecha. El señorío como atributo divino es, al parecer, una adecuación a la cultura nativa. En algunas comunidades aún se siguen refiriendo a Dios con la expresión *acha Dios* (acentuando la primera vocal) porque este vocablo es para denominar exclusivamente a Dios.

*Jurbéndpikua. Didáctico (las exhortaciones y los exempla, ejemplos)*

El carácter didáctico se descubre en varios textos, a guisa de ejemplo viene a colación aquel que resume el contenido de una explicación a manera de una sentencia o principio moral-religioso que dice: “El hombre debe comportarse como animal racional por ser imagen del Creador”. En el contexto, el maestro explica al discípulo que Dios ha creado a los ángeles, a los astros, a los animales y al hombre, pero a éste, a Su imagen, lo que le obliga a actuar con racionalidad.

Ca yquire thsiris curipuecuahaca, no/ re  
himboesca xacuxani ysqi axuni, ca/ himboescare  
hangascani quitero nah a/cuecaxarahaca cuiripu,  
himboquire cui/ ripuen hamahauaca.<sup>157</sup>

Y porque eres humano no debes comportarte  
como animal bruto, y por eso debes entender lo  
que significa ser humano, para que actúes como  
racional.

En la misma línea de racionalidad apela al razonamiento lógico para argumentar que no puede haber muchos “dioses” sino uno solo, puesto que en la actuación se interferirían trastornándose mutuamente y dice al respecto:

¶ Ytihqui ma, hacah/ cuhaca handiyohco  
diosen, yamento cez/ angani, canoam angahati,  
hacahcuhua/ haca dioseechan angani, himboquix  
no na/ mucheca dioseecha: ca mahco dioseesti./

Primero. Todos dirán: creo en un solo Dios y no  
dirán: creo en los dioses, porque no son muchos, es  
un solo Dios.

156. En la comunidad de Pamatácuaro, Michoacán, la palabra ácha (acentuada en la primera sílaba) se usa para nombrar exclusivamente a Dios, se le llama Ácha Diosí. El mismo vocablo con acento agudo se refiere al varón casado o al “hombre de experiencia”.

157. *Dialogo*, fol. 3v 2, 87-91.

¶ Ca vanambesirahatix, hihchaquix ma/ma tucupacha arihaca, mengui huriata,/ mengui cutsi, mengui hozquaecha, men/ [Fol. 7r,1] gui thares, hindequi tzacapu vcataeca:/ nocatero chuhcari vcata, *canox cez na/mun diose euati*, ca mahco harasti Dios,/ hindequi haranguencheca: cahtu haranguehpe/ hindequi no miucata cezerarica: cahtu no/ thantziqua ambaqua, cahtu hecahtsiquareni/ no andanguan has hureni: ca yquix *va/ chepiringa dioseecha*, nahxmento menih/ co hymangueon vepapirin am uni? Nox/ tero vandamento yquimucuhperahan/ biringa, himboquix mendehchan piqua/ reuahambiringa am vcuecan: cax himahcan/ arucuri dioseecha me veczcuahambirini./ Yxsinguahco noma corotsperahambirin/ di, vndapirindix tachan teparaquaren am/ vni, çangan thiutahperaparin, ysquix/co vepapiringa. Ca hyn hymbo vuache,/ no cezeuati, ysquix *namun dioseeuaca*: ha/ rasti mahco dios./<sup>158</sup>

Se equivocan los que reconocen varios númenes supremos, ya sea al Sol, a la Luna, a las estrellas, o bien, a un ídolo que está hecho ya de piedra ya de madera, y no podrán ser muchos dioses porque hay un solo Dios, quien ocupa todo y todo lo sustenta, que es todo bien, que no tiene medida, y que su sabiduría no tiene límite.

Si por el contrario, fueran varios dioses, ¿cómo podrían tener una sola voluntad? Reñirían entre sí porque cada quien querría hacer su voluntad, y entonces se dividirían y se dañarían, y sin entenderse entre sí, comenzaría cada quien a hacer su voluntad, por soberbia, provocando poco a poco enojo entre ellos. Por tal razón, hijo, no es posible que sean varios dioses. Existe un solo Dios.

El autor contrapone unicidad contra pluralidad y argumenta que la unicidad excluye la pluralidad de “dioses”. Otra razón: si hubiera muchos “dioses”, fácilmente habría discordia entre ellos por no tener una sola voluntad.<sup>159</sup> Esta expresión de contrarios lo hace de la siguiente manera:

*Handiyobco* diosen  
(creer en un solo Dios)

No *namucheca* dioseecha  
(no son muchos dioses)  
*Mama* tucupacha  
(muchos dioses)  
Noxcas *namun* dios euati  
(no pueden ser muchos dioses)

*Mahco* diosesti  
(es un solo Dios)  
*Mahco* harasti Dios  
(hay un solo Dios)

158. *Dialogo*, fol. 6v 2, 105-112 y 7r, 1, 1-19.

159. Tal vez Gilberti tiene en mente lo que era común en Europa, el desorden originado cuando en los pueblos todos querían mandar, hecho que se conocía como “behetría”. El tercer obispo de Michoacán, Juan de Medina Rincón, en 1582 informaba al rey sobre la situación del Colegio de San Nicolás y de los hospitales de Santa Fe, fundados por Vasco de Quiroga, que “cuando todos rigen y todos mandan es behetría y échanlo todo a perder, que son varios y de varios pareceres, y lo que hoy asientan mañana lo mudan, y en teniendo uno un antojo o pretensión inquieta y inficiona a otros”. Relación que Su Majestad manda se envíe a su real consejo del obispo de Michoacán, Valladolid de Michoacán, 4 de marzo de 1582. AGI, México, Leg. 374. J. Benedict Warren, “El colegio y los hospitales diecisiete años después de la muerte del obispo Quiroga” en *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, op. cit., p. 89.

Ca yquix *vachepiringa* dioseecha.  
 (si fueran muchos dioses)  
 No cezeuati, ysquix *namun*  
 dioseeuaca.  
 (no es posible que sean varios dioses)

Harasti *mahco* Dios  
 (existe un solo Dios)

La forma de la contraposición se lleva a cabo con varios términos usados como sinónimos. El significado de los vocablos *namun*, *namuche* y *vache*, es el mismo: *muchos*. Mientras que *handiyohco* significa: *solo uno*, de igual manera *mahco* significa: *uno solo*.

Otro texto confirma que un solo Dios posee la superioridad divina.

*Hurenguareri*. Ca yndi acha, Dios nah/  
 acuecaxarahaqui. Ca no cez aringauatu/cupacha  
 aringani, ysquix yxu thuiyan/ aringahanga  
 tharesiecha: hyhchaquix/  
 quatangapopihca?/  
*Hurendahperi*. Era vua/ che, yseti hynguire  
 curahquarexaraha/ ca, ca y vandaqua tucupacha,  
 yxu eche/rendonapuhcoesti: ca vanambecha tha/  
 uacurichax hacangurirahuapihti thare/siechan  
 tucupacha arihuan: ca yyaxtu no/ hurahcuhati  
 mama tucupacha arini. Ca/ ru y vandaqua  
 Dios, no amu yxu eche/ rendonapuestihco, ca  
 auandaronapuesti/ ca dios mento hucaquarerin  
 hati: hym/ boqui hyndemento yamento  
 cezequaes/ ca, canirahmapaqua ambaquequa.  
 Ca/ nonen hecahtsitanihco hacangurirati hi/  
 ni auandaro. Aquatero yxu echerendo ne/  
 hacangurirapirin dios arin, ysqi hynde/ mento no  
 mitetarahquarepiringa dios a/riquareparin?  
 Ca hyndemento arihua/ti sancto tataetspechan  
 ys arihuan. Hie/ caquini Diosecuuhahaca  
 Abrahamnini,/ ca Isaacni, ca Jacobni. Ca ynde  
 dios,/ mandan cuerauacata hymbo: vtatiha/  
 ranguepon: nahquiyanthu ambehco, hin/dequi  
 exequareca, ca hyndequi no exequa/rehaca.  
 Ca ys xaporo cuerauacata him/ bo hatin, hucarin  
 hati yamento cezequa, ca v/ tas tzipequa, ca  
 nah mintzin tzizijequa, ca he/ cahtsiquaren no  
 andanguquan has mi/ mijequa, ca ambaquequa: ca  
 haranguen/ ahperansqua, ca teparamaqua. Cahtu  
 ys/ mandan ancuerauacata hymbo hatin,/ yam  
 eraratanstahati, hyndequitihqui ni/ maca, cahtu  
 exehati hindequi yya hapo/ ca, cahtu eraxatahati,  
 hyndequitero vqua/ [Fol. 7r,2] repauaca. Era yseti  
 vuache, hynguire cu/ rahquarexarahaca.

*Discípulo*. Y ahora, señor, cómo se ha de llamar a Dios [es decir, qué dice Dios al respecto.] ¿No le corresponde el nombre de *túcupácha* [*numen*] como a los antiguos ídolos de aquí, a quienes se adoraba?

*Maestro*. Escucha, hijo, es cierto lo que preguntas. El nombre de *túcupácha* es solamente designación para lo terrenal. Los tontos pecadores llamaron “seres supremos” a los ídolos. Hasta ahora no dejan de llamarlos “seres supremos”.

En cambio, el nombre de Dios, no sólo le corresponde aquí en la Tierra sino también en el cielo, pues Dios sustenta todo, porque Él solo es todo bien y la suma bondad. Y en el cielo nadie deja de llamarle Dios; con mayor razón aquí en la Tierra, ¿de qué otro modo se le llamaría, si Él no hubiera dado a conocer que se llama Dios?

Él mismo dijo a los santos patriarcas: Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

De la nada, ese Dios ha creado todo, lo que es visible y lo que es invisible.

Él está sobre todo lo creado y posee todo bien, la vida eterna, la belleza plena, la sabiduría inalcanzable, la bondad, la plenitud y la majestad.

Y está sobre cada cosa creada, ha visto todo lo que ha existido, ve todo lo que existe y ve todo lo que ha de acontecer.

Entiende bien, hijo, esto que has pedido conocer.

Por esto es grandioso el nombre de Dios. ¿Qué he de decir para hacerte entender?

Ys mento tepari van/ daquaesti y Dios, ca nanguin ahndangua/ reua arini ambongastani? Canahquixtu ya/ mento angelecha, ca yamento sanctonecha,/ noxsinthu cez aripirindi, hymboqui vah/ nandamasca teparieni. Ca yqui thantzin/ gahaca Dios hymahcan vtasirahatimen/ to thantzingani, ysqui Dios xan hucarin/haca: yamento cezequa, ca mimijequa, ca/ ambaquequa, ca tzitzijequa, ca cuiripequa,/ ca haranguen ahperansqua: ca xarame/ quareta, ca nirahmapaquaca: teparaqua/ qua.<sup>160</sup>

Si lo comparara con todos los ángeles y con todos los santos, no te explicaría correctamente, porque su majestad no tiene comparación. Si acaso se mide a Dios, se ha de medir con todo lo que posee: es todo bien, toda sabiduría, toda bondad, toda belleza, es todo misericordioso, omnipotente, toda felicidad y la suprema majestad.

Es pertinente resaltar la oración p'urhépecha: *Hiecaquini Diosecuhuahaca Abrahamnini, ca Isaacni, ca Jacobni*, porque el autor logra con los verbos: *hiecaquini* y *Diosecuhuahaca*, la precisión requerida para destacar que Dios ha revelado su nombre y su eternidad. Señala que es el Dios de los patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob, no importando que hayan vivido en distintos tiempos. La versión apegada a la sintaxis p'urhépecha sería de esta forma: “Yo soy el que me he constituido en Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”. Vale la pena advertir también que con los adverbios de cantidad: *yamento, vtas, nah mintzin, hecahtsiquaren* (todo, siempre, mucho, tanto), explica la grandeza divina y evita, con la variedad de los vocablos, la monotonía que pudiera resultar con uno sólo.

En el *Dialogo* hay metáforas, similitudes y coincidencias que tienen un fin claramente didáctico. Pongo de muestra el texto que se refiere a los distintos provechos de la fe. El primero se refiere al beneficio que la fe proporciona para toda obra buena.

[1] Vretatihqui y hacahcutahperaqua vecatzehenguaestimén/ to, yamento ambaqueti vqua himbo, ca/ hindequi hecahtsiquaren ambaqueti v/piringa, no hacahcuparin hinguiquini am/bongastaca, himanguen ys ehnipirindi/ ysqui ma echequahta, hindequi no hara/ tzengarin veczcungahembiringa, ca hin/ de cauquan chamaquarensirindi, himan/ gueonchuhtu ys, hindequi no hacahcupa/ rin am hameri ambaquequa vpiringa, cau/ quanthu ambetzepirindi, ca arasirahati/ sant Pablo <1. Corin. 3, 12>, ysquix arucuriqua sancta ha/ cahcuqua himbo thazahtsitahenahaca/ tsintsini tiripeti, ca tayacata, ca maruua/ ti.

[1] En primer lugar, este credo tiene su fundamento en todas las obras buenas, de tal modo que si alguien hiciera muchas obras buenas sin creer en lo que te he enseñado, sería semejante a una casa de piedra edificada sin cimientos que muy pronto se derrumbaría, de igual manera al que hiciera obras buenas sin fe, muy poco le durarían.

Dice San Pablo: [en 1 Corintios, 3, 12] sobre el fundamento de la santa fe: edificuen en oro, plata y piedras preciosas.<sup>161</sup>

160. *Dialogo*, fol. 7r 1-2, 20-70.

161. Las piedras preciosas pueden referirse al jade, a la turquesa o a otra, apreciados en Mesoamérica como el oro y la plata en Europa.

[2] Ca tyripetix thazahtsitahenasirahati/  
tsintsini sancta hacahcuqua himbo, hyh/  
chaquix mintzin hatzpenstahaca acha di/ osen  
pampzcani mintzitaro hauatahenan/ cahtu  
hingunguequaembaechan: ysquix/ mento hihcha  
pampzquarehaca.

[3] Ca taya/ cataxtu thaz ahtsitahenasirahati  
tsintsin/ sancta hacahcuqua hymbo, hihchaquix  
cezco hamahaca cuiripeta cez patzaqua/  
reparin // no am hahcuparinx thauacurita/  
himbo. Ca yquixtu Dios himboetaqua vin/  
gatsquarehaca tachan has vecatzenchama/ qua,  
himahcanxtumento ys esti, ysqui ta/ yacata  
punitacata, hindequi yam ambaque/ rangaca.

[4] Ca maruuati himboxtu thazah/  
tsitahenasirahatitsintsini sancta hacahcu/ qua  
himbo, hihchaquix niyatahaca yun/ tzimoro  
vehcondehperata vqua, hinde/qui yseca diosen  
andangaricutin, ysqui yun/ tziman maruuati  
tzacapu.

[5] Ca arucuri/quaxtu sancta hacahcuqua himbo,  
thaz/ ahtsitahenahatitsintsini chuhcari, ca ata/  
qua cayta.

[6] Ca chuhcarix thazahtsitahena/sirahati  
tsintsini sancta hacahcuqua him/ bo,  
hyhchaquix tepararequaqua himbohco/  
angaramohaca // caxtu tecandiequa him/ bo  
no hangangarihpehacui, caxtu ame/xengaqua  
hymbo cauquanihco numare/ tahaqui, ysqui  
chuhcari hindequi hungueh/ chapahaca tharexeni,  
cahtu chen ysime,/ cahtu tzirihcoe, I, [sic-vel]  
quacarihcoe.

[2] Por la santa fe edifican con oro aquellos que  
aman a Dios y a sus semejantes desde el fondo de su  
corazón, como ellos se aman a sí mismos.

[3] Por la santa fe edifican con plata aquellos que  
se guardan bien de la carne no manchándola con el  
pecado, y que se fortalecen con la ayuda de Dios en  
las tribulaciones. Eso mismo es también como plata  
refinada, la que se separa de las impurezas.

[4] Por la santa fe edifican con joyas los que practican  
los siete sacramentos, que son ante la presencia de  
Dios, como siete piedras preciosas.

[5] Algunos edifican por la santa fe con material de  
madera, trapo viejo y pita.<sup>162</sup>

[6] Y edifican con madera la santa fe, los que con  
soberbia se enorgullecen, los que con pertinacia  
desobedecen, los que están prestos al placer de la  
lujuria, cual madera que pronto envejece, aunque  
sea resistente, ya esté verde o recién cortada.

162. *Yta* es el nombre p'urhépecha de una fibra orgánica que se conoce como "pita", "jita", pero se entiende mejor, como zacate.

[7] Ca ata/ quaxtuhco thazahtsitahenasirahati tsin/ tsini sancta hacahcuqua himbo, hihcha/qui çan tzitzijequa himbohco nah piqua/rerahaca, cahtu cuiripu casipequa hym/ bo, ca hihchax aringahati sancta caraca/ ta hymbo ataquá aringan ys aringapa/rinx. *Omnis caro fenum, et omnis gloria/ eius quasi flos agri* <Esay.4.[40, v6]>. Ysx aringacueca xa/ ringahati, yamento cuiripeta ataquaes/ti, ysquix terupeti aringahinarapingirin/ ga, yamento cuiripuecha, hihchaquix tzi/ tziraca, haxs nah piquarengueue hihcha/ eueri tzitzijequa himbo, hymboquix hi/mangueon yseca ysqui angomataqua, hin/ dequi atsimoro yecomarungahaca, ca hih/ chaeueri xupangariqua yseti, ysqui tsitsi/ qui hindequi hauacurapoca // hindequi pi/cungaparin cauquan xanihaca, hihcon/chuhtum ys hihchaeueri tzitzijequa atsi/ morohco xamahati, hihchaeueri cuiripe/ ta himbo, cahtu nindemauati yqui vari/qua pinouaca.

[8] Ca ytaxtu himbo thazah/ tsitahenasirahatitsintsini sancta hacah/cuqua himbo, hyhchaquix mintzicaha-/ ca [Fol.18r] paraquahpenapu thipiquareta, tha/uaparaparinx hindequihtuhco nindema/ quaesca, himangueon ysqui yita hindequi/ cauquan chuhipiri himbo amuquahpeha/ ca curini. Ca himbo ys çacuqueti caraque/ ni sancta caracata himbo. *Mundus tran/ sit et concupiscentia eius* <I.Ioan.2. [v17]>. Yseti, paraquah/ pen cauquanihco nitamahati cahtu hih/ cheuiremba am hameri curuemariqua.

[9] Era yseti vuache, ca nah mintzin curen/ deroeti, hindequi sancta hacahcuqua him/ bo thazahtsitahenasirahaca tsintsini ti/ripeti, catayacata, ca maruuati.

[10] Ca hyh/ chax cemento cuhchacumequa hucasti, haranguenxsingate: vichuquix hihchaquix/ sancta hacahcuqua hymbo chuhcari tha/ zahtsitahenahacatsintsin piquaren, ata/ qua, cayta hyngun.<sup>163</sup>

[7] Y edifican con trapo viejo la santa fe, los que se sienten hermosos y con nobleza, ellos serán llamados andrajos por la Sagrada Escritura; así serán llamados. *Toda carne es hierba, y toda su gloria como la flor del campo* <Esay.4.[sic 40, 6]> Eso quiere decir, toda carne es como el trapo viejo, en verdad quiere decir, todos los hombres, aquellos que se sienten hermosos, los que se complacen con su belleza, con ella son como hierba que se revuelca en el lodo, y su gloria es como la flor que florece en el campo, que se marchita tan pronto cuando se corta, y su belleza cual barro es, desaparecerá con su cuerpo cuando venga la muerte.

[8] Y edifican con pita [zacate] la santa fe, los que confían en la riqueza de la tierra, pecando, pues también ella desaparecerá tal como ese zacate que arde tan pronto cuando cae al fuego. Y por eso dice la sagrada escritura: *El mundo pasa y su concupiscentia* <i. Ioan. 2, [17]> Es decir, el mundo pasará y también su concupiscentia.

[9] Así será, hijo, cuán bienaventurado se tendrá el que edifique la santa fe con oro, plata y piedras preciosas.

[10] En cambio, cuán desdichados los malditos, los que edifican la santa fe, con madera, con andrajo y con zacate.

163. *Dialogo*, fol. 17v 1-2, 41-110 y 18r 1, 1-18.



La acción del evangelizador no sólo se desenvuelve en el aspecto didáctico iluminando el entendimiento del discípulo, sino que va también a la práctica de los principios doctrinales mediante de la actividad pastoral. Para este fin echa mano del género oratorio y propone en una serie de sermones y en otros textos, el ejercicio de las virtudes cristianas y la práctica de los mandamientos del decálogo y los de la Iglesia.

*Arhíjtsipikua. Oratoria*

Un apartado del *Dialogo* está dedicado a los sermones en el rubro: “Epístolas y Evangelios de todos los Domingos del año con sus sermones”, folios CCVLV [245]-CCXCV [295]. Los sermones son textos que el predicador utiliza para convencer al oyente de practicar la doctrina cristiana. Se explican en las misas dominicales y en las festividades principales, sirviéndoles de fundamento determinados pasajes bíblicos denominados “epístolas” y “evangelios” tomados del Nuevo Testamento. Aunque la estructura del sermón siga los parámetros ya establecidos, el ejercicio de la oratoria sagrada en el contexto de la lengua de Michoacán exige al orador sagrado tomar los recursos literarios apropiados que la lengua ofrece.

*Tzitzímukua. Destellos líricos*

El género lírico, aunque no caracteriza plenamente al *Dialogo*, también está presente y resalta a manera de chispas poéticas. En la lengua de Michoacán lo llamaría *Tzitzímuqua uandaqua*, la palabra florida o palabra hecha flor (las palabras son como flores que se abren cuando salen de los labios). Tal es el caso del pequeño fragmento que se refiere al cumplimiento del anuncio de la resurrección de Cristo, que ocurriría precisamente al tercer día de su muerte y no antes.

Ca tzimandarequa hymbos no veti/ haxapan *tzinstan*,  
 hymboqui no vndan/*gapiringa* no hacahcungan,  
 ca yqui yya/nan *tzinspiringa*  
 yqui thuuiya miricurin/ *gapiringa*,  
 no hacahcung*apirindi* ysqui/ *tzinsca*,  
 nahquixyaru apostoleecha van/*dahtsicuhpepiringa* ysqui *tzinsca*,  
 nox ha/ cahcumeng*apirindi*,  
 yecambschax eratan/ *gapirindi*.<sup>164</sup>

Por una segunda razón

[Cristo,] tan pronto como fue sepultado, no quiso *resucitar*,

164. *Dialogo*, fol. 14r 2, 75-83. He separado las oraciones para resaltar las terminaciones verbales, ya que la cadencia está marcada por la puntuación que puso el autor. Sobre esta figura volveré al tratar sobre las formas ornamentadas.

no fuera que no *creyeran*.  
 Y, si mucho después *resucitara*,  
 cuando ya se *hubieran olvidado*,  
 no creerían que *resucitó*.  
 Aunque los apóstoles predicaran que *resucitó*,  
 no les *creerían*,  
 y por falsarios los *tendrían*.

En el *Dialogo* también se vislumbra la *Pikuárhijikua*, la poesía, en los fragmentos de los salmos que se insertan como textos de autoridad.

*Tip'ékata. Entretejido o mixto*

Como corolario de los géneros literarios enunciados estaría uno más, cuya denominación sería *Tip'ékata*, elementos tejidos, es decir, combinación de varios géneros literarios en el desarrollo de un texto literario. Tal sería el caso particular de los sermones en los que el predicador aprovecha los recursos literarios de que dispone para convencer y educar a los oyentes.

Concluyo esta parte señalando que no está agotado el tema de los géneros literarios en el *Dialogo* y que no se ha explorado sobre la posible existencia de subgéneros literarios en él, pues no es el caso hacer un estudio exhaustivo al respecto.

## ESTRATEGIAS DISCURSIVAS

Gilberti se sirve de diversas estrategias para desenvolver los temas, ya sea describiendo lugares o narrando hechos, pero, sobre todo, desarrollando el diálogo que sostiene el maestro con su discípulo.

*Xarhátakua*. Descripción. Hay muchos pasajes en donde el autor describe escenas como la de la oración de Cristo en el huerto de Getsemaní.

*Uandántska*. Narración. Los *exempla* (ejemplos) que se intercalan en los textos a manera de complemento o medio de aclaración respecto de la explicación del tema que el autor desarrolla, son muestras del carácter narrativo de los acontecimientos que en ellos se describen. Sirve de muestra el ejemplo de “Los falsos profetas”, ya expuesto al explicar la morfología sintáctica del verbo y, en general, los *exempla*.

*Uandóntskuárhikua*. Diálogo. El título de la obra que estoy analizando por sí mismo revela la estrategia discursiva que el escritor ha escogido para exponer su contenido. Es en forma de diálogo como el maestro, *huréndahperi*, expone la doctrina a su alumno, *hurénguareri*. Pero aun dentro del propio diálogo sostenido entre mentor y discípulo aparecen otros personajes creados por el escritor que también dialogan entre sí, como ocurre en la conversación que sostiene

Cristo con los justos: Adán, el rey David y los patriarcas. Éstos esperaban ansiosamente la redención y acerca de ella platican con Cristo, porque la promesa se ha cumplido.

[1] *Hurendahperi*. Ys vti vuache, tecaui/ tahuansti, yamento misquareta pinauata/ cuhuamaparin sanctoehaueuri anima/ ys arihuaparin.

[2] Huhue yamento thun/guixsini sitsiraquareponguaca, tuhcha / [Fol.13v,2] quihtsi diabloeuri caraperata himbo y/ xu andanguenoca.

[3] Ca ys yamento vm/ baquangaricunganoti: tziritzirinanden/ ganoparin, ca ys xachahcutin Adanini a/ riti.

Adan, xaramequare, menchuhcani/ andaparata diablon, ma chuhcari him/bo variparacuparin, hyndequiquini pa/raquahpen vndahenguaro ma chuhca/ri hymbohco carapihca acurataparin/guini hucaraqua, ca hymahcan Adan,/ tihcuingaricutin ys ari.

[4] Ca yquiyqui/ acha, yyaquini tzihuehtzahaca cuiripeh/ chaparin, hymboquireni xachonsca, hu/ cheue thauacurita vehpouachensparin/ den. Cahtu pihtzarihuamanscare yamen/ to vuatsiteechan, vehcondehuansparinde/ hinguini carahtahuamapihca.

[5] Ca hyman/ gueonthu yamento sactoecha tihcuin/garicutinx ys ari.

-Ca yqui yqui acha,/ hurandesca, ca thunxsini van yrepeta ve/ xurin vtas erocahanga yxu hatin, nah xan/ guhche vehamarinsparin: ca yyare ni/ yatasca, hynguihtsin thuuiyan ayauache/ pihca, vandaratahuaparinde Propheta/ echan.

[6] Ca hymangua Daud chemento/ ambaqueti pirequa tzezatamoti pirecu/ ni, ys aparin.

- *Cantate domino canti/cum nouum: quia mirabilia fecit. etc. <Ps. 99[97:1]> yse/ti. Acuhe acha diosen pirecun ymbangne/ pirequa: hymboqui tepari tziriraxequan/ has vsca.*

[1] *Maestro*. Hijo [Cristo,] obró de esta manera. A las almas de los santos les dio ánimos y les quitó todos los pesares, diciéndoles:

[2] ¡Vengan todos, vengo a rescatarlos! A ustedes que por engaño del diablo han llegado hasta esta profundidad.

[3] Y todos se reunieron delante de él atemorizados, y le dijo a Adán tomándole de la mano:

¡Alégrate, Adán! He vencido al diablo muriendo sobre un madero. En el principio del mundo él te engañó por medio de un árbol, haciéndote comer su fruto.

Y Adán arrodillándose ante él, le dijo:

[4] ¡Alabado sea Dios! Ahora reconozco tu grandeza y te honro porque me has recibido perdonando mi pecado, y porque has extendido el perdón a todos mis descendientes apiadándote de ellos, a quienes engañé conmigo.

[5] Y entonces todos los santos arrodillándose ante él, también le dijeron:

¡Bendito sea Dios! ¡Has venido ya, señor! Por muchos siglos hemos estado esperándote aquí. Con cuánta ansiedad te hemos deseado y ahora has cumplido lo que desde antiguo nos habías prometido, hablando por medio de los profetas.

[6] Entonces, David le entonó un bellissimo canto diciéndole:

- *Cantad al Señor un cántico nuevo porque ha hecho cosas maravillosas. Es decir, ¡Vamos a cantar a Dios un canto nuevo porque ha hecho cosas maravillosas!*

[7] Ca yamento sanctoechax ys cu/ rahchatin  
 Daidni, hymangueon peta/moti pireni ys aparinx.  
 - *Benedictus qui/ venit in nomine domini, etc.*  
 <Mat.23:[39]> Yseti. O curen/ dero, yndequi acha  
 Diosen hangameta/xuca, ca yndehtsiny nah xany  
 vahtzan/gachenoti erantzqua.  
 Ca ys ma huriane/ quaro hameri teparimento  
 xaramequa/ rengati vuache, hyni limbo, himaquix  
 ha/ pihca sancto tataetspecha./<sup>165</sup>

[7] Y todos los santos, escuchando a David,  
 empezaron a cantar con él diciendo:

-*Bendito el que viene en el nombre del Señor.* Es decir,  
 ¡Oh, bienaventurado el que viene en nombre de  
 Dios, y el que ilumina todo nuestro entendimiento!  
 Y así, hijo, durante tres días se alegraron muchísimo  
 allá en el limbo, donde estaban los santos patriarcas.

Con este texto concluyo la parte relativa a las estrategias discursivas y expongo un aspecto particular del autor, que es su estilo.

#### EL ESTILO LITERARIO DE GILBERTI

Como corolario de lo expresado acerca de los recursos de la lengua de Michoacán –independientemente del nombre que les corresponda en la propia lengua–, la manera como los ha empleado Gilberti en el *Dialogo*, revelan su estilo. A mi parecer, en resumidas cuentas, es muy versátil. Los textos no son uniformes, pues gozan de variedad, los hay floridos, claros, concisos, reiterativos y llenos de imágenes, aunque también hay algunos difíciles y otros oscuros. El autor echa mano de los distintos elementos retóricos que le resultan imprescindibles desde la perspectiva de la lengua de Michoacán y por sus características, y con ellos logra llevar a cabo su cometido.

Es de notar también que el tono del discurso no siempre es el mismo, es coloquial *kuat'ápiti uandakua*, en ciertos pasajes y, en otros, por el contrario, bastante complejo, debido al tema que se desarrolla que requiere vocablos adecuados para precisar los conceptos. Gilberti logra aligerar la mayor parte de sus textos mediante el empleo de las figuras literarias que, a su vez, hacen más interesantes y elegantes algunos textos. Se cuenta con varias muestras de ello.

#### *Tétek'as. Concisión*

El maestro del *Dialogo* busca la concisión en sus explicaciones con el fin de precisar las verdades cristianas a su discípulo. A continuación ofrezco una muestra cuyo tema es la muerte y la resurrección de Cristo.

*Hurenguareri.* Ca nahandi hatzinga acha/  
 hicinganstani, ariren çan ambongastani./

*Discípulo.* Ilústrame, señor, cómo enterraron [a  
 Cristo.]

165. *Dialogo*, fol. 13v 1-2, 52-96.

*Hurendahperi.* Vuache, ys hatzingati hingui/ re curahquaxarahaca, yqui mintzita/henga crucirotiriparacunsrin hindequih/tsini hapinga: himahcan ma cuiripu acha,/ hindequi hacanguringahanga Joseph, ha/ pihti Jerusalem, ca hinde erapatatin/ ysqui varica Jesu Christo, cauquan ve/hendi niran Pilaton vehcovehcomarin/ ysqui Joseph çan quezcunstauaca, him/ boqui hicinstauaca, ca ys Pilato huramu/ti quezcutaranstan, ca hinde Joseph no/ handiyohco quezcunsti, ca hinde venuti/ matero achan, hindequi hacanguringa/hanga Nicomdemus ca hingunx tzimaran/ quezcunsti, ca quezcunsrinx atariti sipia/ ti puntzumeti ca xasx hatziti hicinstani, ma/ ymbangue hizperansqua himbo, hingui/ tihqui nonen hatapihca, hingui hinde Joseph mindaquarepihca./

*Hurenguareri.* Acha, ca andixamas hicingans/ pi, andino nanihco patzangapi ma ambe him/bo sipatinihco.

*Hurendahperi.* Vuache, ca him/bo xatzingapihti hicinganstani, hymboquix/ ys hatzingasirahaca hihchaquix variha/ ca, ca noam hihchaquix tzipehaca ca y/qui no hatzingapiringa hicinganstani hin/ dequihstini hapinga, noxtero arucuriqua/ arahambiringa, ysqui no an thsiris vari/ pihca, ca himbo mitetahperangan, ca ha/ cahcutahperangan xatzingapihti hicin/ganstan, himboqui thsiris varipihca./

*Hurenguareri.* Acha, ca hima hizperans/quaro nah yon haqui ychanguen?

*Huren/dahperi.* Tanim huria hati vuache, Viernes/ huriata etemucupatiro hincingansti, ca/ sabado hauindi, ca domingo himbo erah/ churaqua tzinsti.

*Hurenguareri.* Acha, ca hima hizperansqua/ ro ychanguetin no çan ambetze? Hyngui-/ [Fol. 13r, 1] ro vndapiringa cuiripeta sipiani.

*Maestro.* A lo que preguntas, hijo, así lo sepultaron. Cuando Nuestro Señor clamaba estando crucificado, en ese entonces una persona de nombre José estaba en Jerusalén, y habiendo visto que Jesucristo murió [en la cruz,] inmediatamente fue a suplicar a Pilato, para que le permitiera descenderlo y sepultarlo.

Pilato ordenó hacerlo descender.

José no lo bajó solo, porque él llamó a otro señor que se llamaba Nicodemo y entre los dos lo bajaron. Una vez descendido, lo untaron de perfume y luego lo sepultaron en una sepultura nueva, en la que nadie había estado aún, aquella que José había hecho para sí.

*Discípulo.* Señor, ¿por qué lo sepultaron?, ¿por qué no lo guardaron en secreto en algún lugar?

*Maestro.* Hijo, lo llevaron a sepultar porque se acostumbra enterrar a los que se mueren, no así a los vivos.

Si a Nuestro Señor no lo hubieran sepultado, tal vez algunos dijeran que en realidad no murió. Lo sepultaron para dar a conocer y dar fe de que verdaderamente murió.

*Discípulo.* Señor, ¿y en la sepultura cuánto tiempo estuvo tendido?

*Maestro.* Tres días, hijo. Lo sepultaron el viernes, una vez puesto el sol. El sábado, estuvo todo el día. El domingo resucitó al alba.

*Discípulo.* Señor, ¿y estando tendido en el sepulcro, no se descompuso el cuerpo y que empezara a heder?

*Huren/ dahperi.* No amu vuache hymboqui dios v/ uahpa no çan nirarequareca Adaneue/ ri thauacurita, hymbochuhtu no ces vn/ da teren sipiandeni: hyhcheuiremba cui/ ripeta: ca hymboquihtu dioseequa no ha/ rarenspihca cuiripetan: hymaqui ychan/ guenspihca, ysquihtu animan no hara/rensipihca, hyndequi andangueyapihca/ varichao hauanguetiro./<sup>166</sup>

*Maestro.* No, hijo, porque el Hijo de Dios no se contagió del pecado de Adán. Por eso su cuerpo no comenzó a pudrirse ni a oler mal, y porque tampoco se separó la divinidad de su cuerpo cuando estuvo yacente, ni su alma se separó cuando descendió a la profundidad de los infiernos.

Amerita destacar la parte del texto que describe los días de espera en el sepulcro para resucitar. Esta pieza sin duda es la más clara muestra de concisión. El escritor precisa el triduo con dos expresiones de tiempo –el día y la hora– suficientes para economizar datos cuando dice:

Tanim huria hati vuache,  
*Viernes/ huriata etemucupatiro* hincingansti,  
 ca/ *sabado hauindi*,  
 ca *domingo* himbo erah/ *churaqua* tzinsti.

Tres días estuvo sepultado, hijo,  
 (*Viernes / etemucupatiro*) El *viernes* al *anochece*r fue sepultado.  
 (*Sábado / hauindi*) El *sábado* *todo el día* estuvo yacente.  
 (*Domingo / erahchuraqua*) El *domingo* resucitó al *amanecer*.

*Atziérakua. Énfasis*

En el Credo de los apóstoles se enumeran las verdades que el cristiano debe creer y sobre ellas se enfatiza de manera breve y concisa. Ciertamente, el texto se presta, pero de cualquier forma el autor evita las glosas. Con la división en dos grupos logra distinguir, por un lado, las verdades que se refieren a la Divina Trinidad y, por el otro, a las de la Humanidad de Cristo.

166. *Dialogo*, fol. 12v 2, 72-112 y 13r 1, 1-10.

¶ *Ca yye/ ti yuntziman hyngui hymbo Dioseesca./*  
 ¶ Ytihqui ma, hacahcuni handiyohco/ Diosen, yamento cez./  
 ¶ Ytihqui tziman, hacahcuni ysqui tata/ esca.  
 ¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui vuah/ paesca.  
 ¶ Ytihqui thamu, hacahcuni // ysqui spiri/ tu sanctoesca./  
 ¶ Ytihqui yumu, hacahcuni, ysqui ynde/ yamento vrieca, ca paraquareri./  
 ¶ Ytihqui cuimu, hacahcuni, ysqui ynde/ euahpehpenstiesca./  
 ¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ ynde ynspetiesca, auandaronapu xarame/ quareta./

*Ca yhtumaro yuntziman, hynguihtu/ himbo cuiripueca./*

¶ Ytihqui ma, hacahcuni, ysqui dios vuah/ pa Jesu Xristo hindequihtsin hapinga hu/cangapihca onguengan, spiritu sancto e/ueri vqua himbo./  
 ¶ Ytihqui tziman, hacahcuni, ysqui tsipa/ tzenoca sancta Mariaeueri cuparata/ro vehenan, vtas manetieparin. Sancta Maria./  
 ¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui hu/chanthsin hymboetaqua pahchaparatan/ gaca cruziro: varihpecheparinthini: cah/ tu hizquenspihti./  
 ¶ Ytihqui thamu, hacahcuni: ysqui que/tzepihca varichao./  
 ¶ Ytihqui yumu, hacahcuni: ysqui ma hu/ rianequaro tzitaquarensca./  
 ¶ Ytihqui cuimu: hacahcuni, ysqui quen/ chequarensca hyni auandaro: ca vaxata/ yansti qhuanicuquaran Dios tataemban./  
 ¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ men hoyonguauaca vtacuhayocan, tzi/ pechan, ca variriechan./<sup>167</sup>

*He aquí los siete atributos por los que es Dios*  
 Uno, creer en un solo Dios, todo bien.

Dos, creer que es Padre.  
 Tres, creer que es Hijo.  
 Cuatro, creer que es Espíritu Santo.

Cinco, creer que es creador y hacedor de todo.

Seis, creer que Él es redentor.

Siete. Creer que Él es el dador de la alegría celestial.

*He aquí los otros siete atributos por los que es hombre*

Uno, creer que Jesucristo, Nuestro Señor, Hijo de Dios, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Dos, creer que floreció primero en el seno de santa María y que Santa María siempre fue virgen.

Tres, creer que fue crucificado para favorecernos muriendo por nosotros y que fue sepultado.

Cuatro, creer que descendió al lugar de los muertos.

Cinco, creer que resucitó al tercer día.

Seis, creer que ascendió al cielo y fue sentado a la derecha de Dios Padre.

Siete, creer que vendrá una vez a juzgar a los vivos y a los muertos.

Otro ejemplo que resume la actitud que debe tener el creyente –representado en la persona del discípulo– es el de percibir claramente la verdad, sin equívoco alguno.

Era yseti/ vuache // has cacongasqui, ca dios no cue/ rauacataesti: ca yamento angeleecha, ca/ huchaeueri anima cuerauacataesti.<sup>168</sup>

Pon atención, hijo, no te obnubiles, Dios no ha sido creado, en cambio, los ángeles y nuestra alma han sido creados.

167. *Dialogo*, fol. 6v 1-2, 55-92.

168. *Dialogo*, fol. 4r 1, 12-14.

*Kuat'ápiti uandákua. Coloquial*

Decía anteriormente que el autor del *Dialogo* a veces desliza la pluma adoptando la forma coloquial, como en el caso de la descripción del carácter de Judas Iscariote.

¶ Ca man/ gua chen yquimengapihti  
 hacanguringa/ pihti Judas, hinde am patzacuhandi  
 hin/ gui vehcondengahanga hyndequihtsin/  
 hapinga. Ca vamento ampaxatatacu/  
 handi, no xan patzacuhandi ysqui xan veh/  
 condengahanga, hinde terupastapahan/ di  
 pitsiquaren xangan aruhtsicuni, ysquih/ co ambe  
 vehcondengahanga hindequih/ tsin hapinga.  
 Ca yqui men nipihca van/ dahtsicuhpepan, hini  
 nahxan yangahtara/ rin hunguati ya vahtzandutin,  
 ca sancta/ Maria magdalena eronstin vndati atan/  
 ducuni puntzumarari.

Ca hecahtsiqua/ ren viniransti hima quahtaro  
 sipiyahcaz/ cani, ca himboqui Jesu Xristo vras  
 vmbah/ taxahuahanga hurendaquaembaechan/  
 no ma hurahcuuaparín, hymbohtu hi/ma haphiti  
 Judas, ca erahcuparin sanc/ ta Maria magdalenan,  
 hingui puntzu/meti nomento çan vehcuhanga  
 atandu/ cun Jesu Xriston, himbo vndati aran van/  
 dangueuan ys aparín.

Ahui ambetan pun/ tzumeti yndengui  
 ahtsiahtsindahaca, yqui/ ni hipatzaratangapiringa,  
 hi ynspequa/ repiringa, ca ys atin andatatimento  
 ma/ rotero hurendaquaemba echan arihuan/ ys  
 arihuaparín.

Ambetan yndengui ah/ tsiahtsindahaca puntzumeti  
 cachunde/ ynspequarengan ampitangan cax  
 vehcon/ piquareracha hin yntsingani. Ca noaru/  
 vehcompiquiarerachan vehcondehua/parín  
 xarahandi, caru curahchatahqua/ren xarahandi  
 himboqui vndapiringa/ hinde yntsingan, cays  
 ynspequarepirin/ di: ca ys aparín hinihco nah pasti  
 teruh/ can yquiuan mintzita ambetaquarepa/rin.<sup>169</sup>

Y el que era muy malvado se llamaba Judas. Él guardaba todo lo que le obsequiaban a Nuestro Señor. Pero nada conservaba de aquello que le donaban, todo lo desviaba, lo sustraía por su cuenta menguando todo cuanto le daban a Nuestro Señor. En una ocasión cuando fue a predicar, llegó de allá muy cansado con los pies ardientes, y en cuanto llegó [a casa,] santa María Magdalena le comenzó a unguir los pies.

Toda la casa se impregnó de perfume, y porque Jesucristo siempre se rodeaba de sus discípulos, sin que faltara ninguno, por eso Judas estaba ahí; viendo Judas a santa María Magdalena que no se contenía en perfumarle los pies a Jesucristo, empezó a entristecerse diciendo:

Yo vendería el perfume si me lo dieran a guardar, y pensando de esa manera, les habló a los otros discípulos en estos términos:

Si se vendiera ese perfume, su producto se daría a los pobres. Se expresaba de esa manera, no porque tuviera compasión de los pobres, sino para que lo oyeran y le dieran el perfume para venderlo. Y pensando de esa manera, corrompió su corazón con la maldad.

En el mismo tono coloquial, Gilberti anuncia los acontecimientos que sobrevendrán cuando se aproxime el fin de los tiempos. Indudablemente penetró en el conocimiento de la

169. *Dialogo*, fol. 12r 1, 6-43.



psicología del indígena y supo también pulsar muy bien las fibras emocionales para narrarle los hechos que ocurrirían antes del juicio final, presentándole una escatología que debió ser cautivadora y a la vez trágica y aun terrorífica, que en la lengua de Michoacán podría expresarse: *Chéchéjkukua uadakua*.

El indígena estaba acostumbrado a presenciar los juicios públicos en los que sus “dioses” hacían valoraciones una vez al año, ciertamente, por medio de los sacerdotes jueces. Éstos dictaban sentencias contra los infractores y les imponían sanciones por haber incumplido los pactos contraídos con los “dioses”. No se sabe cuántos padecieron la privación de la vida como castigo. Los delincuentes que cometían faltas graves o eran reincidentes, eran ejecutados. La *Relación de Michoacán* no proporciona números, sólo informa del juicio público de los delincuentes llevado a cabo durante la fiesta de *Equáta cónsquaro* (fiesta de las flechas).

Aunque no consta el uso del tormento físico como acto previo a la muerte de algún delincuente, no se descarta la presencia de la violencia moral, como temor, en el ánimo de los antiguos pobladores de Michoacán en ciertos casos. Es innegable que los prisioneros de guerra eran sensibles al temor de morir, aunque fuera una muerte gloriosa, como ofrenda divina. En este contexto, el escritor narra para aquellas personas la venida del falso dios, el Anticristo, que vendrá en el fin de los tiempos del calendario cristiano, para ofrecer felicidad a sus seguidores que, a cambio, le corresponderán sirviéndole en todo. El Anticristo será cruel contra los rebeldes y sus opositores, pues usará la violencia contra ellos aplicándoles torturas dolorosas y el temor será el medio para someterlos, finalmente. Del apartado que Gilberti dedica a la actividad del Anticristo, he seleccionado un fragmento en el que se muestra también la viveza del escritor para estimular la imaginación del indígena.

#### En qué manera atormentará el Anticristo a los cristianos

[1] Ca hinde pame/ ri hingui antixristo  
hurendaquaembaecha/ pamerahpeuaca,  
vahnandamatimento/ tipandirani, nox  
himangueon pameran/gati yamento sanctoecha  
hichchaqui acha/ Jesu xriston himboetaqua nah  
manatanga/ poca, nahquiaru sant Bartholome  
sicui/tangaca, no himangueon pamequareti,/  
naquihtu sant Lorenço huryhpangaca,/ nohtu  
himangueon pamequareti, cahtu hin/ de pameri  
ma huryatehquahco nymati, ca/ hingui antixristo  
pamerahpeuaca: vahnán/ damauati pameni, cahtu  
ma vexurimen/ toeuati.

[2] *Hurenguareri*. Acha, ca nahandi vndaua/  
pamerahpeni?

[1] Y el tormento que el Anticristo encomendará a sus discípulos excederá en tal intensidad, que no será como el tormento que todos los santos han padecido por servir al Señor Jesucristo, pues a pesar de que san Bartolomé fue desollado, no será como ese dolor, y aunque san Lorenzo fue asado, tampoco será como ese dolor, pues estos dolores sanan en un día [en poco tiempo.]

En cambio, el tormento que dará el Anticristo sobrepasará de dolor y durará un año [mucho tiempo.]

[2] *Discípulo*. Señor, ¿y cuándo comenzará a atormentar?

*Hurendahperi.* Vuache, himah/ cangui  
antixristo exehuaauaca ysquix arucu/ riqua no  
pandacumahauaca hihcheuirem/ ba caraperata,  
hingui thipiquareta era/tzetahuauaca, ca hingui  
tziriraxequan has/ vcuhuauaca, ca hingui  
vndahtsicuhuaa/ ca, himahcan vndauati  
catarahpehuani/ ysarihuaparini.

Tuhcha tecandiecha an/ dihtsini no çan  
pandachemahaqui hingui/ ni vndahtsicuhaca,  
ca hingui/ni thipiqua/reta yntsingaritaca,  
ca hingui/ni tzirira/xequan has vchecaca  
nahtsimento teca/uasqui? andihti noçan  
xamauahaqui ha/ cahcuni yyahti yamento  
catanguauaca./

[3] Ys vanacurinco pacomarungauati ca/tangan  
himaqui hecahtsiquaren sipiyah/ carauaca: no çan  
vingachaquan hamarrah/ caraparini.

Ca pauandequa yan petah/uanstauati, ca  
curamarihuauati quixtero/[f.205[sic]195v,2]  
nen hacahcusirahaca, ca yqui hihcha v/ tas  
tetecaxehauaca sancta hacahcuqua him/ bo: noçan  
tandahcamaparini, himahcanx/ mayocucunstauati  
ysquix acha Jesu  
Xristo/ hacahcuahaca,

[4] ca yyanan vndauati pame/ rahuani,  
ysqui munchuhcuraqua xan cu/tuca:  
yamento thzethzendauati varoh/cuhuani:  
curamaryhuaparyni quixtero/ nen hacahcuahaca,  
vreta cahequa pycu/huauati varohcuhuani,  
yxuquingate men/ cutuca, ca hima nah yon  
arihuauati cura/marihuani, quixtero nen  
hacahcuahaca/ ca yqui hihcha vtas acha Jesu  
xriston an/gamexaquarehauaca, vtanxtus ys mayo/  
cucunstauati ysquix Jesu xriston hacahcuha/ ca:

[5] himahcan hinde antixristo hatzicuhua/  
uati sipiyati hayacharutacuhuan hyma/  
qui varohcuhuaauaca: ca hynde sipiyati/  
vahnandamauati tzometi ynchatzeni ti/  
patipantzparini, ca hinx himbo hecahtsi/ quareni  
vequa andanchetanstauati, ca/ hinde sipiyati  
hecahtsiquaren carahpentz/ cauati, ca menx xas  
yncharanganstauati/ cataperaquaro. Ca yquixtu  
men pauan/dequa petanguauaca, himahcanthu  
cura/marihuauati antixristo quixtero nen hacah/  
cuahaca

*Maestro.* Hasta entonces, hijo, cuando el Anticristo  
vea a los que se han apartado de él para no seguir su  
falsedad, a quienes ha ofrecido riqueza, a quienes ha  
hecho obras aparentemente verdaderas y a quienes  
ha predicado, entonces comenzará a aprisionarlos  
diciéndoles:

¡Ustedes, sordos! ¿Por qué no han llevado a cabo lo  
que les he predicado? ¡Les he ofrecido riqueza, les he  
realizado obras verdaderas! ¿Cómo aún se resisten?  
¿Por qué no han creído siquiera algo? Pues ahora  
todos serán encarcelados.

[3] Así, inmediatamente serán encarcelados en un  
lugar de gran hedor donde ni siquiera se puede gritar  
por tan mal olor.

Al día siguiente serán sacados de ahí y se les  
preguntará, ¿a quién creen?

Y si ellos en todo momento se fortalecen con la santa  
fe, sin ninguna zozobra le responderán que creen en  
el Señor Jesucristo,

[4] y entonces comenzará a atormentarlos, en cada  
una de las articulaciones de los dedos de las manos.  
Les cortará cada parte preguntándoles: ¿en quién  
creen?

Primero les cortará el dedo pulgar en donde se articula  
cada parte, y entonces una y otra vez les preguntará:  
¿en quién creen? y si ellos se fortalecen como siempre  
en el Señor Jesucristo, aún le contestarán que creen en  
Jesucristo.

[5] Entonces el Anticristo les aplicará polvo de chile  
pico en la parte mutilada y esa sustancia al penetrar  
arderá tanto y causará tan intenso dolor, que su llanto  
llegará hasta el cielo.

Y esa sustancia producirá una gran hinchazón. Y  
luego, de nueva cuenta, serán llevados a la cárcel.

Y cuando al día siguiente sean sacados, también  
entonces el Anticristo les preguntará: ¿en quién creen?

[6] Ca yqui hihcha no çan tandahca/  
mahauaca acha Jesu xriston caraxaquare/  
ni: vtanxis ys mayocucuhuanstahauti:/  
ysquix acha Jesu xriston hacahcuhaca. Hi/  
mahcanthu ys curahchahuarin antixristo/  
picuhauati varohcuhuani, ynguicuhche/  
himbo huntzicuhaca, yxuquingatehtu men/  
cutuca, cahtu hatzicuhuanstauati sipiya/ti  
hindequi hecahtsiquaren tipandiraca,/ ca xaxtu  
yncharanganstauati cataperaqua/ ro

[7] Ca ysquixco huuangahauaca petan/  
gani curamaryngacuecani, vtanxis ys/  
curamaringahauati ysquix nen hacahcu/ haca, ca  
yqui hihcha vtas no hurahcuqua/rehauaca acha  
Jesu xristoni: vtanxis ys/mayocucuhuanstahauati  
ysquix hin ha/cahcuhaca hindequihtsin hapinga  
acha/ Jesu xristoni, caxtu vtas ysco pimengapo/  
hauati varohcungani, ysquingate xancutupo/ ca  
munchuhcuraqua // mandan uriatequa mandan/  
nihco. Ca yquixingate yam pimengaua/ca ysqi  
xan men cutuca, menxtu vndaua/ ti thzethzندان  
pimengani ysqi teruhcan/ cutuca, mandan  
huriatequa mandanihco./

[8] Ca yquixtu yam pimengauaca yqui teruh/ can  
cutuca, menxtu vndamenganstauati yqui  
ta/ nindarequa cutuca, ca hihconxtu terupan/tauati  
sipyati hatzimenganstani hindequi/ vahnandamaca  
tzomeni: ca  
tipandirani/ ca menxtu xas yncharanganstahauati  
ca/ [f.206r 1[sic]196] tanganstani: yquix  
sancta hacahcuqua him/ bo tzihueparini vtas  
mayocucuhuansta/ hauaca ysquix acha Jesu xriston  
hacahcu/haca.

[9] Era yseti vuache, ysx pimengauati/ yamento  
ysqui munchuhcuraqua xan cu/tuca.

[10] Ca ysquix ma acanda yam azcumen/  
gayarauaca munchuhcuraqua pimenga/ ni,  
menxtu ma acanda vndauatipimenga/ ni,  
himahameriquixtu yam azcumenga/ yarauaca  
yxuquicuhche thazahcuca,

[11] ca/ hihconxtu yspimengauati munchundu/  
raqua, ysquix hahqui pimengauaca thze/  
tzhendamengan: himahameriquixtu hah/  
pandutangayarauaca yxuiquicuhche siran/ duca.

[6] Y si ellos no se apartan de la compañía del Señor  
Jesucristo, aún entonces le responderán que creen en  
el Señor Jesucristo.

Al escucharlos de esa manera, el Anticristo les cortará  
el dedo índice en cada articulación y también les  
verterá el chile que tanto ardor causa y después los  
encerrarán en la cárcel.

[7] Y cuando vuelvan a sacarlos para ser interrogados,  
otra vez serán interpelados:  
¿en quién creen?

Y si ellos aún no han abandonado al Señor Jesucristo,  
también le responderán que ellos creen en el Señor  
Jesucristo, quien nos sostiene.

Otra vez volverán a mutilarlos en todas las falangetas  
de los dedos, cada día una sola  
y cuando ya les hayan quitado todas, seguirán con las  
falanginas por orden, cada día, una sola.

[8] Una vez que les hayan cortado las falanginas,  
entonces iniciarán con las falanges, y luego les  
verterán sobre las heridas el chile que tanto escuece  
y arde.

De nueva cuenta, los introducirán en la cárcel.

Aún así, fortalecidos con la santa fe siempre le  
responderán que creen en el Señor Jesucristo.

[9] Así será, hijo, de esa manera les mutilarán todas las  
partes, cuantas coyunturas tienen los dedos.

[10] Y cuando ya terminen de cortar desde su base los  
dedos de una mano, iniciarán con los de la otra hasta  
llegar a su raíz, donde tenemos la muñeca.

[11] De igual manera, les mutilarán los dedos de los  
pies, tal como con los de las manos, uno por uno, en  
orden, hasta llegar a desmembrarlos desde donde  
están arraigados.

[12] Ca yquix vtas tecauanstahauaca a/ cha Jesu xriston angamexaquareparini, hi/ mahcanxtu men vndamenganstauati va/ rohcongani yxuquicuhche thundahcuca,/ ca yxuquicuhche thunaxuca, hihconthun/ ys hantziriro, himahameriquix xundihco/ pacatangauaca ca yyananx caruhcha/ cungauati, ca ys vanacurinxco auandaro/ terunchemauati hyhchaeueri hacahcuqua/ himbo.

[13] Ca noaru hyndehco haransindi/ vuache pamerahperaqua, vaporomentox/ pamerahpeuati ysquix xan diablo xarata/cuhauauaca pamerahperaqua, menx picu/ qua vahtzaracata yncharutatspeuati teh/quiroy: hindequimento hecahtsiquaren ti/ pandiraca: hinguixtu himbo hacahcu/cha vequa andanchetanstauaca: ca ysquix/ xaporo pameri miuanstauaca, himbo vah/ nanaryhpemanscucani.

[14] Ca ys exe/parinx vuache arucuriqua ysqui nah min/tzin vehcom vhcamberanganstauaca pa/ merahperangani: chehta himbo nyuatix/ yhuarequaren pucurio quenacuni, ca hi/ nix çano veranda hauati tepari verangueh/ chaqua himbo vitzaquahco aparyni: ca/ yoncheparini diosen ysaparini. Ca yqui/ yqui acha thuquihtsin hapinga, çanthsi/nangate angandarunstan huchaquinga/ te yxu huuataro queuacuquareca: nocuh/ che heyantahnanchenstani tuhcheueti/ Sancto hacanguriqua./<sup>170</sup>

[12] Y si aún resisten invocando a Jesucristo, entonces les cortarán también desde la muñeca hasta la axila, de igual manera en el pie, y cuando el cuerpo quede sin pies ni brazos, entonces los degollarán. Inmediatamente ascenderán al cielo, por causa de su fe.

[13] Hijo, y no serán los únicos tormentos, pues por todas partes atormentarán con toda clase de torturas que el diablo les sugiera. En algunas ocasiones introducirán agujas debajo de las uñas, donde arde tanto, que hasta el cielo se oirán los llantos de los creyentes.

Y por todas partes recordarán el dolor con el que han sido atormentados.

[14] Hijo, aquellos que se han apartado, viendo cómo los otros han sido atormentados hasta la saciedad, huirán y se introducirán en el bosque por temor y allá estarán con lágrimas, con enorme llanto, comiendo solamente yerbas.

E invocarán a Dios de esta manera: ¡Tú, Señor, que nos sostienes, auxilia a quienes nos hemos resguardado en el bosque por no querer quebrantar tu santo nombre!

En la estructura formal del texto se pueden distinguir tres partes:

En la primera se introduce el tema de los tormentos con algunas comparaciones. La segunda parte resulta más interesante por los elementos que contiene. Inicia con el señalamiento de que habrá personas que se apartarán del Anticristo y para indicar esta separación, el escritor utiliza el vocablo *arucuriqua* (sustantivo colectivo abstracto): *los que se apartan*. Contra ellos: el Anticristo aplicará las torturas, a cual más de crueles, con las que causará la muerte finalmente. Dice:

himah/canguí anticristo exehuauaca ysquix *arucuriqua* no pandacumahauaca hihcheuirem/ba caraperata...

cuando el Anticristo vea a los que se han apartado para no seguir su falsedad...

170. *Dialogo*, fol. 205v 1-2, 23-112 [sic] 195 y 206r, 1-45 [sic] 196.

Deliberadamente, el autor vuelve a emplear el mismo término *arucuriqua* para finalizar su relato sobre los tormentos, pero en esta ocasión las personas que se han apartado no han muerto, pues para librarse de los tormentos han huido al bosque y desde allí suplican a Dios su protección.

Ca ys exe/parinx vuache *arucuriqua* ysqui nah  
min/tzin vehcom vhcamberanganstauaca pa/  
merahperangani...

Hijo, aquellos que se han apartado, viendo cómo los  
otros han sido atormentados hasta la saciedad...

Las partes que relatan la aplicación de las torturas también se componen de tres partes: Primero es el excarcelamiento de los detenidos para ser interrogados por el Anticristo. Luego, se les pide abjurar de su fe en Cristo. El tercer paso es la mutilación de ciertas partes del cuerpo y, efectuado el tormento, son devueltos a la cárcel, como castigo.

Estos actos los repite el Anticristo una y otra vez para doblegar a los creyentes en Cristo, hasta que finalmente los mata. El escritor utiliza varios verbos con un significado semejante para expresar la resistencia de los creyentes:

*Tetecaxehauaca*, se fortalecen. *Angamexaquarehauaca*, se apoyan. *Caraxaquareni*, acompañarse. *No hurahcuquarehauaca*, no apartarse. *Tzihueparini*, fortaleciéndose.

Con los distintos verbos se contrasta la actividad de los creyentes, frente a la que realiza el Anticristo, que es monótona, a pesar de las tres fases sucesivas: excarcelar, interrogar y torturar.

Es obvio que el escritor busca con el efecto reiterativo de las torturas, mostrar la maldad del Anticristo, pero a la vez motivar también al creyente en la perseverancia en Cristo, con la esperanza de alcanzar la felicidad en el cielo. Este recurso debió ser común en la cristiandad de aquella época. El mismo Gilberti expone un ejemplo de tortura cuando explica los provechos que proporciona la santa fe, pues gracias a ella, santa Olalla de Mérida<sup>171</sup> resistió los tormentos que un magistrado ordenó aplicarle por resistirse a ofrendar a los dioses.

La tercera parte es muy breve porque resume el episodio señalando que las personas que han resistido las torturas y mueren por la fe de Jesucristo se irán al cielo. En el epílogo, así como lo hizo en la introducción, también hace uso de otras comparaciones, esta vez, de otras torturas que aplicarán los discípulos del Anticristo.

Podría aumentar los ejemplos del estilo coloquial, pero es necesario presentar también el estilo formal, diferente del coloquial. Gilberti parece sugerir que la forma tiene que ver para impartir correctamente el conocimiento profundo sobre las verdades cristianas.

171. *Dialogo*, fol. 19r-20v, "Santa Olalla de Mérida", ejemplo número 3.

*Kuatzápití uandákua. La expresión profunda*

Gilberti enuncia en ciertos pasajes del *Dialogo*, los elementos que se requieren para profundizar en el conocimiento que, obviamente, se obtiene mediante de expresiones que tienen cualidades determinadas.

El *Dialogo* inicia con una escena en la que un joven, que luego se convierte en discípulo, sostiene una conversación con una persona de experiencia a quien tomará como su maestro. El muchacho le manifiesta su deseo de aprender de forma correcta la doctrina cristiana. Reconoce previamente que su conocimiento, hasta ese momento, es como el del común de la gente. Sabe que por no entender todas las palabras, es superficial e incompleto y, evidentemente, no comprende ni el contenido ni el sentido doctrinal. El maestro, movido por el interés del joven, lo cuestiona para conocer su grado de su conocimiento:

Ca himahcan huren/ dahperi ys ariti curamarin.  
Vuache, no/rengatechuhcatihsqui no ambe çan  
huren/ ga? arirenhunde // himboquiquini pizcu/  
cheheuuauaca hurendan. Ca himahcan huren/  
guareri ys ariti hurendahperin. Andiaru/ no acha,  
*hurengateruquini // ysquicuh/ chengaterohco*  
*arasiraha ca purepecha/eni, ca hinguigateruni no*  
*curanguhaca ysqui acuecaxarahaca // mandan cutumu/*  
*qua hurengua.*<sup>172</sup>

Y entonces, el maestro le dijo preguntándole: hijo, ¿acaso no sabes nada? Respóndeme, para enseñarte desde el inicio. El discípulo, a su vez, contestó al maestro. ¿Por qué no, señor?, mi pobre conocimiento es como el del común de la gente, pues no comprendo el significado de cada palabra de la doctrina.

La expresión *ysqui cuhchengaterohco arasirahaca purepechaeni*, revela que hay dos formas de hablar y comprender. Una, según lo expresa y sabe el pueblo, “al más o menos”, sin entender todas las palabras. Mientras que la segunda implica, en cambio, el conocimiento pleno y profundo, tanto de las expresiones como de cada vocablo. Por el momento me abocaré a la expresión profunda y luego diré algo sobre lo que puede ser la expresión llana o popular.

La *primera cualidad* de la expresión profunda es la *precisión*. Entre el conocimiento pleno y el popular hay una marcada diferencia porque así se desprende de la preocupación que muestra el discípulo, al no estar conforme con el conocimiento popular que ya posee. En otro pasaje del *Dialogo* se explica el significado de “tomar la cruz y seguir a Cristo”.

172. *Dialogo*, fol. 3v 1, 40-50.

*Hurendahperi.*/ Hengua vuache,  
cezeuati ysquiquini thzethzen/ dauaca  
ambonganstani, mandan cutumu/ qua,  
hinguirengate vecaxarahaca. An dire/ tziman  
cutumuquahcovecahaqui ambon/ gascuecan,  
ysqui nah vahnanchequaren/ ganstahaca: ysquihtu  
nah pingahenaha/ca cruz? ca hynhymbo vuache,  
huca/uataquarensren curahchani.<sup>173</sup>

*Maestro.* Está bien, hijo, te ilustraré ordenadamente sobre cada palabra que deseas aprender. ¿Por qué intentar aprender con dos palabras lo que significa “negarse a sí mismo y tomar la cruz?”, por eso, hijo, disponte a escucharme con atención.

El texto aclara en qué consiste la enseñanza profunda de cada palabra, que lleva naturalmente al conocimiento profundo de la doctrina, con las palabras y expresiones adecuadas. El texto propone dos condiciones. Una, en la que el maestro debe observar un orden en la explicación, ésta sería la primera regla que habría que seguir. Otra, al discípulo corresponde prestar toda la atención al maestro. Se hace necesario cumplir también con esta norma para lograr el objetivo. En efecto, el maestro dice al discípulo:

ysquiquini thzethzendauaca ambonganstani,  
mandan cutumuqua, hinguirengate vecaxarahaca.

Te ilustraré sobre cada palabra que deseas aprender, ordenadamente.

Para lo que le pide, también, buena disposición para escuchar:

Vuache, hucauataquarensren curahchani

Hijo, disponte a escucharme.

La expresión *Andire tziman cutumuquahcovecahaqui ambongascuecan* es un eufemismo, pues en este contexto significaría: ¿por qué habrías de contentarte con una simpleza?

Del texto se infiere que la *segunda cualidad* de la expresión profunda es *el orden en la exposición*, pues cada palabra y, cada expresión deben ser claras, comprensibles y ordenadas y de parte del oyente se exige, para asimilar el contenido, la buena disposición de ánimo y escuchar con atención.

El discípulo pide a su maestro que profundice acerca del significado evangélico de tomar la cruz y seguir a Cristo, y le dice:

*Hurenguareri.* A hengua acha, acareni veh/ conden.  
yyareni *terupeti thazangansa*,/ hynguingatani  
arirahquaren xamahaca./ Ca arirendero acha, *ma*  
*cutumuquah/co*, hyngui xarahaca hindequihtsin  
hapin/ ga: piue cruz, careni xas ahchumoua ara/  
ni: ca nahxama ahchungamahaqui?<sup>174</sup>

*Discípulo.* Muy bien, señor, ya me has obsequiado. Ahora aclárame de bien a bien, lo que humildemente deseo que me instruyas. Y dime, señor, aunque sea una palabra sobre aquello que Nuestro Señor dice: “tome la cruz y que me siga luego”, ¿cómo se le ha de seguir?

173. *Dialogo*, fol. 5r 1; 3-11.

174. *Dialogo*, fol. 5v 1, 44-50.

El giro que adquiere la expresión p'urhépecha: *Ca arirendero acha, ma cutumuquablco*, es otro eufemismo, ya que en realidad la claridad de un concepto o el sentido de una recomendación no debe escatimar palabra alguna para tener completa luz al respecto. De lo anterior se desprende que la *tercera cualidad* del conocimiento profundo consiste en *la iluminación*. El discípulo pide obtener la luz necesaria sobre cada palabra, con precisión, claridad y orden. Una buena edificación se caracteriza por su consistencia desde los cimientos hasta el techo.

*Hurenguareri*. A acha, chequandeni haya/  
panguetansca, nahquini xan tzipequare/ haca  
curahchan, ca thurenimento ysvecz/ cuchehenga  
ysqui ma echequahata: hyn/dequi haratzengarin  
cezvapangangahe/ nahaca vezcungan. Ca  
ynguireni ari/ca cruz hymbo ambongastani,  
y estimen/to christianoequa vecatzehengua,  
yngui/ hymbo vndangahaca. Christianoengani/  
Ca ambenihcos pahanga huntzengarin/  
no miteparin ysqui hymbo vndangaha/  
ca christianoengan, ca yyandingua acha,  
nahandiren teruhtazchemaua çan am/bongastani,  
hymboquireni veczcuchehe/ nasca, ysqui ma  
echequahta veczcunga/hembarini cezmento  
vapangansta/haca, hymaqui haratzengahaca:  
ca vini/ ranganstin no hurarahcungahati,  
vnda/hati cezmento vapzcingahena u, ca ys te/  
ruhtazcingamahati tsintsingan, vtanga/yarani: ca  
hyma hameriquimento vtan/ [Fol. 6r, 2] gahaca  
cez vhtsicungan, yyanan hurah/ cunganstahati,  
canorenchuhca no ys te/ ruhtazchemauaca  
acha hurendan çan/ cui ripen: himboquini  
chemendo piqua/reuanstahaca. Ca yquireni  
xasco hura/rahcuuaca xanihco abongastatin  
[sic-ambongastatin], hingui/ reni arica, hymacan  
yscoesinga, ysqui hin/ dequi quahta veczcungarin  
hurarahcun/ cahaca, hindequi tsintsicata  
parauacunsta/ haca, nahandinguangaden  
vquareua acha/ nochuhcanihco ahtzangarisinga  
yamen/do hurendaperata, hymboquyquinan/  
gate nahxan pihtzamaca exeni, tsirimento/  
acha, hy ys piquarerahaca thunguini exe/ rin,  
ysquini ytsi thzirapeti vanangahcha/cuquareni,  
ca hinhimboquini vehcouehcoma/ risirahaca  
acha, ysquireni vehcondeuaca a/bonganstani  
[sic-ambongastani].<sup>175</sup>

*Discípulo*. ¡Qué bien, señor!, mucho me complace y con cuánto gusto te estoy escuchando, pues [la instrucción] es desde los cimientos como una edificación, que una vez abierta la zanja se levanta desde abajo. Respecto de lo que me has enseñado sobre la cruz, ciertamente es el fundamento del cristianismo, por el que se comienza a ser cristiano. ¿Por qué se habría de persignar en vano, sin conocer que con la cruz se comienza a ser cristiano? Y ahora, señor, de qué manera me has de enseñar, puesto que has empezado desde lo profundo, tal cual se levanta una edificación. En ella se va cerrando bien lo que se ha cavado, llenando sin dejar huecos. El muro se edifica y se tendrá por concluido hasta que se levante donde se ha de techar, y si no me ilustras de modo semejante, señor, me pesará mucho. Y si solamente me ilustras hasta donde me has enseñado, entonces será como la casa que una vez iniciada se abandona, donde quedarán solamente los muros ¿qué habrá de sucederme?, pues deseo tener todo el conocimiento. La verdad, señor, me he alegrado mucho al encontrarte, pues al verte me he sentido impactado tal como si me estremeciera con un chorro de agua fría vertida sobre mí, por eso te ruego, señor, que me obsequies el conocimiento.

175. *Dialogo*, fol. 6r 1-2, 36-73.



La *cuarta virtud* del conocimiento profundo es la *consistencia y la perdurabilidad*, tal como la casa sólida, así debe ser el conocimiento. Con la metáfora de la casa de calicanto se ilustra la solidez que debe tener el conocimiento profundo de la doctrina cristiana, al que se llega siguiendo el procedimiento que señala Gilberti en los textos que he citado como ejemplos.

Es obvio señalar como una exigencia más para llegar al conocimiento profundo, la curiosidad intelectual del discípulo. La inquietud se manifiesta en los constantes cuestionamientos que formula a su maestro, pues con esta actitud muestra el asiduo interés que tiene por aprender y entender “cada palabra”. Ambas notas, la curiosidad y la constancia, se aprecian sin ningún problema en todo el desarrollo del *Dialogo de doctrina christiana*, pues justamente su contenido se desenvuelve y avanza gracias a las preguntas que formula el discípulo y que son satisfechas por las respuestas que proporciona el maestro. Por consiguiente, *el cuestionamiento* ayuda a obtener el conocimiento profundo. Los vocablos ordenados debidamente y expresados correctamente, son en cierta manera, la forma que utiliza el maestro para responder al discípulo.

A manera de corolario diré que, en síntesis, las características del conocimiento profundo obtenido mediante las expresiones adecuadas, deducidas del *Dialogo*, son las siguientes:

- El habla debe ser profunda, no como la popular, por ende, diferente del habla cotidiana.
- Cada palabra debe ser comprendida en su expresión correcta y en su contexto.
- El exponente debe expresarse ordenadamente y el discípulo a su vez debe prestar toda la atención para comprender.
- La expresión tiene como fin proporcionar la luz necesaria para que el destinatario comprenda claramente.
- La palabra o la buena expresión deben tender a la perdurabilidad, tal como una preciosa y maciza edificación.
- La expresión profunda, por consiguiente, resulta de las cualidades anteriores.

Concluyo este apartado con otro texto en el que el discípulo parece confirmar las cualidades mencionadas, pues dice, una vez que ya ha escuchado las explicaciones del maestro, que ahora sí ha comprendido cada concepto.

¶ *De los prouechos de/ la fe*

HUrenguareri. Acha, ca yya/quini vtaca curahchan hin/ guireni ambongastaca/ tepari tzirirajequan has/ temboro thaporo Ar/ticulo hacahcutahpe/ raqua, ca yya terupeti/ hacahcuhaca ysquire/ ni arica *mandan cutumuqua ambongas/ tan.* Ca yyaquini vehcovehcomarihaca/ acha, himboquireni ambongastauaca, hin/ dequi y hacahcuqua himbo huriatencha/ quaesca, hymboquini can hurepengue/parin hacahcuuaca. Namuporoxama/ himbo huriatengahaqui?<sup>176</sup>

*Discípulo.* Señor, ya he comprendido lo que me has enseñado, la gran maravilla, en los catorce artículos de la fe y ahora creo firmemente lo que me has dicho, explicando *cada palabra*. Y aún te suplico, señor, que me esclarezcas ¿por qué esta fe es provechosa?, para que yo crea con gran fervor. ¿Por cuántas razones es provechosa?

176. *Dialogo*, fol. 17v 1, 22-36. 1. *Dialogo*, fol. 6v 1, 3-14.

*Ireti uandari. Expresión popular*

Por exclusión llamaré expresión llana o popular a aquella que no requiere los elementos que he señalado para la expresión profunda y con esto será suficiente. En cuestiones no doctrinales, el lenguaje y la expresión popular son de uso cotidiano en nuestros días, como lo fue seguramente en tiempos de Gilberti.

## FORMAS ORNAMENTADAS. PREOCUPACIÓN POR EL BIEN HABLAR

Gilberti había iniciado el camino de la sistematización de la lengua de Michoacán con el *Arte*, en el que dedica un apartado sobre la ornamentación en el hablar. Posteriormente, esa labor la retomó por su cuenta fray Juan Baptista de Lagunas, quien volvió a tocar el tema de la elegancia en el hablar en su *Arte y Dictionario con otras obras en lengua Michuacana*, publicados en 1574.<sup>177</sup> Reiteró y reafirmó lo que había señalado Gilberti anteriormente.

Afortunadamente, los dos autores se interesaron por el tema, aunque solamente he analizado el *Dialogo* de Gilberti, y un tanto su *Arte*. De ambas fuentes se infiere que las expresiones elegantes se obtienen formalmente del adecuado manejo de las partes de la oración, del buen uso de los verbos y sus tiempos que son “la llave de la lengua”,<sup>178</sup> de los nombres sustantivos y adjetivos, de los casos, de los pronombres, de la selección de palabras complejas, del cambio de unas consonantes por otras en las palabras, pero, sobre todo, imitando el modo como lo hacen los hablantes, según lo advierte Gilberti, ya que “lo de mas dara a entender el tiempo y la esperiencia”.<sup>179</sup> Gilberti reconoce también en el Prólogo del *Arte* “ciertos modos de hablar: los quales no tienen cierta regla, mas de ser el phrasis de hablar entre ellos”.<sup>180</sup> Más adelante cuando entra ya en materia, advierte:

Nota que el frasis y ornato desta lengua se usa de dos maneras, la una añadiendo algunas partículas el nombre o al verbo, y comúnmente, las partículas que por causa del frasis o ornato se añaden al nombre o verbo, son unas coniunciones que los gramaticos llaman expletivas de las que se ha tratado en la 2 parte [pp. 82-210] Y pues abasta lo que ay esta puesto quanto a esse modo de praxis o ornato, alli me remito. Ay otra manera de praxis, o ornato en esta lengua, que es trocando algunas consonantes por otras: asi como *g* por *c*; *tz*, por *ch*; *d* por *h*; *x* por *h*.<sup>181</sup>

177. Fray Juan Baptista de Lagunas, *Arte* 1983. En la epístola dedicatoria refiriéndose al *Arte* dice: “[...] sera gran ayuda para los Ministros pues ira todo bien syllabicado, segun el phrasis natural de la lengua”, p. 20. Para lo que establece las “¶ reglas de elegancia, para hablar congruamente. Ca. xvi.” Fol. 57, p. 86.

178. MG, *Arte*, p. 218 [212v]. El conocimiento de la composición de los verbos es la llave de esta lengua.

179. MG, *Arte*, p. 218.

180. MG, *Arte*, p. 10.

181. *Loc. cit.*, pp. 215-216. He puesto con letras cursivas las que requieren distinguirse.

Ejemplos de *g* por *c*:

Aranguhche xaca thireni, vel thirenguhche xaca	Arahacacuhche tiren
Aranguhchexaca anchequareni, vel	Arahacacuhche anchequareni, vel
Anchequarenguhchexaca	anchequarehacacuhche. Estamos trabajando

Y assi de cualquier verbo en estos modos de hablar, el qual es muy lindo. Truecase la *g* por *c*, por razón de la *n* que se ofrece en medio, a la qual nunca se sigue *c*, mas comúnmente *g*, *t*, *d*.

Ejemplos de *tz* por *ch*

Cutzuhtzucuni	Cutzuhchucuni (alimpiar a otro las partes baxas)
Cutzuhtzucu angahta	Cutzuhchuchu angahta (alimpiar aquel vaso assi llamado, etc.)
Tatzuhtzucu	Tatzuhchucu (poner algo debajo de vno, o de alguna cosa)
Tzinahztutani	Tzinahchutani (pegar algo de baxo de alguna cosa, como al tintero que se sale por debaxo le pegan vna poca de cera.)

Ejemplos de *d* por *h*

Hundi	Hurahati
Ahandi, como ahandi thireni	Arahati, está comiendo
Nihindi	Nirahati
Pihindi	Pirahati
Pandi	pahati

Ejemplos de *x* por *h*

Ande misquare xuhuni	Ande misquares hurahaqui (qué vienes a negociar?)
Ande misquare xuqui	Ande misquaren burasqui (qué has venido a negociar)
Ande aricueca xamboni	Ande aricuecas hurahaqui (qué le vienes a decir?)

Las consonantes que de necesidad, se han de seguir tras otras, comúnmente son, *b*, *d*, *t*, *g*, *x*.

La *b* después de *m*, como *ambe*, que cosa es; *ambo*, con que; *ambando*, buen lugar.

La *d*, *g*, *t*, después de la *n*, como *Thirerinde*, después que hayas comido. *Pamonguarerinde*, después que te ayas confesado. *Ayanguni*, decir le. *Vuangurini*, herirse vna cosa con otra. *Xaramengurini*. Recebir deleytes vna cosa con otra etc. *Handiberani*, acertar, etc. Lo de mas dara a entender el tiempo y la esperiencia.

Las observaciones que hace Gilberti sobre el ornato a través de los cambios de algunas letras por otras, me parece actualmente como una forma mecánica, pero en el tiempo cuando Gilberti compuso el *Arte*, debió ser una práctica que requería imaginación y construcción.

También me parece difícil retomar aquella experiencia, pues el ejercicio de cambiar letras, como en el caso de los ejemplos que pone el autor: “truecase la *g* por *c*”, *Aranguhche xaca thireni, vel thirenguhche xaca*, en vez de *Arahacacuhche tiren*, no es tan fácil de advertir. Resulta menos problemático notar el cambio de *tz* por *ch*, como en el ejemplo: *cutzuhhtzucuni* por *cutzuhchucuni*.

Para finalizar el capítulo, expongo algunas consideraciones breves sobre la *tzitzímuqua*, que es *la bella expresión* en la lengua de Michoacán.

*Tzitzímukua*<sup>182</sup>

Considero que es una muestra de la bella expresión, el fragmento del texto que se refiere a la resurrección de Cristo, ya expuesto anteriormente a propósito de los géneros literarios. El autor expone varias razones para justificar que, conforme a lo anunciado, Cristo resucitó al tercer día, no antes ni después. Este texto, sin duda, expresa “la palabra florida” o a la “palabra hecha flor”.

Ca tzimandarequa hymbos no veti/ haxapan *tzinstan*,  
 hymboqui no vndan/*gapiringa* no hacahcungan,  
 ca yqui yya/nan *tzinspiringa*  
 yqui thuiya miricurin/ *gapiringa*,  
 no hacahcungapirindi ysqui/ *tzinsca*,  
 nahquixyarú apostoleecha van/dahtsicuhpepinga ysqui *tzinsca*,  
 nox ha/ cahcumengapirindi,  
 yecambschax eratan/ *gapirindi*.<sup>183</sup>

Por una segunda razón,  
 tan pronto como fue sepultado [Cristo.] no quiso *resucitar*,  
 no fuera que no *creyeran*.  
 Y, si mucho después *resucitara*  
 cuando ya se *olvidaran*,  
 no creerían que *resucitó*.  
 Aunque los apóstoles predicaran que *resucitó*,  
 no les *creerían*,  
 por falsarios los *tendrían*.

182. La formación de esta palabra se obtiene del *DG*, t. II, p. 836, que registra la palabra *tzitzis* con el significado “cosa hermosa”. *Tzitzis vandaqua* será, por consiguiente, “la palabra bella”, y *tzitzímuqua* expresa “la palabra bella que brota de la boca”.

183. *Dialogo*, fol. 14r 2, 75-83.

La cadencia de las oraciones hace pensar que el efecto sonoro de los verbos, particularmente las terminaciones en *piringa*, *pirindi*, así como la reiteración del tiempo verbal *tzinsca* (resucitó), se aprovechan para lograr una expresión florida. El texto termina con una sentencia: *yecamschax eratangapirindi*, es decir, la gente por mentirosa tendría a los apóstoles si predicaran la resurrección, sin que se hubieran realizado las condiciones previas: la muerte, el entierro y la resurrección de Cristo.

A propósito de la *tzitzímuqua*, es el momento para volver a referirnos a las características de la *petámuti vandaqua*, pues ella recurre constantemente a la *palabra compleja*. Esta vez se atenderá a la función que desempeña en el discurso puesto que en él se manifiesta como bella expresión. Anteriormente se habían hecho algunas consideraciones cuando se trató de la formación de las palabras en la lengua de Michoacán y se comparó la palabra polisilábica con la monosilábica. Sin embargo, conviene retraer las particularidades de la *petámuti vandaqua*, ya que reiteran a la vez las características y funciones de la palabra compleja:

- Es polisilábica.
- Consta de varios elementos concatenados. Hay pluralidad y unidad.
- Permite aumentar o disminuir los elementos.
- Puede crecer indefinidamente.
- Tiene la capacidad de mover internamente sus elementos conforme al interés del creador.
- Aglutina varias ideas.
- Puede expresar una metáfora.
- Desarrolla una descripción.
- Faculta contraer los elementos primitivos, si no todos, sí algunos.
- Su entonación debe ser precisa y la cadencia adecuada para que sea agradable. Inicia, asciende, llega al clímax, luego desciende y concluye. Para este efecto lleva más de un acento.
- Su colocación dentro del discurso o en el texto escrito debe ser oportuna y adecuada.
- En la formación y en la transmisión, el autor la presenta como imagen al receptor y éste la recibe, la transforma en una imagen propia y de ella hace la abstracción, logrando una propia síntesis.
- Para su creación, se requiere que el autor tenga amplio entrenamiento en el uso del sentido común. Se da por sabido que conoce la lengua.
- Activa la intuición del receptor para entenderla y asimilarla.
- Representa la suprema actividad expresiva (lo racional conlleva el sentimiento).
- Funciona como signo ideográfico porque presenta y describe la imagen para generar la idea.
- Se le puede considerar como una *tzitzímuqua*.
- Es polisintética e incorporante.

Con base en las particularidades señaladas se puede afirmar que la palabra compleja es una *tzitzímuqua*, una bella flor. El receptor la escucha y la reconstruye apropiándose de ella.

En la palabra compleja se percibe que en ella confluye lo subjetivo del creador de la palabra y lo objetivo de su contenido que se reconstruye por el oyente, o bien, por el lector cuando percibe el sonido y comprende, no sólo cada parte de la palabra, sino que logra su síntesis. Este proceso de comprensión y síntesis es la apropiación de la palabra compleja, por consiguiente, su efecto es la percepción de lo que es la *tzizímuqua*, expresión bella de la palabra, como una flor que se asoma por los labios del hablante y sale para ser recuperada por medio del oído del que escucha. Aun en el caso de una lectura silenciosa, la percepción del sonido es posible por vía de la imaginación.

El emisor hace pleno uso de su imaginación, de su sentido común y de su libertad en la creación de la palabra compleja; el receptor la reconstruye a través de su intuición, pero además se apropia de ella y, en este sentido es también su creador.

La atracción que provoca la palabra compleja radica en que es interesante. La construcción-emisión exige un ritmo particular que hace entonable y cadenciosa a la palabra. Inicia, por así decir, desde un nivel bajo, va ascendiendo hasta llegar al clímax, luego desciende en forma ondulada hasta adquirir el nivel del inicio en la parte final. Este formato tiene su propia *tzi-tzís*, belleza, vida, ingenio y por eso resulta interesante.

En el *Dialogo*, su autor hace uso frecuente de la palabra compleja. Sin duda, con ella impresionó al lector y al oyente contemporáneos, porque era una manera de expresar los temas que por su importancia requerían el formato de lo que hoy llamamos *tzitzímuqua*. Tal es el caso también de la *Relación de Michoacán* con otros temas. Del *Dialogo* he tomado las siguientes palabras complejas a manera de muestras que traduzco literalmente:

*Thazahtsitahenasirahacatitsintsini*,<sup>184</sup> construir (asentar, edificar) encima de algo con firmeza nos ha mandado alguien, en el supuesto de que *tsintsini* se considere como parte de la primera. En caso contrario, *tsintsini* significa muro de piedra o material compacto.

Namupo/ro himbo *xupangaritahuabaqui*.<sup>185</sup> De cuántas maneras él los honrará a ellos.

*Vtatspetiecuhauuaca* ixu echerendo,<sup>186</sup> cuando llegue el momento él los juzgará aquí en la Tierra.

Hyn/dequi teparimento animaeueri *vehcol/manatahperaquaesca*,<sup>187</sup> lo que es un agravio grandísimo para el alma.

184. Esta palabra está tomada del *Dialogo*, fol. 18r 1, 12. Es obvio que el autor la compuso. En el *DG*, t. II, las más parecidas son estas: *Thazazcuhpeni*, *vaxaquatahpeni*, *vaxaquazcuhpeni*. Sentarlos en el suelo, p. 567. *Thazahcuqua cutuhcuraquantō*. Muñeca de la mano.

185. *Dialogo*, fol. 140r 2, 80. Según el *DG* significa: *Xupangaritahpeni*. Honrarlos, afamarlos.

186. *Dialogo*, fol. 144r 2, 71. *dg*, *Vtatspeni*, *huramutspeni*. Sentenciarlos, condenarlos.

187. *Dialogo*, fol. 142v 1, 27-28. *DG*, *Vehcom anatahpeni*. Agrauiarlos, hazerles mal, y tratarlos con rigor.

Dia/blomento *pacangaritahperangasiraha/ca*,<sup>188</sup> ellos serán entregados o empujados por alguien al diablo.

Yamendo *mariçahcuhperangasirahaca*.<sup>189</sup> Serán defraudados de todo merecimiento.

También se percibe en la *Relación de Michoacán* el uso de la palabra compleja a pesar de que el autor la redactó en español, pero aun así se refleja el modo de hablar de la gente que le dio los datos, como lo advierte el propio autor en el Prólogo. Las personas consultadas debieron ser de la gente distinguida, calificada, conocedora de la tradición del pueblo, de las costumbres, de la forma de gobierno, de las instituciones y de todo aquello que caracterizaba a la sociedad gobernada por los *irecha* o *cazonci*, pero, sobre todo, conocedora del tono y del estilo del discurso. El autor refleja en el discurso la expresión solemne como correspondía a la naturaleza del tema.

De aquí se infiere que el orador oficial, el *petámuti* (sacerdote mayor,) aun cuando se dirigía a un auditorio heterogéneo, por estar conformado de distintos linajes y por grupos étnicos diferentes, todos los asistentes comprendían su mensaje porque la forma solemne, así como la *tzitzímuqua*, no les eran ajenas. Se percibe que en las cuestiones relativas a las funciones del estado, al ceremonial religioso, a la administración de justicia, a la incitación al combate y en otros asuntos más, el tono del discurso del *petámuti* era solemne, imperativo y expresado con elegancia.

El *Dialogo*, como he dicho, en el contexto de aquella sociedad requería ser expresado de forma clara, concisa y, por qué no, también, salpicada de cuando en cuando con la *tzitzímuqua*. Considero que los textos que he presentado en este capítulo, son apenas una muestra de la labor del autor en el campo de las letras en la lengua de Michoacán.

### *Expresión malsonante*

No puede quedar al margen de consideración, dentro del estilo literario de Gilberti, que los opositores del fraile consideraron ciertas expresiones del *Dialogo*, como “palabras malsonantes”, para impedir su divulgación. Tal descalificación sirvió finalmente para enfrentar al autor con el primer obispo de Michoacán. En realidad no se trata de una nota antiliteraria o de una expresión desafortunada desde el ámbito lingüístico, sino de un rechazo por razones doctrinales o por molestias al oído.

Cuando se discutía el contenido del *Dialogo* en siglo XVI, una expresión malsonante al oído se refería más a la cuestión doctrinal o a un acto de irreverencia hacia una persona, que al aspecto literario o gramatical. Por ende, una expresión gramaticalmente correcta en la lengua nativa podría considerarse malsonante si se filtraba por la criba que las autoridades inquisitoriales

188. *Dialogo*, fol. 142r 2, 70-71. DG, *Pacangaritahpeni*. Entregarlos a otros.

189. *Dialogo*, fol. 142r 1, 12.

aplicaban a las obras de contenido doctrinal. Este aspecto se verá con detenimiento en el último segmento.

### *Los literatos ocultos*

Antes de finalizar el presente capítulo, justo es reconocer a los maestros de la bella expresión de la palabra que apoyaron y orientaron al fraile como guías luminosos en la aventura literaria de la lengua vernácula.

El escritor hace una alusión indirecta de los maestros del arte literario al remitirse a ellos cuando reconoce sus limitaciones y recomienda acudir a los propios poseedores de la lengua para lograr la correcta locución, ya que “para acostumbrarse a la recta pronunciación, menester es escuchar con diligencia a los naturales como hablan y pronuncian”, dice en su *Arte*<sup>190</sup> y en la misma obra insiste en que “lo de mas dara a entender el tiempo y la esperiencia”,<sup>191</sup> dado que existen “ciertos modos de hablar: los quales no tienen cierta regla, mas de ser el phrasis de hablar entre ellos”.<sup>192</sup>

Estos maestros quedaron en el anonimato porque no se registraron sus nombres, pero su enseñanza, sin duda, se manifiesta en la producción y en el estilo literario del fraile.

Se puede inferir también de la *Relación de Michoacán*, la práctica de la enseñanza del arte literario y de su cultivo en varios pasajes, entre los que cabe destacar aquel que describe la instrucción al niño Tariácuri por tres viejos sacerdotes que toman el papel de sus maestros. Los sacerdotes inculcan al niño, tomándolo de las orejas, la responsabilidad de dar servicio a la divinidad, la importancia de hacer justicia en contra de los asesinos de su padre y la necesidad de realizar la actividad militar. Porque un “rey”, como lo será Tariácuri –se desprende del relato–, debe tener amplios conocimientos pero también debe convencer por el arte de la palabra.<sup>193</sup> Transcurre el tiempo y Tariácuri repetirá el modelo de enseñanza con su hijo y con dos de sus sobrinos a quienes también los tomará de las orejas y les dirá que la corrupción en la que han caído los jefes de los pueblos les acarreará su ruina y su extinción y ellos serán los próximos únicos gobernantes.<sup>194</sup>

La *Relación* en otro pasaje describe la ceremonia de la designación de un cacique nuevo y cuando el cazonci le entrega el cargo, lo amonesta solemnemente y con firmeza ante los presentes; sin duda, en ese acto ejercita también el arte del convencimiento por medio de la palabra.<sup>195</sup> Los sacerdotes, en general, debieron de ser buenos maestros de la elocución porque el *petámuti* ordena anualmente a los sacerdotes subalternos ir a los pueblos de la *iréchequa*

190. MG, *Arte*, p. 16.

191. MG, *Arte*, p. 218 [fol. 112v.]

192. MG, *Arte*, p. 10.

193. RM, p. 372.

194. RM, p. 459 y ss.

195. RM, p. 602 y ss.



a contar la historia de su formación y su consolidación, tal como él la exponía en el pueblo capital durante la fiesta de *Equata Cónsquaro*.<sup>196</sup> Es indudable la existencia de una tradición del arte de la palabra, en la que se formarían oradores elocuentes, narradores vivaces y literatos fecundos.

Concluyo el capítulo reiterando que el aspecto literario de las obras que forman el *corpus* gilbertiano aún está inexplorado y, por consiguiente, queda mucho camino por andar. En el caso del *Dialogo* he ofrecido diversos textos que representan, a mi parecer, modelos que muestran el uso de los recursos de la lengua de Michoacán a través de modalidades diversas. Los textos son variados en lo que atañe al aspecto formal o externo de su composición y gracias a la forma he propuesto su caracterización. Sin embargo, el campo literario apenas se abre para su exploración, aún queda, pues, mucho tramo para seguir al escritor por esta ruta.

A pesar de los esfuerzos aplicados por Gilberti en el campo doctrinal con el uso de la lengua vernácula para cristianizar, que ya quedó expuesto en los capítulos anteriores, y a pesar de haber adquirido profundo conocimiento de la lengua de Michoacán, a la que le dio un impulso literario por medio de sus obras escritas, hasta la fecha no superado, su persona no fue comprendida ni su obra valorada imparcialmente, como se esperaría, por el obispo Vasco de Quiroga y sus auxiliares. El fraile fue amenazado y estuvo a punto de ser repatriado por mandato del rey, lo que finalmente no ocurrió, pero la oposición de sus adversarios tuvo tal fuerza que su obra principal, *Dialogo*, quedó proscrita al no levantarse la prohibición de su difusión y su circulación. El enfrentamiento del obispo contra el fraile es el tema del siguiente capítulo.

196. *RM*, pp. 340, 525 y ss.

## CAPÍTULO CUARTO

Premios INAH



## VASCO DE QUIROGA ATACA A MATURINO GILBERTI

En los capítulos anteriores expuse las características de la religión prehispánica de los pobladores de Michoacán y las innovaciones léxicas que Gilberti realizó en la lengua de Michoacán para introducir la doctrina cristiana y con ella transformar la antigua religión. Mostré también el buen manejo de la lengua nativa que logró el fraile y su empleo como instrumento para llevar a cabo la evangelización. Quedaron señalados, igualmente, algunos aspectos de la religión nativa que resultaron comunes con las creencias que trajeron los exponentes de la nueva religión, pero que no fueron tomados en cuenta por considerarla falsa. Finalmente, los vencidos aceptarían y adaptarían a su manera la religión cristiana.

En la actividad evangelizadora Gilberti, se distinguió notablemente al seguir la tradición franciscana de comunicar la Buena Nueva en la lengua aborígen y realizar su trabajo como una operación de su proyecto utópico. El uso de la lengua nativa, aunque era indispensable y requerido, muy pronto fue cuestionado por los propios representantes de la Iglesia, pues consideraron que los indios podrían incurrir en errores doctrinales si se les enseñaba a través de sus propias lenguas, por lo que poco a poco se abandonó el indigenismo religioso para imponer el castellanismo cristianizante.

En ese ambiente religioso y político, los indios como sujetos de adoctrinamiento y gobierno, no contaron con voz ni voto en la formación del proyecto evangelizador. Frailes y clérigos los tomaron como objetos y desconfiaron de ellos por igual. Aunque las divergencias y luchas entre los evangelizadores ocurrieran con frecuencia, no siempre fueron en pro del indio. Los representantes de la religión entre sí, en cierta medida tenían las mismas condiciones si se atiende a su origen, ya que todos procedían del continente europeo; pero a la vez existía desigualdad entre ellos, porque los grados jerárquicos contaban mucho. El obispo Vasco de Quiroga, con todo lo que implicaba su grado jerárquico, se enfrentó con ventaja contra el simple, pero singular fraile Maturino Gilberti, por causa de la publicación de su obra principal el *Dialogo*.

## EL CONFLICTO MATURINO GILBERTI-VASCO DE QUIROGA

Abordaré en el presente capítulo la pugna Gilberti-Quiroga, que surgió como escollo en la actividad del fraile, y en su desarrollo expondré las causas que le dieron origen. En el fondo se pugnaba por la jurisdicción y el poder, más que por la defensa de la fe. Daré cuenta también de las razones que hicieron valer los adversarios del fraile para impedir la circulación del *Dialogo*. Señalaré finalmente, a los actores de la contienda y a las autoridades que conocieron del caso.

Aunque los actores centrales procedían de Europa, su nacionalidad era diferente, como lo era su preparación académica. Estas realidades ayudan a entender el conflicto. El fraile tenía una trayectoria religiosa, mientras que el obispo contaba con una preparación jurídica con experiencia en el quehacer judicial y en las tareas políticas de la Corona española. De funcionario civil pasó a la jerarquía eclesiástica al ser nombrado y consagrado obispo de Michoacán.

También es necesario considerar los privilegios que habían recibido del papa las órdenes mendicantes para llevar a cabo la evangelización en América. Las prerrogativas consistían en realizar determinados actos reservados ordinariamente para los obispos, que los frailes por las circunstancias de aquel entonces realizarían en los lugares en los que no se hubieran erigido obispos, o ya existiendo, los efectuarían también dentro del espacio de dos dietas, es decir, a dos días de camino de las sedes episcopales.<sup>1</sup> A los obispos correspondía la administración de ciertos sacramentos, la dispensa de impedimentos y el gobierno de las diócesis. Con el tiempo, los obispos desconocieron los privilegios de los religiosos, no sin lastimarse mutuamente.

La institución conocida como Inquisición tiene su lugar también en la comprensión del conflicto. Los asuntos de fe en los casos de problema se sometían a la Inquisición y Gilberti fue llevado a juicio ante los representantes de esa jurisdicción por cuestiones doctrinales originadas por el trabajo de traducción, es decir, por el uso de la lengua de Michoacán en la enseñanza de la doctrina cristiana. Por ende, es necesario conocer y seguir el procedimiento judicial en sus diversas etapas, desde el inicio, con la denuncia en contra del fraile por no contar con la autorización del obispo Quiroga para publicar el *Dialogo* y también como presunto sospechoso de corruptor de la doctrina, pasando por el periodo de la presentación de las diversas pruebas, entre ellas la del dictamen teológico, para llegar hasta la resolución del problema con la sentencia y la aplicación de las penas al sentenciado. Por cierto, no hay certeza de que hubiera una declaración final de condena o de absolución de parte de la autoridad inquisitorial hacia el fraile.

1. Cf. *America Pontificia, Primi seculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in archivo secreto vaticano existentibus*, collegit, edidit Josef Metzler mandatu Pontificii Comitatus de Scientiis Historicis. Libreria Editrice Vaticana. Citta del Vaticano, 1991, 2 vols., vol. I, documento núm. 20, pp. 167-169. Para el texto latino y su traducción de la Bula *Omnimoda* llamada también *Exponi nobis*, de Adriano VII, véase Alberto Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga: 2003*. El texto latino y su traducción se encuentran, en el vol. II, pp. 543-545 y 989-991.

## LAS FUENTES DEL PROCESO

La información sobre el conflicto la he obtenido de los documentos del proceso seguido contra Gilberti, cuya cronología me permite reconstruir las etapas del juicio que fue ventilado ante las autoridades de la Inquisición en la ciudad de México. Determinaré las fases, conforme al procedimiento que seguían los conflictos en materia de fe en aquel tiempo. Para ello es preciso dar un vistazo histórico al tribunal de la fe, o Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

También es necesario establecer los puntos de la *litis*, es decir, en qué consistió el pleito. En el caso concreto, la *litis* se fijó en dos cuestiones. La primera se centra en la inconformidad y la queja del obispo Vasco de Quiroga en contra de Gilberti por editar el *Dialogo* sin su autorización. Consideraba la omisión de la licencia como una violación a su jurisdicción y por ello llevó a juicio al fraile. La segunda cuestión agrupa siete afirmaciones contenidas en el *Dialogo* consideradas “malsonantes”, esto es, desagradables al oído de los adversarios del fraile, no necesariamente erróneas o heréticas desde el punto de vista doctrinal, pero que fueron también materia de acusación por los opositores de Gilberti.

Para demostrar los elementos de la *litis* se desahogaron pruebas, entre ellas, el testimonio de los testigos de cargo contra Gilberti; el propio fraile fue llamado al Tribunal en calidad de confesante y aprovechó la comparecencia para alegar en su defensa; finalmente, los peritos en teología acudieron también para dictaminar acerca del carácter —ortodoxo o inaceptable— de las afirmaciones o proposiciones cuestionadas. En caso de haber existido acusación de parte del fiscal de la Inquisición, la autoridad daría en su oportunidad la resolución final con base en los hechos y, en las pruebas aportadas, declarando en una sentencia la absolución o, bien, la condena al fraile, pero no hay datos que confirmen la decisión del Tribunal.

En la reconstrucción del juicio he fijado tres etapas: la denuncia de hechos, con la que da inicio; la segunda corresponde a la de pruebas o demostración de las acusaciones con la acusación formal del fiscal y la tercera atañe a la emisión de la sentencia y su ejecución. En las dos primeras intervienen como actores el obispo y el fraile, y como auxiliares de la contienda, los testigos y los teólogos, así como la acusación del fiscal, en cambio, en la tercera, solamente la autoridad o tribunal actúa para resolver el caso, mediante una sentencia sea absolutoria o condenatoria, como ya se dijo.

He localizado también las proposiciones señaladas como cuestionables y por la importancia que revisten los textos en donde van insertas para entenderlas en su contexto, he transcrito esos pasajes resaltando en ellos tales proposiciones. Sobre cada proposición, Gilberti fue interrogado y tuvo la oportunidad de responder, explicar y alegar a su favor acerca de lo que había escrito. Lo declarado por el fraile fue valorado tiempo después por los teólogos en su calidad de peritos en la materia doctrinal, que para ese fin fueron designados en el juicio. En su dictamen sobre las proposiciones denunciadas, declararon correctas algunas e inaceptables otras.

Estimo que es útil presentar simultáneamente, tanto la acusación y la defensa como la calificación teológica, aunque no ocurrieron los hechos al mismo tiempo; sin embargo, de esta

manera se proporciona una visión global. Para ello, en una columna expongo las interrogaciones que formula la autoridad inquisitorial al fraile, así como las respuestas y explicaciones que éste va proporcionando sobre cada proposición. En la otra columna se inserta la calificación o determinación que emitieron los teólogos sobre la proposición, que inexplicablemente demoraron mucho tiempo en dar.

La fase del proceso correspondiente a la sentencia se desconoce, al parecer nunca se llevó a cabo. Al concluir el presente capítulo, expreso mi opinión personal respecto del silencio que guardaron los representantes de la Inquisición tanto en México como en España a la hora de dictar la resolución final. A continuación se esboza de forma breve la personalidad de los actores del juicio, tomando en consideración las circunstancias que los envolvieron.

#### EL BAGAJE CULTURAL DE MATURINO GILBERTI

La publicación del *Dialogo* provocó que el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, se enfrentara contra su autor, cuyo resultado en parte fue la incautación de los ejemplares y en parte la obligada comparecencia de Gilberti ante los representantes de la Inquisición de la ciudad de México, en dos ocasiones. La primera vez, antes de la instauración formal del Tribunal de la Inquisición, y la segunda ante el propio Tribunal para responder por los cargos que le imputaban. Sus opositores dieron un paso más allá de la inconformidad al tomar el papel de acusadores, acción que los llevó a sostener un largo juicio durante el cual la muerte sorprendió a los actores principales, pues se fueron a la tumba sin conocer el veredicto final.

Gilberti tuvo que definir su propia actitud en el conflicto, pues para bien o para mal, ya se habían puesto sobre la mesa los intereses de cada una de las partes. Para entender el conflicto y, por consiguiente a unos y otros, se hace necesario traer a colación no sólo sus antecedentes personales –tanto los de su origen o nacionalidad, como los de su formación y mentalidad–, sino también el papel que desempeñó la Inquisición, así como el estira y afloja entre religiosos y obispos surgidos a raíz de la aplicación del breve *Exponi nobis* conocido también como la Bula *Omnimoda* de Adriano VI, dado en Zaragoza el 9 de mayo de 1522. En el caso de Gilberti interesa dibujar particularmente una imagen de su personalidad; sin embargo, por el momento sólo adelanto que era francés y tenía preparación religiosa del franciscanismo. Sobre otros datos particulares ahondaré más adelante.

#### *Las órdenes mendicantes*

A finales del siglo XII y principios del XIII cambió el escenario sociocultural de Europa debido, en parte, al cuestionamiento acerca del poder religioso de la Iglesia y de los que ostentaban el poder político. En parte, también, al incremento de la población que propició la emigración

del campo a las ciudades,<sup>2</sup> así como la fundación de nuevas villas que dieron origen a nuevas formas de organización económica. El artesanado y el comercio se desarrollaron y el dinero se convirtió en instrumento para conseguir el sustento diario.

Del nuevo contexto socioeconómico surgió también la preocupación cultural y el despertar de la inteligencia en la población. La cultura dejó de ser sólo asunto de clérigos, ya que los nuevos ricos se interesaban por aprender a leer y también los artesanos compartían esta necesidad. Se crearon escuelas municipales para enseñar a leer y escribir, luego vendrían las universidades. Los libros, de objetos sagrados, pasaron a ser instrumentos de trabajo. A finales del siglo XII se consolidó la manera de pensar que fue más racional y más crítica. A estas nuevas exigencias la Iglesia tuvo que darles una respuesta a través de las órdenes mendicantes.<sup>3</sup>

Ya anteriormente una mirada retrospectiva había hecho notar que la Iglesia en sus orígenes fue pobre, pero que a lo largo del tiempo fue tornándose poderosa y rica. Como reacción, surgió en el siglo XII un movimiento de pobreza con aires de frescura que invitaba a retornar a la Primitiva Iglesia para encontrar a Cristo pobre. Del consejo de pobreza se pasó a la práctica, surgieron personajes como Pedro Valdés, Francisco de Asís y las órdenes mendicantes que adoptaron una vida de pobreza y se dedicaron a la predicación itinerante.

Las órdenes monásticas habían sido aprobadas por los papas en el contexto de la reforma de la Iglesia que impulsó sobremanera el papa Gregorio VII. Las órdenes recibían el privilegio de la exención –liberación de obligaciones– contra la cual los obispos alzaron la voz en el Concilio III de Letrán (1179), protestando por la generalidad de la exención, pues veían desaparecer poco a poco su jurisdicción con la centralización cada vez mayor del pontífice de Roma.<sup>4</sup>

En el movimiento reformador, el papa Inocencio III desempeñó un papel determinante para el futuro de la vida religiosa en la Iglesia católica. Reconoció la novedad carismática de los mendicantes; sin embargo, sabía también que para su florecimiento se requería el cambio de mentalidad imperante en la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XII, que admitiera la predicación pobre e itinerante. En 1209, Francisco de Asís y sus compañeros prometen fidelidad y obediencia a la Iglesia, a diferencia de otros predicadores. Inicialmente reciben aprobación oral y no definitiva, pues la experiencia del pasado y la prudencia dictaban actuar con cautela; es probable que en 1214 hayan obtenido la aprobación definitiva, según conjetura

2. Ludwig Hertling, SI, *Historia* 1961, p. 21; dice que la población en la Europa cristiana del siglo XIII ya había rebasado los treinta millones,

3. Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la vida* 1998, p. 261.

4. Jesús Álvarez Gómez, 1998: 270-271. “Los papas, en el contexto de la Reforma Gregoriana no sólo habían aprobado la fundación de nuevas Órdenes Religiosas, como los Canónigos Regulares, la Cartuja, el Cister, Grandmont y Fontevrault, sino que habían protegido también a las Órdenes monásticas anteriores. Esta protección se advierte, ante todo, en la concesión del privilegio de la *exención*, no solo a monasterios en particular, como ya habían hecho los papas anteriores, sino a Órdenes enteras.” Urbano II la concedió a Valleumbrosa (1090), a los Cluniacenses (1097), Pascual II, a los camaldulenses (1113); Alejandro III, a los cistercienses (1159-1181), confirmada por Lucio III (1181-1185), etcétera.



Álvarez Gómez. Después seguirían Domingo de Guzmán, los carmelitas y los agustinos.<sup>5</sup> Para evitar confusiones en la proliferación de las nuevas órdenes religiosas, el control fue establecido por el IV Concilio de Letrán –XII ecuménico– convocado por Inocencio III, iniciado el 13 de noviembre de 1215. El canon 13 emanado del Concilio establece que:

A fin de que la excesiva diversidad de religiones no induzca a confusión en la Iglesia, prohibimos firmemente que nadie funde ninguna nueva religión, sino que quien quiera convertirse a la religión, asuma una de las ya aprobadas; lo mismo quien quiera fundar una nueva casa religiosa, que tome una regla e institución de las religiones ya aprobadas.<sup>6</sup>

La medida conciliar no limitó la expansión de las órdenes mendicantes ni la fundación de otras nuevas porque permitía elegir una de las formas ya existentes de vida religiosa. Sin embargo, las pequeñas comunidades desaparecieron por no ajustarse a la legislación canónica vigente en aquel entonces. Con una posterior disposición emanada del Concilio II de Lyon (1274), se decretó la supresión de todas las órdenes religiosas fundadas después de 1215 que no hubieran obtenido la aprobación del papa.<sup>7</sup>

Las órdenes mendicantes, además de la normatividad, tenían enfrente a una sociedad que ya no compartía la estructura feudal, pues los pobladores de las ciudades requerían dirección espiritual, sobre todo los más pobres o *menores*, de cuya atención se harían cargo los mendicantes. Para ello se incorporarían también en el ambiente urbano, del que obtendrían, asimismo, su medio de subsistencia. Finalmente, su actividad desembocaría en la cura pastoral.

Obviamente, los mendicantes romperían con la imagen tradicional de los monjes claustrales, pues el contacto cotidiano con los pobladores urbanos les permitió participar en la sociedad, ya no sacralizada conforme un orden preestablecido: clérigos, guerreros y campesinos. La sociedad emergente se transforma en sociedad laica, organizada en estados profesionales, a la que naturalmente le corresponde una nueva espiritualidad laical, religiosa e incluso cultural. Las terceras órdenes religiosas reflejan este movimiento.

### *La preparación cultural de los mendicantes*

La organización medieval de la sociedad en órdenes (clérigos, guerreros y campesinos) fue abandonada para pasar a una división de condiciones y funciones. El florecimiento de las ciudades y el movimiento comercial exigían la participación de hombres cultos que se dedicaran a las funciones de docencia. Los mendicantes, con su movimiento penitencial, incluían no sólo aspectos religiosos sino también las manifestaciones culturales de la sociedad, y en este campo es donde desempeñarían un papel preponderante. Tomarán como vehículo cultural

5. Álvarez Gómez, 1998, pp. 273 y 276.

6. *Loc. cit.*, 277.

7. *Idem.*

de masas la predicación popular. Los franciscanos atenderán a los grupos humildes preferentemente, mientras que los dominicos, más doctos, atenderán la enseñanza para preparar maestros en las disciplinas científicas y teológicas.

El éxito de la predicación dio resultados porque los mendicantes lograron una eficaz comunicación, ellos como predicadores y las masas como auditorio, a través del uso de las lenguas vulgares que se constituyó en herramienta de primer orden. El sermón se convirtió en parte importante del servicio religioso y el oficio de predicar que era propio de los obispos se extendió a los mendicantes como privilegio concedido por el papa. El púlpito como lugar sagrado dejó de ser exclusivo, pues aun la calle servirá para predicar; tampoco la forma de expresión será tan rígida como la practicada hasta entonces, cambiará y será ágil, clara y accesible. Los recursos del *exemplum* (“ejemplo”) y de la anécdota formarán parte de la predicación. Aun, los temas incluirán más allá de la moral, también la política, la ciencia y el arte. Apunta Álvarez Gómez que

Con los Mendicantes, la predicación popular alcanzó el culmen de su desarrollo y de su eficacia. Los predicadores, para la preparación de sus sermones, contaban ya con enciclopedias históricas y teológicas, con colecciones de citas bíblicas y patrísticas; con colecciones de cuentos y leyendas, e incluso de chistes. Hubo predicadores famosos como Juan de Vicenza, Venturino de Bérghamo, Bernardino de Siena, Bernardino de Feltre, Vicente Ferrer, Girolamo Savonarola, que congregaron en torno de sí a muchedumbres incalculables.<sup>8</sup>

Los mendicantes por otra parte, alcanzaron presencia en las aulas universitarias y sus méritos en la formación de alumnos y producción de grandes obras, tanto en filosofía como en teología y ciencias experimentales, marcaron una etapa en la cultura occidental. Son dignos de resaltar las escuelas filosófico-teológicas dentro del ambiente escolástico. El tomismo, de origen dominico, comprendido en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, fue preferida como corriente cultural de la Iglesia oficial. El franciscanismo con dificultad alcanzó también una posición teológica respetable. San Buenaventura, franciscano, es lo que santo Tomás en el dominicanismo. Los principales exponentes franciscanos, sin duda, son Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam. Los agustinos y los carmelitas crearon también sus propias escuelas.

Otra característica de los mendicantes fue la pobreza comunitaria, que implicaba “El tener que pedir limosna de puerta en puerta, aunque no fuese éste el único medio de subsistencia, porque contaban también con el trabajo de las propias manos, especialmente los franciscanos”.<sup>9</sup> La influencia de los predicadores pobres e itinerantes contribuyó para la formación de una nueva religiosidad fundada en el evangelio, primeramente en Europa y luego en América.

8. Jesús Álvarez Gómez, 1988: 286.

9. *Loc. cit.*, p. 293.

Sería difícil entender el papel que desempeñaron las órdenes religiosas en Nueva España sin tener en cuenta los antecedentes que se han señalado. La experiencia en el aspecto de la predicación adquirida a lo largo de los años los capacitaba para sopesar los moldes de evangelización practicados en el viejo continente, los que, en su caso, tendrían que revisar frente a la otra realidad que ofrecía el Nuevo Mundo, para que funcionaran de forma adecuada. Desde luego, como era de esperarse, no tendrían que combatir contra la herejía como en Europa; el adoctrinamiento de los pobladores de las tierras descubiertas tomaría rutas diferentes para desterrar lo que ellos llamarían, insistentemente, idolatría.

En Europa, las órdenes religiosas, por algún tiempo, desarrollaban su vida religiosa en los monasterios, donde practicaban los consejos evangélicos; mientras que los clérigos de las parroquias atendían la vida de los parroquianos en las iglesias bautismales o capillas, donde proporcionaban la instrucción cristiana y cuidaban la conducta moral de sus fieles por medio de la predicación y de la confesión. El sacerdote de la parroquia atendía los actos más importantes de la vida de los fieles que iniciaban con su nacimiento y terminaban con su muerte.<sup>10</sup>

Esa estructura –monasterio y parroquia–, que pudiera considerarse como tradicional de la vida cristiana, se modificó paulatinamente. En el siglo XIII, ya los franciscanos y los dominicos habían modificado su estilo de vida. Indudablemente la rotura produjo cambios en la vida de los religiosos que incidió en el esquema parroquial, pues la vida de la parroquia, hasta cierto punto, fue desequilibrada por la incursión de los religiosos en el cuidado pastoral de los fieles. En 1220, el papa Honorio III encomendó a los dominicos el cuidado de los fieles y a partir de 1224 les permitió a los franciscanos celebrar misas en sus oratorios.

Cuando los religiosos se pasaron de la zona rural y se instalaron también en las ciudades, con las iglesias abiertas al público, surgieron las rivalidades con los sacerdotes diocesanos pues éstos hasta entonces habían considerado esa actividad como campo propio. A mediados del siglo XIII ya se había consolidado una nueva estructura pastoral muy diferente de la parroquial. La diferencia surgía del ámbito territorial de acción, ya que las parroquias tenían una circunscripción territorial delimitada, señalada por el obispo o por un patrón laical, mientras que la actividad de los religiosos se centraba en los conventos, independientemente de su ubicación, sin ninguna relación con la organización territorial de las parroquias y obispados. Por otra parte, los sacerdotes de las parroquias estaban sujetos a la autoridad inmediata del obispo, no así los religiosos que reconocían directamente la autoridad del papa.<sup>11</sup>

### *Los franciscanos*

Volviendo a las órdenes mendicantes, me interesa esbozar los rasgos de la orden franciscana de manera particular, porque Maturino Gilberti pertenecía a esa orden y también porque fueron

10. Francisco Morales, "Las órdenes", 1999, p. 30.

11. Morales, 1999, p. 31.

los franciscanos quienes iniciaron en forma sistemática la evangelización en Nueva España. Su fundador, Francisco de Asís, nació a finales de 1181 o principios de 1182 en Asís y el 3 de octubre de 1224 murió en el convento de la Porciúncula, en esa misma ciudad a los 44 años de edad. Un año antes (1223), su orden había sido aprobada.<sup>12</sup>

Después de la muerte de san Francisco, el papa Gregorio IX optó por institucionalizar la orden franciscana. Se pronunció porque los Hermanos Menores se constituyeran como orden bien estructurada con casas e iglesias donde ejercer el ministerio sacerdotal, estado que implicaba el privilegio de la exención que luego llegó. La clericalización también se hace obligatoria por las bulas de Gregorio IX (1239, 1241) y de Inocencio IV (1245), en las que se dispone que “Ninguno sea recibido en la Orden, a menos que sea clérigo y con suficiente conocimiento de Gramática o de Lógica, y si es lego, de tal condición que su entrada produzca mucha edificación en el clero y en el pueblo”.<sup>13</sup>

La evolución y el crecimiento de la orden eran inevitables. Hubo disensiones en su seno y se formaron dos grupos: los rigoristas o espirituales por un lado y los moderados por otro.<sup>14</sup> En cuanto al crecimiento, la rama principal de los franciscanos, la de los observantes, contaba con más de veinte mil miembros a mediados del siglo XV.<sup>15</sup>

### *Los Hermanos Menores en España*

En el Capítulo de las Esteras celebrado en 1217 se decretó la fundación de la Provincia de España. En el mismo año, fray Bernardo de Quintavalle llegó a España al frente de un buen número de hermanos, pero se sabe poco de su actividad fundacional. Después del Capítulo de 1219, san Francisco envió una segunda expedición dirigida por fray Juan Parente, primer ministro provincial en España y ministro general de la orden una vez muerto san Francisco. Las fundaciones se sucedieron con rapidez: Zaragoza, Burgos, Santiago de Compostela, Toledo y en otros lugares. La actividad franciscana se orientó en dos aspectos, Santiago de Compostela como meta de peregrinación y los musulmanes como meta de acción apostólica. En el siglo XVI se extendería su campo de acción a las tierras de América con el descubrimiento del Nuevo Mundo y, de España, partieron a las Indias Occidentales.

### *La cristianización del Nuevo Mundo*

En el trabajo misional de las Indias, los papas ofrecieron inicialmente a las ordenes mendicantes las actividades de evangelización en cuya misión los Reyes Católicos tenían interés pues

12. Ludwig Hertling, SI, 1961: 212-217; Jesús Álvarez Gómez (1998) pone como fecha de la muerte de san Francisco, el año 1226, *op. cit.*: 323.

13. Jesús Álvarez Gómez, 1998: 324.

14. *Ibidem*, pp. 324-330.

15. J. Jesús Gómez, “La orden”, 1999, p. 217.

desde el segundo viaje a Las Indias, instruyeron a Cristóbal Colón para que trabajara en el acercamiento de los nuevos súbditos a la santa fe católica.

[...] sus Altezas deseando que nuestra Santa Fe Católica sea aumentada é acrecentada, mandan é encargan al dicho Almirante, Visorey, é Gobernador, que por todas las vias é maneras que pudiere procure é trabaje atraer á los moradores de las dichas islas é tierra-firme, el que se conviertan á nuestra Santa Fe Católica; y para ayuda á ello sus Altezas envian allá al docto P. Fr. Buil, juntamente con otros Religiosos quel dicho Almirante consigo ha de llevar, los cuales por mano é industria de los indios que acá vinieron, procure que sean bien informados de las cosas de nuestra santa Fe [...] é haga el dicho Almirante que todos los que en ella van é los que mas fueren de aquí adelante, traten muy bien é amorosamente á los dichos indios, sin que les fagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación é familiaridad, haciéndose las mejores obras que ser pueda; é asimismo, el dicho Almirante les dé algunas dádivas graciosamente de las cosas de sus Altezas que lleva para el rescate; é los honre mucho: é si caso fuere que alguna ó algunas personas trataren mal á los dichos indios en cualquier manera que sea, el dicho Almirante lo castigue mucho por virtud de los poderes de sus altezas que para ello lleva [...].<sup>16</sup>

El celo por la evangelización de los pobladores de las tierras descubiertas acompañó también al conquistador Hernán Cortés. Desde que desembarcó en Ulúa, abril de 1519, anduvo acompañado del sacerdote secular, licenciado Juan Díaz y del mercedario fray Bartolomé de Olmedo, quien paso a paso lo encarrilaba en el orden y en la prudencia con los indios.<sup>17</sup>

A los clérigos anteriores les siguieron los franciscanos flamencos: el lego Pierre de Gand conocido como fray Pedro de Mura o de Gante (1476-1483(?)-1572), de sangre real, nacido probablemente en Ayghem-Saint Pierre cerca de la ciudad de Gante<sup>18</sup> y los sacerdotes Johann Van den Auwera y Johann Dekkers, conocidos como fray Juan de Ahora y fray Juan de Tecto. El trío llegó el 13 de agosto de 1523, justamente dos años más tarde de la rendición de México-Tenochtitlan, unos meses después arribarían otros doce franciscanos, frailes menores de la observancia, conocidos por la tradición como los Doce o los Doce apóstoles, quienes desembarcaron en Ulúa el 13 o 14 de mayo de 1524 y llegaron a México el 17 o 18 de junio del mismo año. Ellos fueron: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suares (o mejor Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía),

16. Luis Aznar, "Las etapas", 1948, pp. 166-167. Tomado de Instrucción del Rey é la Reina nuestros Señores para D. Cristóbal Colón [...] para la forma que se ha de tener en este viage que agora face por mandado de sus altezas, así en su partida é del armada que lleva, como en su camino, y después que allá sea llegado [...] En la "Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV", II, 77-83, recopilación de Fernández de Navarrete; también en "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía", XXX, 145, distinguida por el nombre del principal de sus colectores, Torres de Mendoza y extractada en "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie publicada por la Real Academia de la Historia", t. 5, pp. XV-XVII.

17. Robert Ricard, *La conquista*, 1994, pp. 77 y 81.

18. José María Kobayashi, *La educación* 1997, p. 165; Robert Ricard, 1994: 82.

García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Rivas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdova y Juan de Palos.<sup>19</sup>

Los frailes de San Francisco ya habían pisado anteriormente tierras del Nuevo Mundo, una oleada de doce frailes había llegado a la isla La Española el 15 de abril de 1502. La expedición partió de Sant Lúcar el 13 de febrero, primer domingo de Cuaresma de 1502 y llegó a la isla La Española, entrando por el puerto de Sancto Domingo, el 15 de abril de 1502. De España había salido una flota de 32 naos y navíos con 2,500 hombres, de los cuales se perdió una nao con 120 pasajeros debido a una tormenta en el mar. El padre Bartolomé de Las Casas no dice cuántos expedicionarios llegaron a La Española, pero sí refiere que llegaron doce frailes de San Francisco cuyos nombres no menciona, mas sí el de un prelado llamado fray Alonso del Espinal.<sup>20</sup> Éstos no llegaron al continente.

Años después del arribo de los frailes de San Francisco a Nueva España,<sup>21</sup> los dominicos, también conocidos como los de la Orden de Predicadores, entraron a la ciudad de México-Tenochtitlan entre junio y julio de 1526. En cambio, los agustinos llegaron a Nueva España el 22 de mayo de 1533, casi nueve años después que los franciscanos y casi siete después de los dominicos.<sup>22</sup> Los jesuitas llegaron medio siglo después, el 8 de septiembre de 1572 desembarcaron en Veracruz los primeros 15 jesuitas españoles.<sup>23</sup>

### *Los mendicantes y sus privilegios en Nueva España*

En el Nuevo Mundo, la actividad de los sacerdotes religiosos se asimiló a la que ejercían los sacerdotes seculares en el Viejo Mundo, aunque no del todo. Las parroquias representaban un “beneficio” (derechos y emolumentos) para los clérigos que las atendían en Europa, en cambio, en Nueva España, los centros religiosos que administraban los religiosos no podían tener el mismo carácter de “parroquia-beneficio”, porque éstos hacían voto de pobreza y esta promesa les impedía tener “beneficios”. En tal virtud, a la administración de los religiosos se le dio el nombre de “doctrina” o también “parroquia”, pero con la modalidad señalada.

19. Robert Ricard, 1994: 84.

20. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 1986. En el t. II, cap. III, p. 214, dice: “Despacharon este gobernador [Fray Nicolás de Ovando, de la orden de Alcántara, que a la sazón era comendador de Lares] los reyes de la ciudad de Granada, donde la corte a la sazón estaba. Hízose una flota de 32 naos y navíos, entre chicos y grandes [La gente que se embarcó llegaron a 2,500 hombres; muchos entre ellos, y los más, eran personas nobles, caballeros y principales. Vino Antonio de Torres, hermano del ama del príncipe D. Juan, de quien arriba hemos hablado, por capitán general, el cual había de venir e ir siempre por capitán de todas las flotas. Vinieron con él 12 frailes de sant Francisco, personas religiosas, y trajeron un perlado, llamado fray Alonso del Espinal, varón religioso y persona venerable, y entonces vino acá la orden de Sant Francisco para poblar de propósito]”.

21. Eugenio Martín Torres, “La orden”, 1999, p. 67.

22. Roberto Jaramillo Escutia, “La Orden”, 1999, p. 111.

23. J. Jesús Gómez, 1999: 143.

*El breve Exponi nobis fecisti, también conocido como la bula Omnimoda*

El papa Adriano VI completaba las disposiciones de su antecesor León X con el breve *Exponi nobis fecisti* de nueve de mayo de 1522 dirigido a Carlos V. El papa concedía a los religiosos de todas las órdenes mendicantes, la oportunidad de ir a las Indias con fines apostólicos, previa licencia de sus respectivos preladados, otorgando amplias facultades para desempeñar el trabajo misional entre los infieles. A la vez daba al emperador y a su Consejo la amplia facultad de seleccionar, aprobar y organizar las expediciones misioneras. Decía el pontífice:

*Omnimodam auctoritatem nostram in utroque foro habeant, tantum quantam ipsi, ... judicaverint opportunam et expedientem pro conversione dictorum Indorum et manutentione ac profectu illorum et aliorum praefatorum in fide Catholica et obedientia S. R. E. et quod praefata auctoritas extendatur etiam quoad omnes actus Episcopales exercendos, qui non requirunt Ordinem Episcopalem, donec per Sedem Apostolicam aliud fuerint ordinatum.*<sup>24</sup>

Que tengan nuestra total autoridad en ambos foros, tanta cuanto ellos... juzgarán oportuna y conveniente para la conversión de los dichos indios, y para el mantenimiento y el progreso de ellos y de otros, ya citados, en la fe católica y obediencia a la Santa Romana Iglesia, y que la citada autoridad se extienda también al ejercicio de todos los actos episcopales, que no requieren orden episcopal, hasta que otra cosa fuere ordenada por la Sede Apostólica.<sup>25</sup>

El papa otorgaba a los franciscanos y a los religiosos de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto fuera necesario para la conversión de los indios.<sup>26</sup>

Clemente VII confirmaría en un breve dado en Bolonia el 8 de marzo de 1533 a los franciscanos y dominicos, los privilegios concedidos por Adriano VI. Y dos años después, la limitación de actuar fuera de dos dietas (jornadas) establecida en la *Omnimoda* fue suprimida por el papa Paulo III, por el breve *Alias felicis* del 15 de febrero de 1535, pero con una restricción: “si los obispos dan su consentimiento”.

La concesión a los religiosos daría pie con el tiempo a la disputa de jurisdicciones entre los distintos actores de la Iglesia indiana. Privilegios de los religiosos y derechos que reclamaban los obispos, produjeron relaciones de tensión entre la jerarquía y las órdenes religiosas.

Los obispos reclamaron su lugar al sentirse incómodos frente a los privilegios de los religiosos, pues éstos escapaban de su jurisdicción, lo que implicaba naturalmente una disminución de su poder. El 30 de noviembre de 1537, con motivo de la consagración de los obispos de Oaxaca y Guatemala por el de México, solicitaron al emperador, el establecimiento de una delegación de

24. Alberto Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga*, 2003. El texto completo en latín y su traducción se encuentran, respectivamente, vol. II, pp. 543-545 y 989-991; Pedro Torres, “Vicisitudes”, 1946, pp. 7-52.

25. Traducción de Roberto Jaramillo Escutia.

26. Robert Ricard, 1994: 84.

la Sede Apostólica por las distancias en que se ubicaban. Pidieron también que se reglamentara a los frailes

porque es mucho inconveniente y detrimento de la dignidad obispal que vean estos naturales que los frailes tengan más poder que los obispos, antes convendría que ellos, si alguno han de tener, lo tengan de los obispos; V. M. lo mande remediar como mejor convenga que públicamente lo dicen que pueden más que nosotros, y así se atreven a dispensar lo que nos no osamos, y lo predicán y publican que ellos pueden y no nosotros; y si enviamos visitadores, dicen que no podemos los obispos subdelegar, y que a ellos da el Papa plenaria autoridad [...]”<sup>27</sup>

La inconformidad de los obispos se hizo sentir en la Junta eclesiástica de 1539, cuando los obispos, Zumárraga de México, Juan López de Zárate de Oaxaca y Vasco de Quiroga de Michoacán, afirmaron que la *Omnimoda* ya no tenía aplicación dado que ésta tendría efectividad en tanto no hubiera obispos y por otras razones.<sup>28</sup> En relación con la actuación dentro de los límites de las dos dietas y a los casos de los matrimonios declararon: “Decimos y declaramos [...] que este beneplácito y consentimiento de los obispos ni voluntad, no lo damos ni prestamos, ni es nuestra voluntad de le dar ni prestar a los dichos religiosos generalmente, en cuanto al dispensar; sino que nos lo remitan cuando el caso se ofreciere, etc[étera]”.

Al parecer, los religiosos no se cruzaron de brazos y los obispos tuvieron que responder que no era su intención perjudicar sus privilegios y que darían poder a los que designaran los prelados de las religiones.<sup>29</sup> Da la impresión de que todos quedaron conformes y en armonía.

En el primer Concilio Provincial mexicano en 1555 aparecerían otra vez las contradicciones de ambos cleros. Se limitaron las acciones de los frailes: no podrían confesar, ni edificar monasterios sin tener permiso del ordinario (obispo). Tampoco casar consanguíneos so pena de multa de cien pesos. Los indígenas también quedaron obligados a pagar diezmos, a lo que se oponían los frailes. Por otra parte, la jerarquía se consolidaba y con ella la secularización de las doctrinas o parroquias, siguiendo los ya perceptibles lineamientos del Concilio de Trento (1545-1563). Se

27. J. García Icazbalceta, *Fr. Juan de Zumárraga*, 117 ss. Citado por Pedro Torres, 1946: 15.

28. Pedro Torres, 1946, pp. 18-19. Dice: “Según los obispos: 1º. Se había seguido ‘Mucha confusión’ de la opinión de algunos religiosos que pretendían tener mayor autoridad que los obispos; 2º. Los privilegios en que los frailes se fundaban para ello, eran los breves de León X (*Alias felicis*, 25 de abril 1521, a favor de Fr. Juan de Clapion y Fr. Francisco de Quiñones) y el de Adriano VI; 3º. Pero esos privilegios tenían valor solamente ‘en ausencia de los obispos y sus oficiales y fuera de las dos dietas’. 4º. Los obispos tenían, a su vez, un breve de Clemente VII conseguido por Fr. Domingo de Betanzos, por el cual se les concedían a ellos ‘todos los casos del Papa y los privilegios de las Órdenes Mendicantes aunque tuvieran mayores gracias que los obispos’. 5º. Los privilegios en que se fundaban los frailes tenían valor, según cláusulas de los mismos documentos, mientras la S. Sede no mandara otra cosa; ahora bien, ya había diversas concesiones pontificias posteriores: a) en primer lugar un breve de Paulo III por el que se disponía que los religiosos tuvieran ‘la tal autoridad si de los tales privilegios estuvieren en uso hasta (léase *desde*) 30 años’; b) además, otro breve del mismo Paulo III conseguido por Fr. Bernardino de Minaya y mandado observar por el Rey, que parecía revocar todos los anteriores ‘por ser el postrero y *hacer legados a los obispos* a cada uno en su obispado’, y no a los religiosos, ‘en los casos en el contenidos’. 6º. Por lo demás, todos los privilegios de los religiosos habían sido ya sometidos al beneplácito de los obispos”.

29. Pedro Torres, 1946. Reproduce una cita de García Icazbalceta, p. 21.



aducía la razón de que los regulares no estaban llamados para la cura de almas. Señala Torres que: “En vez de fundar doctrinas para los clérigos en los lugares aún no evangelizados, se pretendió que los religiosos abandonasen las que poseían, edificadas y cultivadas a su costa, y se retirasen a sus conventos dejándolas en manos del clero secular, conforme el número de sacerdotes fuera siendo suficiente”.<sup>30</sup>

En el fondo, la secularización de las parroquias o doctrinas atendidas por los religiosos representaba un duro golpe para ellos, aunque, por otra parte, también resultaba legítima la reclamación del clero secular para atender la cura de almas, como su vocación natural. Una especie de suplencia o interinato –diríamos actualmente– en este campo había terminado por la consolidación del episcopado y por el aumento del clero secular, considerándose suficiente para proporcionar la atención y los servicios requeridos.

El desplazamiento del clero regular de la cura de almas que establecía el Primer Concilio Mexicano –aunque sí había colaboración de los religiosos en la organización de la iglesia teniendo como base el clero secular–, provocó la reacción de los religiosos y logró entre los mendicantes afrontar en una causa común, la defensa de sus privilegios y de las doctrinas o parroquias.

#### *Llamado al rey y al papa*

Las órdenes presentaban los breves de León X y de Adriano VI y apelaron al rey como patrono de la conversión de los indios. El rey hizo suya la causa y respondió al llamado con dos cédulas, la primera del 30 de marzo de 1557 y la otra del mismo mes, despachada el mes siguiente. Con la primera, el rey se dirigía a los obispos de México, Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, Nueva Galicia, Chiapas y Guatemala, encargándoles no hacer novedad alguna y guardar los privilegios y exenciones a las órdenes religiosas. Con la segunda, se ordenaba al virrey para que los frailes pudieran edificar monasterios sin licencia del ordinario.<sup>31</sup>

Del lado pontificio, las órdenes obtuvieron también dos breves de Paulo IV, en 1555 para los franciscanos y un año después para los dominicos. El papa confirmaba y ampliaba los privilegios, ordenando la interpretación más favorable a ellas, revocando a la vez los decretos y estatutos contrarios a los privilegios.<sup>32</sup> La determinación pontificia permitió a fray Juan de Fochoer, distinguido jurista franciscano, hacer comentarios sobre la *Omnimoda*, naturalmente, en sentido favorable a las órdenes religiosas, lo que no quitaba en el terreno de los hechos las dificultades que había entre regulares y seculares.

Las tres órdenes mendicantes resolvieron a fines de 1561 enviar procuradores a España para defender sus privilegios. Fray Francisco de Bustamante por los franciscanos, fray Pedro de

30. Pedro Torres, 1946: 23.

31. *Loc. cit.*: p. 25.

32. *Ibidem*: 26. En la nota 56 señala: “Para los franciscanos, cf: Wadding, OFM, *Annales Minorum*, XIX, Quaracchi 1931, p. 563; para los dominicos, Ripoll-Bremond, *Bullarium*, v, 46-48. Además, Morelli, *Fasti*, 190-192; Hernández, I, 394”.

la Peña por los dominicos y fray Agustín de Coruña por los agustinos.<sup>33</sup> Partieron a principios de 1562 acompañados de fray Alonso de la Veracruz que marchaba a la Península acusado por su obra sobre los diezmos ante la Corona y la Inquisición por el arzobispo Montúfar.<sup>34</sup> Hechos imprevistos dificultaron la misión una vez que llegaron a España, fray Bustamante falleció y los otros dos fueron propuestos para obispos de Quito y Popayán, respectivamente, quedando solo Alonso de Veracruz.<sup>35</sup>

Los clérigos seculares también hacían esfuerzos para conseguir sus objetivos. Por otra parte, el Concilio de Trento sometía a la jurisdicción de los obispos la cura de almas, lo que sin duda ponía en aprietos a los mendicantes.

De nueva cuenta, los religiosos con Veracruz apelaron al rey con el fin de pedirle que obtuviera del papa una excepción para la aplicación de los decretos conciliares para los religiosos de América. El rey Felipe II obtuvo del papa Pío V el breve *Exponi nobis* expedido el 24 de marzo de 1567, obsequiando la petición a favor de los religiosos de América. Además, el papa ordenaba que los obispos no innovaran nada en los lugares donde los religiosos tuvieran cura de almas.<sup>36</sup>

### *Reversiones y revocación*

El sucesor de Pío V, el papa Gregorio XIII, revocó las constituciones concedidas por su antecesor a las órdenes mendicantes, en todo lo que se opusieran a los decretos conciliares de Trento, a través de la bula *In tanta rerum* expedida el 1 de marzo de 1573. Al parecer, los religiosos no se consideraron sujetos de la revocación, lo que movió a los obispos a notificarles tal revocación con un decreto de fecha 22 de julio de 1585, en el Tercer Concilio Provincial.<sup>37</sup> Los provinciales de los mendicantes adujeron tener duda razonable sobre la aplicación y pidieron consultar a Roma. El rey intervino nuevamente en favor de los religiosos con la declaración de que se mantuviera el breve de Pío V, mediante cédulas de 25 de mayo y 1 de junio de 1586.<sup>38</sup>

La revocación de Gregorio XIII quedó en suspenso y resurge el breve de Pío V con la confirmación dada por Gregorio XIV, el 16 de septiembre de 1591. Ante ese hecho, los obispos siguieron recurriendo a Roma para reducir a los regulares a las decisiones del Concilio de Trento en la cura de almas, hasta que finalmente en 1623 Gregorio XV revocó en forma definitiva los privilegios de las órdenes mendicantes contrarias al Concilio por la bula *Inscritabili*, expedida el 5 de febrero del mencionado año. Sin embargo, los problemas por cuestiones de

33. J. García Icazbalceta, 1954, pp. 82 y ss. Citado por Pedro Torres, 1946, p. 30. Se trata de Agustín de Coruña del Conde Burgos, y no de la Gallega, La Coruña [comentario personal de Roberto Jaramillo.] Su apellido era Gormaz Velasco, pero según la costumbre del tiempo se lo cambió por el de su pueblo natal. Cf. Carlos Alonso, *Agustín de Coruña Segundo Obispo de Popayán († 1589)*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1993, pp. 29-32.

34. Roberto Jaramillo Escutia, "Fray Alonso" (2002), p. 10.

35. Pedro Torres, 1946: 30.

36. *Loc. cit.*: 30-31.

37. *Ibidem*: 35, citando a Cuevas, *Historia*, II, p. 174.

38. *Idem*.

jurisdicción subsistieron en alguna forma hasta 1751 cuando Benedicto XIV secularizó las parroquias.<sup>39</sup> Para entonces, a la Corona tampoco le interesa porque había dictado la orden de secularizar las “doctrinas”.

Las vicisitudes causadas por la *Omnimoda* ayudan para valorar la tensión en la que Gilberti se vio envuelto –como se verá más adelante–, cuando trató de divulgar su obra principal, el *Dialogo*.

En el estira y afloja entre obispos y religiosos, en el que al parecer los indios de América constituían el objeto de las luchas, ellos nada o poco sabían de los problemas jurisdiccionales. Difícilmente podrían ser tomados en cuenta, pues los conflictos se daban entre las elites religiosas cuyos integrantes procedían de Europa. Perder o ceder en el terreno del poder significaba en aquel tiempo una afectación irreparable. Sin embargo, los pobladores de las tierras conquistadas, ofrecían un campo abierto para los de buena voluntad. El retorno al modelo de Iglesia primitiva se ofrecía como utopía y parecía estar al alcance de los evangelizadores. El primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, no fue ajeno a este espíritu, como lo manifestó con su proyecto personal de los pueblos hospitales, Santa Fe.<sup>40</sup>

He presentado el escenario –más que estático, muy dinámico– en el que los actores principales se movían. Tiempos de relativa calma, pero también de franca hostilidad en momentos. En este ambiente dibujaré la personalidad de los personajes centrales, Maturino Gilberti y Vasco de Quiroga. Posteriormente señalaré los puntos de la *litis* en la que ambos se enfrentaron, así como las actuaciones de los representantes de la Inquisición y, finalmente, la normatividad que reflejan las actuaciones del juicio en el que el fraile aparece como figura central.

## LOS ACTORES DEL CONFLICTO GILBERTI-QUIROGA

Haré un esbozo de la personalidad de los principales actores –Gilberti y Quiroga– a partir de su nacionalidad y de sus antecedentes culturales. Daré, en primer término, los escasos datos personales que se tienen de Maturino Gilberti, tomados en gran parte de los que ha recabado J. Benedict Warren, para proporcionar después los del obispo Vasco de Quiroga y concluir con los de sus dos clérigos, Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda.

39. Pedro Torres, 1946: 38-39 y 42.

40. J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga* 1990, p. 36, “Estas tres exigencias –cuidar del necesitado, introducir a los nativos en un modo civilizado de vida e instruir a los paganos en la fe católica– fueron los motivos que guiaron a Quiroga para fundar los pueblos-hospitales de Santa Fe”. p. 37 “Quiroga encontró mucho que admirar en los indios. Le atraían sus naturales y sencillas virtudes –humildad, obediencia, pobreza, desprecio del mundo y falta de interés en el vestido. Para él, eran como los apóstoles que iban casi descalzos, con el cabello largo y sin cubrirse la cabeza, en fin, eran como una *tabula rasa* y como una muy suave cera lista para recibir cualquier impresión”.

*Gilberti*

Por su origen, Gilberti era francés, nació en la ciudad de Poitiers, Francia, en 1507 o 1508. Estudió Artes y Teología en la universidad de Tolosa y siguió la vida religiosa ordenándose sacerdote en 1531. Su incorporación a la orden franciscana le dio la orientación a su preparación religiosa, que luego pondría en práctica en el Nuevo Mundo, en particular en tierras michoacanas.

La orden mendicante de los Hermanos Menores, desde su fundación tenía como metas la práctica de la pobreza, la predicación itinerante y la obediencia a la Iglesia como ya se dijo antes. Esta Orden en la época cuando nace Gilberti, ya tenía centros de preparación para sus novicios y futuros predicadores. Gilberti se educó, sin duda, dentro de la tradición de la orden, cuyas normas se habían acuñado con el paso de los años, así como el ideal franciscano para la educación de sus miembros, que se fue perfilando poco a poco también.

## El ideal de la educación de los Hermanos Menores

El ideal franciscano de educación para los miembros de la orden ya se ve perfilado en las Reglas que preparó su fundador. Celano, uno de los biógrafos de san Francisco, esboza las características de la forma de vida de la hermandad en los primeros tiempos: “Caridad y unión fraternas, obediencia, pobreza, trabajo como forma de santificación, de subsistencia y ejemplo, espíritu de oración, paciencia, recato en las acciones y en las palabras, limpieza de corazón”.<sup>41</sup> Sin duda que este ideal fue mantenido e inculcado a lo largo del tiempo en los educandos que ingresaban a la orden.

Una vez que los jóvenes recibían la preparación para la predicación y se les consideraba aptos para ejercer el oficio de predicador, debían también observar determinadas normas disciplinarias junto con las de la retórica de aquel tiempo. Estos requerimientos se disponen en el Capítulo IV, “Los Predicadores”, de la Segunda Regla o Regla Bulada, aprobada en 1223, que dicen:

1. Los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo cuando éste se lo haya prohibido.
2. Y ninguno de los hermanos se atreva absolutamente a predicar al pueblo si no ha sido examinado y aprobado por el ministro general de esta fraternidad, y éste no le ha concedido el oficio de la predicación.
3. Amonesto además y exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predicán, sean ponderadas y limpias sus expresiones [P. 11, 7; 17, 31].
- 4.- Para provecho y edificación del pueblo, pregonando los vicios y las virtudes, la pena y la gloria, con brevedad de lenguaje, porque palabra sumaria hizo el Señor sobre la tierra [Rm 9, 28].<sup>42</sup>

41. Félix Herrero Salgado, *La Oratoria* 1998, p. 417.

42. Félix Herrero Salgado 1998: 438.

Estas disposiciones fueron interpretadas por los hermanos para aplicarlas eficazmente; san Buenaventura, por ejemplo, refiriéndose a la primera, consideró que mientras no hubiera una prohibición expresa del obispo, se entendía que había autorización para predicar en su diócesis.

El oficio de predicar implicaba una ardua preparación en el conocimiento de las ciencias, como la Filosofía, la Teología y la Sagrada Escritura, lo que, naturalmente, requería buen tiempo. Por otra parte, los jóvenes candidatos a ingresar a la orden, según fray Diego Murillo, debían poseer las cualidades que señala el Libro de Daniel (1,3-5) respecto de los jóvenes que asistirían en palacio ante el rey Nabucodonosor. Esas condiciones las traslada a las circunstancias de la orden, que los capítulos y las constituciones fueron reglamentando a lo largo de los años. En síntesis son:

Limpieza de linaje: la buena sangre suele despertar buenos deseos y la consideración del linaje suele retraer de muchas cosas ilícitas; por el contrario, acaece algunas veces que con la baja de la sangre se pega la de las costumbres.

Mozos sin mancha y defecto alguno: en diciendo “mozos” se excluyen a los viejos que “habiendo dado la flor al mundo, quieren dar las heces a Dios”; jóvenes pero de buen juicio, y alguna experiencia, sanos y fuertes.

De buen talle y hermosos de rostro: porque según Boecio “es menos estimada la ciencia, la virtud y aun la religión en los que son notablemente deformes”.

Enseñados de toda sabiduría: los que toman el hábito para el coro sepan leer expedita, clara y distintamente la lengua latina, porque después difícilmente lo aprenderán.

Cautos en la ciencia y enseñados de toda disciplina: porque la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la muda. “Todo esto se puede echar de ver en el modo de discurrir, en la madurez de responder y en las gesticulaciones del rostro y movimientos del cuerpo”.<sup>43</sup>

Cuando las exigencias se levantaron, “la Orden se hizo refugio de sujetos indeseables, flojos, vagos, indisciplinados, con el consiguiente peligro de la observancia de la Regla y de las santas costumbres”.<sup>44</sup>

Si bien es cierto que entre los franciscanos hubo tiempos en los que la ciencia no estuvo en primer orden, también lo es que una vez superadas esas etapas, los jóvenes que ingresaban a la orden seguían el plan de estudios que los franciscanos aplicaban en sus colegios, heredado del Medioevo, que ofrecía dos posibilidades:

Si la Sagrada Escritura se estudiaba por el método positivo, al estudiante le era suficiente el estudio de la gramática y el dominio de la lengua latina para acceder a la teología; o sea, que el joven novicio, al que se le suponía el conocimiento de la gramática, terminado su

43. *Loc. cit.*: p. 527.

44. *Ibidem*: 528.

noviciado, iniciaba los estudios de teología. Empero, los colegios que estudiaban la Escritura por el método escolástico-especulativo exigían al futuro teólogo cursar gramática, retórica y dialéctica, o sea el *trivium*, antes de abordar la teología; así es como se fue dando entrada a los estudios de filosofía escolástica en los estudios provinciales y generales.

Los estudios de filosofía duraban tres cursos, los de teología tres o cuatro; a los frailes que iban a dedicarse a la predicación y al confesionario se les exigía, además, un curso de teología moral; el curso completo requería una duración de tres años. En algunos conventos los lectores de teología moral debían explicar temas canónico-morales a toda la comunidad; a estas explicaciones estaban obligados a asistir todos los sacerdotes, en especial los jóvenes.<sup>45</sup>

Como fruto de los centros de estudio surgieron eminentes predicadores que escribieron tratados de oratoria para orientar a sus hermanos, tales como: el *Modus concionandi* de fray Diego de Estrella y la *Rhetorica Ecclesiastica* de fray Luis de Granada. Ambos aparecieron en 1576, pero ello no significa que antes no hubiera una tradición de preparación para el ejercicio de la predicación en la que Gilberti abrevó, seguramente. Los autores indican las cualidades que debe tener el predicador y lo que debe enseñar. El predicador debe ser virtuoso, armado de fortaleza y paciencia. Debe ser también hombre de estudio y no remitir todo a la oración. En la práctica debe contar con todos los estudios, ya que es intérprete de la Escritura divina y para interpretarla correctamente es necesario ser hombre de ciencia, docto, artista, teólogo, con conocimientos de historia y de oficios para no decir impropiedades. Con estos conocimientos, el predicador puede ejercer su oficio con la obligación fundamental de enseñar, deleitar y mover.<sup>46</sup>

Este panorama educativo trazado de manera muy general, en el que pudo estar inmerso Gilberti como estudiante, da idea de su preparación académica adquirida en Europa. Con precisión no se sabe más allá de lo que él informa de sí mismo: que estudió artes y teología en la Universidad de Tolosa, Francia, en la que también fue profesor, según se dice.<sup>47</sup> Si esta información se compara con el plan de estudios señalado anteriormente, que estuvo vigente aún durante los años de la celebración del Concilio de Trento, cuando Gilberti ya estaba en Nueva España, es posible que hubiera estudiado el *Trivium*: gramática, retórica y dialéctica, para poder cursar Teología. Lo que significa tres o cuatro cursos de Teología. Amen de que en Nueva España, estando en Michoacán, predicaba, confesaba y enseñaba, lo que implica

45. Félix Herrero Salgado, 1998: 532.

46. *Ibidem*: 538-531. Cita a fray Diego de Estrella: “que sepa otras ciencias y que sea docto, porque los que sin Artes y Teología escolástica se han atrevido a declarar la Escritura divina han caído en muchos errores. Y así es menester que el predicador sea artista y teólogo y sepa de historias. Y pues es orador delante del pueblo, que tenga retórica natural y adquisita, y que sepa muchas cosas humanas y de oficios y propiedades y de cosas de acá para inventar comparaciones y no decir impropiedades hablando de cosas de caza o guerra o oficio o navegación, o de oficios mecánicos o instrumentos dellos, porque no se rían los que saben aquellos oficios oyendo impropiedades. Porque mal podrá representar la tormenta del mar que los Apóstoles padecieron si no sabe qué cosa es amainar y bomba y gobernalle *et similia* (12-13)”, p. 540.

47. Ma. Cristina de Salas Murillo proporciona este dato en *Evangelización*, 1990, p. 1507. Asimismo, señala como fuente a M. Castro y Castro, *Lenguas* 1988, pp. 619-620.

haber cursado también Teología moral, según el plan de estudios referido. No se sabe si obtuvo título o reconocimiento respecto de estudios realizados sobre Sagradas Escrituras; sin embargo, de los hechos y del manejo y la interpretación que hace de los textos bíblicos expuestos en el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, refleja más que suficiente conocimiento bíblico.

Para ampliar el conocimiento de la personalidad de Gilberti, hace falta conocer también su aspecto familiar. Es posible que el fraile haya tenido algún pariente que siguió el ministerio sacerdotal o la vida religiosa. Un obispo de Vicenza, Italia, de nombre Juan Mateo Gilberti, es señalado como celoso reformador de la Iglesia mucho antes del Concilio de Trento.<sup>48</sup> ¿Por el apellido Gilberti existirá alguna relación entre el fraile y el obispo? Por el momento no es posible constatar.

### Gilberti en la Nueva España

En 1542, cincuenta años después del primer viaje de Cristóbal Colón y veinte después de que los españoles llegaran a Michoacán (1521-1522) arribó a Nueva España, Maturino Gilberti en compañía de otros siete franciscanos encabezados por fray Jacobo de Testera. Los frailes hicieron la travesía de Sevilla a Veracruz en el navío *La Trinidad* al mando del capitán Francisco Sánchez.<sup>49</sup> Respecto del número de franciscanos, hay otra referencia que señala nueve, en vez de siete, y conducidos por fray Francisco de Bustamante.<sup>50</sup> De Veracruz se trasladaron a México y, según fray Alonso de la Rea, Gilberti marchó directamente a Michoacán.<sup>51</sup> Mientras que otro autor señala que se incorporó a la provincia del Santo Evangelio, de la que más tarde se pasó a la de Michoacán. Estando ya en la tierra de los p'urhépecha ejerció el cargo de custodio hacia 1570<sup>52</sup> y fue también guardián<sup>53</sup> del convento de Zinapécuaro. Finalmente, murió en Tzintzuntzan el 3 de octubre de 1585.

El grupo contaba también con fray Jacobo Daciano, hijo de la familia real de Dinamarca, quien había sido provincial de la provincia franciscana de Dinamarca<sup>54</sup> y doce años después de su arribo sería elegido custodio de la Custodia de san Pedro y san Pablo de Michoacán y Nueva

48. Ludwig Hertling, *SI*, 1961: 335.

49. Robert Ricard, 1994: 73.

50. Ma. Cristina de Salas Murillo, 1990: 1507. También señala a M. Castro y Castro, 1998: 619-620.

51. Fray Alonso de la Rea, *Crónica*, 1996, p. 130; J. Benedict Warren, "Introducción" en MG, *Arte*, p. XIII.

52. M. Castro y Castro, citado por Ma. Cristina de Salas Murillo en 1990: 1507; Patricia Escandón, Fray Alonso de la Rea, 1966, p. 130, nota 101, hace mención de una nota marginal que está en la edición de 1882, en la que se señala que fray Maturino Gilberti estuvo en la ciudad de México.

53. Dagmar Bechtloff, *Las Cofradías* 1996, p. 56. La organización de la orden franciscana estaba y está: "A la cabeza... el general de la Orden. Sus monasterios están agrupados, según sus posiciones geográficas, en provincias, a las que siguen las custodias o misiones fijas con algunas casas (monasterios). Dependiendo directamente de una custodia están varios monasterios pequeños llamados doctrinas". El guardián estaba al cuidado de una doctrina.

54. M. Castro y Castro, citado por Ma. Cristina de Salas Murillo en 1990: 1507.

Galicia para el trienio de 1554 a 1557.<sup>55</sup> Muy pronto los destinos de Gilberti y de Daciano se enlazarían fuertemente, debido en parte por el ejercicio de su apostolado en Michoacán y también por el apoyo que Daciano dio a Gilberti, en su condición de experto de la lengua de Michoacán y de temas religiosos. En menos de dos décadas Gilberti contó con el aval de Daciano para que se autorizara la publicación de su *Arte de la lengua de Michuacan*, publicado en 1558.<sup>56</sup> Un año después daría también su aprobación para la publicación del *Dialogo de doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*, considerándolo muy provechoso para los naturales y para los ministros. En ese entonces ya llevaba dieciséis años predicando y administrando los sacramentos.<sup>57</sup>

Maturino Gilberti se encontraba en el convento de Tzintzuntzan en el año de 1556. Probablemente en los años anteriores estuvo preparándose, de manera autodidacta, en los estudios que actualmente se clasifican como etnolingüísticos y etnográficos, pues los problemas no eran menores a los cuales tenían que afrontar de la mejor forma posible los evangelizadores. Por esas fechas se le reconoce como “un lingüista brillante” dada su habilidad para hablar las lenguas nativas, entre ellas, la de Michoacán y otras seis más.

A pesar de su actividad, no siempre gozó de la simpatía de los españoles que detentaban el poder civil y el religioso, al parecer, por ser francés. Sin embargo, por su dedicación al estudio de la lengua de Michoacán y a la enseñanza de la doctrina cristiana a través de ella y por las obras escritas, tiene el mérito de ser el escritor más prolífico del siglo XVI en ese campo. La calificación se confirma por las obras que forman el “Corpus gilbertiano”, como ya quedó expuesto.<sup>58</sup>

Los evangelizadores de aquellos tiempos tenían que sobrevivir a salto de constantes dificultades. Aunque no se puede asegurar que durante los años que Gilberti vivió en Michoacán visitara el total de los pueblos que los franciscanos tenían a su cargo por aquel entonces en el territorio del Obispado de Michoacán, ciertamente conoció las regiones de los pueblos en donde estuvo viviendo: Zinapécuaro, Tzintzuntzan, Peribán<sup>59</sup> y Uruapan. El ambiente debió ser propicio para el aprendizaje del fraile, pues le abonó un resultado satisfactorio en el conocimiento de la lengua de Michoacán. Es indudable que la aprovechó bien, dado que las obras doctrinales que se conocen están escritas en esa lengua. Su pluma fue prolífica en el campo religioso principalmente, aunque menos abundante en las obras de carácter lingüístico

55. Jørgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 81.

56. Daciano dio su parecer favorable a Gilberti para que fuera publicado su *Arte*. Gilberti incorpora el texto de los documentos que le fueron otorgados, entre ellos el de Daciano, autorizando la impresión del *Arte*. También el arzobispo fray Alonso de Montúfar otorgó el permiso para la publicación de los libros que le fueron presentados: “vna arte y vocabulario y Deuocionario, escrito en lengua Tarasca de Michuacan”, por fray Maturino Gilberti. De igual manera dieron su parecer los padres fray Alonso de la Veracruz, provincial de la Orden de San Agustín; el mencionado fray Jacobo de Dacia de la Orden de San Francisco y los clérigos: Diego Pérez Gordillo cura de Mechuacan y Franciso de la Zerda cura de Syrosto. Véase Maturino Gilberti, *Arte*, p. XIII y 9.

57. *Dialogo*, folio iij.

58. Véase capítulo segundo para el *corpus* de las obras.

59. Sobre la estancia en Peribán, consúltese: Rodrigo Martínez Baracs, “Fray Maturino” 2005, pp. 123-125. En agosto de 1564, en el pueblo de Peribán, Gilberti al responder a la primera pregunta del cuestionario que le fue formulado en el pleito de los indios del lugar con el encomendero Antonio de Luna, declaró ser guardián de ese pueblo y que por tal motivo conocía la tasación del tributo y de su pago.



pero igualmente valiosa también. Un siglo después de haber fallecido, el licenciado don Juan Martínez de Araujo, siendo cura de Tlazazalca (1684-1692), reconocía el mérito del fraile en estos términos:

No duerma aquel insigne Venerable Varón el P. Maturino Gilberti a quien Dios favoreció en saberla y escribirla [lengua de Michoacán] en tantos Libros y cuyo trabajo se desprecia diciendo es antiguo idioma y que ya los Indios no lo entienden: ho qué error! Nuestra es la culpa, no de los Indios; pues para que me entienda quiero que me entienda a mi modo, usando lo que él no usa, y hablando lo que él no hablará en su nativa lengua.<sup>60</sup>

Resulta difícil hacer un retrato completo de la personalidad del fraile; sin embargo, sí se puede ampliar el esbozo de su carácter en algunos rasgos, analizando su actuación durante el tiempo que vivió en Michoacán, de la cual se desprende que fue trabajador y tenaz porque su extensa producción lo respalda. Temperamental y combativo, ya que no parece apocarse frente al obispo Vasco de Quiroga, a quien denuncia ante el rey en una carta en la que lo señala como abusivo. Calculador y valeroso, toda vez que ante los inquisidores adopta una actitud de firmeza para defenderse, aunque matizada al aceptar que se somete a la corrección de la Santa Iglesia. Con dotes de orador porque se le recuerda como buen predicador. Para fray Alonso de la Rea, fue el mayor predicador en lengua de Michoacán, semejante a Jerónimo o Cicerón.<sup>61</sup> Solícito, pues aun en la enfermedad acudía a enseñar a los indios de un lugar a otro trasladado en una camilla. Impaciente y con alguna vanagloria porque reclama que los religiosos y clérigos no aprovechan sus obras y que se le importuna pidiéndole que escriba más.

Otros datos que complementan la actividad del fraile y que lo ubican en el contexto de los sucesos ocurridos durante el siglo XVI y en el entramado de la estructura del conflicto con el obispo Quiroga, los he tomado de J. Benedict Warren que a continuación se reproducen.

### *Principales sucesos relacionados con Gilberti*<sup>62</sup>

1507 Maturino Gilberti nace en Poitiers, Francia, entre el 26 de enero de 1507 y el 25 de enero de 1508.<sup>63</sup> Otro autor señala que nació en Toulouse, el año de 1498, siendo de origen italiano.<sup>64</sup> Streit afirma que había nacido en Bologna.<sup>65</sup>

60. Alberto Carrillo Cázares, "La Parroquia", 2007, p. 55.

61. Fray Alonso de la Rea, 1966: 130, dice: "aprendió su lengua [de Michoacán] con tanta propiedad, caudal y elegancia, que fue el Jerónimo o Cicerón de ella. Y así, fue el mayor predicador que tuvo la tarasca".

62. Considero necesario reproducir la mayoría de los datos personales, respetando la redacción de las notas acerca de Maturino Gilberti y del conflicto por el *Diálogo*, que fueron recopilados por el doctor J. Benedict Warren, publicados con el título "El siglo XVI de maturino Gilberti" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 60, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 277-290. Se han reproducido en Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, 1997, pp. 13-25.

63. En el curso de la disputa sobre la publicación de su *Diálogo de Doctrina Cristiana* (véase abajo) llamaron a Gilberti a México para examinarle sobre la obra (proceso contra el P. Fr. Maturino Gilberti por el doctor Esteban de Portillo, 1571; AGN, Inquisición,

1522  
1524

(El cazonci, rey de Michoacán, se rinde ante las fuerzas de Cristóbal de Olid.)<sup>66</sup>  
Maturino Gilberti toma el hábito franciscano en Parthenay, Francia.<sup>67</sup>  
(Cortés distribuye los pueblos de Michoacán en encomienda).<sup>68</sup>

vol. 43, núm. 6, publicado en: Maturino Gilberti, *Arte* 1987; reproducción facsimilar de la edición de México, 1558, p. LXXII. Durante el interrogatorio, Gilberti dijo que tenía 63 años y que había estado en esta tierra (Nueva España) por treinta años. Cuando Francisco Fernández del Castillo publicó el documento (*Libros y librerías en el siglo XVI*, Francisco Fernández del Castillo, México, 1914; Publicaciones del Archivo General de la Nación, director Luis González Obregón, vol. VI, p. 19, interpretó el año en el que se hizo la examinación como 1561. Con base en esto se ha escrito que Gilberti nació en 1498 y llegó a la Nueva España en 1531. Pero un examen minucioso del documento mismo nos muestra que el año no es sesenta sino setenta. Además, si examinamos el año escrito en números arábigos en el margen superior derecho de la primera página, notamos que alguien lo ha cambiado. En número “6” tiene casi el doble de la altura de los otros números y, aun así, se ve el pico de un “7” que todavía sale de abajo del “6”. Gilberti dijo que en el tiempo de su testimonio tenía 63 años, sin agregar “poco más o menos”, como era tan común en documentos de esa época. Por eso parece que está dando un número exacto y que podemos decir que nació entre el 26 de enero de 1507 y el 25 de enero de 1508. Además dijo que ya había estado 30 años en la Nueva España. Así que la diferencia del año de su arribo con el año de su declaración nos lleva sin duda a confirmar la evidencia de documentos contemporáneos que indica que llegó por primera vez en la misión franciscana de 1542 con fray Jacobo Daciano (José Castro Seoane. “Aviamento” 14, 1957, p. 158. AGN, Contaduría, leg. 876, caja de Veracruz. Joaquín García Icazbalceta también escribió que Gilberti llegó en 1542. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886, p. 207. Esto concuerda también con la solicitud de Gilberti a la Inquisición de 11 de agosto de 1575, en la que dijo que había predicado la doctrina cristiana a los naturales por 34 años, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, publicado en Gilberti, *Arte*, p. LXXXV. Además hay otra declaración de Gilberti de primera importancia que descubrió el licenciado Armando Escobar Olmedo (Información sobre Maturino Gilberti, México, 1572; Archivo General de Indias, Sevilla [aquí después citado como AGI] Indiferente General, Leg. 1227, transcripción de Armando M. Escobar Olmedo, publicada en Maturino Gilberti, *Vocabulario* 1989, Colección “Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha”, III, p. 19. Es una examinación que le hizo el oidor Villanueva, oidor de la real Audiencia en obediencia a una cédula real en que el rey mandó que si se averiguaba que Gilberti y otros franciscanos eran franceses, se les echara del país, Medina, *Imprenta* 1, p. 201. Gilberti, *Arte*, p. LXXIX. La respuesta de Gilberti a las indagaciones del oidor tuvo lugar el 10 de abril de 1572 y el fraile dijo que tenía 64 años y que habían pasado 31 años desde que vino a la Nueva España con fray Jacobo Daciano. Creo que con esto podemos aceptar que la interpretación de Fernández del Castillo es errónea, pero no será fácil eliminar su influencia sobre los escritos acerca de Gilberti. Aunque la respuesta de Gilberti al oidor Villanueva nos ayuda en la cuestión del tiempo de su nacimiento y su llegada a Nueva España, surge otro problema sobre su lugar de origen. Siempre hemos aceptado que nació en Tolosa porque en su testimonio ante el inquisidor dijo “que es natural de Tolosa de Francia”. Pero en su respuesta al oidor dijo “nací en Francia en la ciudad de Putier [Poitiers] ciento cincuenta leguas de París [...] y que es fraile cuarenta y ocho años y tomó el hábito de san Francisco en Portanay [Parthenay], siete leguas de Putier”. No sé como salir de esta contradicción. Como se ve en el mapa, Tolosa, o Toulouse, está en el sur de Francia casi en la frontera con España; Poitiers está en el centro. No veo ningún motivo por qué Gilberti no diga la verdad en este caso. ¿Qué podrá ganar por decir Tolosa en un lugar y Poitiers en otro? He escrito a un amigo de Francia, experto en la historia del siglo XVI, y él tampoco me ha podido dar una solución. La única explicación que me ha salido es que quizás, como en su respuesta al inquisidor dijo que “en la universidad de Tolosa oyó artes y teología”, se consideró más natural de esa ciudad que la ciudad en donde nació. No podemos dejar el documento inquisitorial sin confrontar otra contradicción. Aunque Gilberti dijo que había oído Artes y Teología en Tolosa, la anotación marginal hecha por algún oficial de la Inquisición dice “estudiado artes y teología en Bolonia”. Parece que de eso viene que en una carta los inquisidores de México al Consejo de la Inquisición en España del 22 de marzo de 1576, ellos dijeron que Gilberti era “extranjero, boloñés” y José Toribio Medina, en su obra *La imprenta en México*, escribió que era francés, boloñés, quizá creyendo que vino de Boulogne-sur-Mer en el norte de Francia. José Toribio Medina, *La imprenta en México* [Santiago de Chile, 1912], I, pp. 122, 201. Gilberti, *Arte*, p. LXXII, XCI.

64. Ma. Cristina de Salas Murillo, 1990, p. 1507.

65. Citado por Luis Resines, 1992, p. 131. “STREIT, II, 302. Véase J. Sánchez Herrero, 1.c., 617, en el mismo sentido”.

66. J. Benedict Warren, 1977 *La conquista* 1977, 1989, pp. 47-68.

67. En su declaración al oidor doctor Villanueva en 1572, Gilberti dijo: “ha que es fraile cuarenta y ocho años y tomó el hábito de San Francisco en Portanay, siete leguas de Putier”. *Vocabulario*, p. 19.

68. J. Benedict Warren, 1977, pp. 133-137.

1530	14 de febrero)	(Nuño de Guzmán ejecuta al Cazonci.) <sup>69</sup> Gilberti se ordena sacerdote. <sup>70</sup>
1534		Quizá por estos años, Gilberti estudia Artes y Teología en la Universidad de Tolosa, Francia. <sup>71</sup>
1541		Probablemente este año, Maturino Gilberti sale de Francia. <sup>72</sup>
1542	24 de agosto	Se le paga a un arriero para llevar a Gilberti, Jacobo Daciano y otros frailes franciscanos de Veracruz a México. <sup>73</sup>
1553		Gilberti publica una Doctrina cristiana. <sup>74</sup>
1554		Regresa Vasco de Quiroga de España. <sup>75</sup> Había salido en 1548.
1556	noviembre	Gilberti está en Tzintzuntzan; es notable por su habilidad para hablar tarasco; está envuelto en las disputas entre Tzintzuntzan y Pátzcuaro. <sup>76</sup>
1557		Gilberti reside en México. Su nombre aparece en el libro de profesiones del convento de México. <sup>77</sup>
1558	21 de junio	Gilberti recibe aprobación de fray Jacobo Daciano para publicación de ciertos libros. <sup>78</sup>
	10 de agosto	Gilberti recibe aprobación del arzobispo Alonso de Montúfar y del provincial franciscano Francisco de Toral autorizándole la edición de ciertos libros. <sup>79</sup>
	12 de agosto	El virrey Luis de Velasco da su aprobación escrita para la publicación de ciertos libros de Gilberti. <sup>80</sup>
	8 de octubre	Sale el <i>Arte de la lengua de Michuacan</i> . <sup>81</sup>
	20 de octubre	Sale el <i>Tesoro Spiritual en lengua de Mechuacan</i> , en el que contiene la doctrina cristiana y oraciones de cada día y el examen de la conciencia y declaración de la misa. <sup>82</sup>
1559	15 de junio	Sale el <i>Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan</i> . <sup>83</sup>
	7 de septiembre	Sale el <i>Vocabulario en lengua de Mechuacan</i> . <sup>84</sup>

69. France V. Scholes y Eleanor B. Adams (eds.), *Proceso* 1952.

70. Al fin de su declaración al oidor doctor Villanueva en 1572, Gilberti dijo: “y que ha cuarenta y un años que es sacerdote”. Gilberti, *Vocabulario*, p. 20.

71. Gilberti dijo que estudió en Tolosa sin decir los años. *Libros y libreros*, p. 19. Gilberti, *Arte*, p. LXXII. Pienso que habrá ido a la universidad después de ordenarse sacerdote.

72. Véase nota relativa a la edad. Durante el interrogatorio Gilberti, dijo ante la Inquisición que tenía 63 años y que había estado en esta tierra (Nueva España) por 30 años. J. Benedict Warren, “Introducción” en Maturino Gilberti, *Arte*, p. XIII.

73. José Castro Seoane, “Aviamento” 14, 1957, p. 158, AGI Contaduría, leg. 876, caja de Veracruz.

74. Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los Gloriosos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán, conforme a la reforma de Pablo V y Urbano III*, México, 1731, reimpreso de la edición de 1697, f. 54v.

75. Nicolás León, *El Ylmo. Señor Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*, México, 1903, p. 54; Francisco Miranda, *Don Vasco de Quiroga* 1972, p. 153.

76. “La ciudad de Michoacán con ciertos indios de Tzintzuntzan sobre ciertos tributos demasiados que han llevado”, 1557, AGI, Justicia, leg. 157, núm. 1, pieza 2.

77. Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, 1971, p. 108.

78. J. Benedict Warren, “Introducción” en Gilberti, *Arte*, pp. XVI, XVIII.

79. *Loc. cit.*, pp. XV, XVII.

80. *Ibidem*.

81. Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

82. *Loc. cit.*

83. *Ibidem*.

84. *Idem*.

	3 de diciembre	Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, pide a Alonso de Montúfar, arzobispo de México, que se prohíba la circulación del <i>Dialogo de doctrina christiana</i> hasta que se examine bien. <sup>85</sup>
	Sin fecha	Además, en 1559 Gilberti publica su gramática latina. <i>Grammatica Maturini. Tractatus Omnium Fere Que Grammatices Studiosis Tradi Solent a fratre Maturino Gilberto Minorita ex Doctissimis Collectus Autoribus</i> . <sup>86</sup>
1560	17 de enero	Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, clérigos, dan su dictamen contra el <i>Diálogo</i> a Quiroga. <sup>87</sup>
	30 de marzo	Pérez Gordillo comparece ante el provisor del arzobispo de México, doctor Luis Fernández de Anguís. Afirma que el <i>Diálogo</i> tenía errores de lenguaje y hasta pasajes malsonantes y escandalosos. <sup>88</sup>
	6 de abril	El arzobispo Montúfar ordena que se recojan ejemplares del <i>Diálogo</i> . <sup>89</sup>
	17 de noviembre	Gilberti predica en Tajimaroa. Acaba de regresar de México. Cuatro indios de Pátzcuaro declaran que han escuchado a fray Maturino proferir algunas expresiones escandalosas. <sup>90</sup>
	22 de noviembre	Pérez Gordillo aparece de nuevo en México junto con otros clérigos de Michoacán y los indios de Pátzcuaro. Los clérigos llevan a los indios ante el arzobispo Montúfar quien está presente mientras éstos declaran contra Gilberti. <sup>91</sup>
1561	25 de mayo	Quiroga ruega al arzobispo Montúfar mande dictaminar teológicamente los pasajes que habían tomado del <i>Diálogo</i> y que se lo envíe con las deposiciones sobre el sermón escandaloso, como lo llamó. <sup>92</sup>
1563	4 de febrero	Gilberti escribe una relación en la que critica fuertemente al obispo Quiroga y sus clérigos. <sup>93</sup>
	15 de marzo	La Corona ordena al virrey y a la Audiencia de México que recojan todos los ejemplares del <i>Dialogo</i> para enviarlos a España donde el Consejo de Indias decidirá qué hacer con ellos. <sup>94</sup>
1564	23 de agosto	Gilberti es doctrinero y guardián de Peribán: “ha poco que está en este pueblo” <sup>95</sup>

85. Petición de Vasco de Quiroga, 3 de diciembre 1559, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6. Gilberti, *Arte*, pp. LI-LII.

86. Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

87. Carta de Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Vasco de Quiroga, Pátzcuaro, 17 de enero 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LIII-LV.

88. Testimonio de Diego Pérez Gordillo Negrón, México, 30 de marzo 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LV-LVI.

89. Mandamiento del Arzobispo Alonso de Montúfar, México, 6 de abril 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, p. LIX.

90. Información de testigos sobre un sermón del P. Fray Maturino Gilberti, México, 22 de noviembre 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXI-LXVII.

91. Información de testigos, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXI-LXVII.

92. Petición del Obispo Vasco de Quiroga al Arzobispo Alonso de Montúfar, México, 25 mayo 1561, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, p. LXVII.

93. Memoria del Padre Gilberti al Rey, 4 de febrero de 1563, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXVIII-LXIX, con reproducción facsimilar del manuscrito.

94. Cédula real al presidente y oidores de la Audiencia de la Nueva España, Madrid, 15 marzo 1563, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 20, Gilberti, *Arte*, p. LXXI.

95. Pleito entre los indios de pueblo de Peribán y su encomendero Antonio de Luna, (del 23 de agosto al 2 de septiembre de 1564), Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro, caja 2, exp. 35. Copia gracias a Rodrigo Martínez.

1565	(14 de marzo)	(Muere Vasco de Quiroga.) <sup>96</sup>
1568	(enero-febrero)	(Llega a Michoacán el nuevo obispo Antonio Morales de Molina). <sup>97</sup> Quizá por este tiempo, Gilberti en Zinapécuaro discute con el obispo Morales de Molina acerca de la traducción de la <i>Luz del alma cristiana</i> de Pedro Meneses al tarasco. <sup>98</sup>
1570	6 de diciembre	Gilberti es guardián del convento de Uruapan. Escribe carta de aprobación para la gramática y el diccionario tarasco con otras obras de fray Juan Bautista de Lagunas. <sup>99</sup>
1571	25 de enero	Gilberti comparece ante el doctor Esteban de Portillo, provisor del Arzobispado de México, quien actúa como inquisidor ordinario. Gilberti proporciona informes de su vida y da explicaciones de varios extractos del <i>Dialogo</i> <sup>100</sup> [el Tribunal de la Inquisición se instaló formalmente el 4 de noviembre del mismo año.]
	27 de marzo	El rey envía una real orden al virrey Martín Enríquez para que éste indague si los religiosos Maturino Gilberti, Gil Clemente y Juan Gerónimo son franceses; y, en caso de serlo, los expulse de la Nueva España. <sup>101</sup>
	2 de noviembre	El obispo Morales de Molina de Michoacán escribe al doctor Pedro Moya de Contreras, inquisidor de México, y presenta el caso contra Gilberti. Gilberti tiene la <i>Luz del alma</i> ya traducida, dos religiosos han recomendado que no se imprima. <sup>102</sup>
1572	10 de abril	El oidor Villanueva va a la enfermería del convento de San Francisco para tomar una declaración de fray Maturino sobre sus orígenes franceses. Le encuentra en la enfermería en un aposento pequeño. Anda con muletas, hace diez años que está tullido. Dice que habla las lenguas tarasca, otomí, matalcinga, mexicana y chichimeca. <sup>103</sup>
	18 de mayo	El rey envía una nueva orden al virrey Enríquez y al arzobispo de México, diciendo que le habían informado que Gilberti era necesario en México por su bondad y por ser buen lingüista y religioso muy respetado por los naturales. Es más, era ya un anciano que había servido en Nueva España muchos años. El rey ordena que tanto el virrey como el arzobispo le envíen sendos informes sobre la vida y la obra de Gilberti. <sup>104</sup>
	(este año)	(Gaspar de Quiroga, sobrino de Vasco de Quiroga, llega a ser obispo de Cuenca e Inquisidor General.) <sup>105</sup>
1573	3 de febrero	Gilberti es citado una vez más ante Esteban de Portillo para continuar el interrogatorio sobre los pasajes sospechosos del <i>Dialogo</i> . <sup>106</sup>

96. J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga*, 2. edición, Morelia, 1990, p. 149.

97. Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes* 1991, p. 84.

98. Prólogo de Maturino Gilberti a su traducción al tarasco del libro *Luz del alma cristiana* de Pedro de Meneses, Manuscrito de la Colección Ayer de la Newberry Library, Chicago, Illinois, ff. 1v-3r. Gilberti, *Vocabulario*, p. 17.

99. Juan Baptista de Lagunas, *Arte* 1983, Colección Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha I, p. II.

100. Proceso contra Gilberti, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXXI-LXXIX.

101. Medina 1989, I p. 201; Gilberti, *Arte*, p. LXXIX.

102. Carta de Morales de Molina, AGN, Inquisición, vol. 72, núm. 35, Gilberti, *Arte*, pp. LXXX-LXXXII.

103. Información sobre fray Maturino Gilberti, México, 1572, AGN, Indif. Gral., leg. 1227, Gilberti, *Vocabulario*, pp. 19-20.

104. Medina, 1989, I p. 202; Gilberti, *Arte*, pp. LXXXII-LXXXIII.

105. Maurice Boyd, *Cardinal Quiroga, Inquisitor General of Spain*, Dubuque, Iowa, 1954; Eduardo Galván Rodríguez, "Las vacantes" 2010, 14: 47-105, p. 67. "Gaspar de Quiroga llega a la corte el jueves 21 de mayo [1573-1594]. Al día siguiente, el secretario Zurita le entrega el breve pontificio con su nombramiento. La toma de posesión tendrá lugar, conforme al procedimiento acostumbrado, el 28 de mayo de 1573 'en el monasterio de San Felipe de la orden de San Agustín, dentro de una pieza que es la sacristía del dicho monasterio.' Ocho días más tarde, el 5 de junio, Quiroga firma el documento que comunica a los tribunales su nueva cabeza".

106. Proceso contra Gilberti, AGN, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXXV-LXXIX.

	23 de agosto	La cédula del 15 de marzo de 1563 contra el <i>Dialogo</i> se presenta ante la Audiencia y se da orden de que se cumpla, pero no hay evidencia de que se haya cumplido. <sup>107</sup>
1574	19 de diciembre	Fray Gil Clemente fecha su carta de aprobación del <i>Tesoro spiritual de pobres en lengua de Michuacan</i> de Gilberti. <sup>108</sup>
1575	31 de enero	(Fray Juan de Medina Rincón toma posesión como obispo de Michoacán). <sup>109</sup>
	5 de abril	En Guayangareo (hoy Morelia), fray Juan Baptista de Lagunas, nuevo provincial franciscano da permiso para publicar el <i>Thesoro spiritual de pobres</i> . <sup>110</sup>
	6 de abril	El obispo electo Medina Rincón, en Pátzcuaro, da permiso para publicar el <i>Tesoro spiritual de pobres</i> . <sup>111</sup>
	27 de abril	El comisario general franciscano fray Miguel Navarro, en Tepexic, da permiso para publicar el <i>Thesoro sipiritual de pobres</i> . <sup>112</sup>
	5 de mayo	El virrey Martín Enríquez da la autorización para publicar el <i>Tesoro spiritual de pobres</i> . <sup>113</sup>
	Sin fecha exacta	Se publica el <i>Thesoro spiritual de pobres</i> . <sup>114</sup>
	15 de mayo	El rey, previa consulta al Consejo de Indias, emite un mandato ordenando al arzobispo que examine el <i>Dialogo</i> , lo haga traducir y envíe la traducción junto con su parecer al Consejo de Indias para que éste decida finalmente. <sup>115</sup>
	1° de julio	El obispo electo de Michoacán, Medina Rincón, escribe una carta a Gilberti desde Pátzcuaro. Apoya la idea de que el <i>Dialogo</i> debería circular. Gilberti, a la sazón guardián de Zinapécuaro, en ese momento está en México, quizás al pendiente de la edición del <i>Thesoro spiritual</i> . El obispo menciona que el canónigo Velasco está leyendo el <i>Santoral</i> de Gilberti, pero que por extenso no ha terminado. <sup>116</sup>

107. Notas al margen; Cédula real, 15 de marzo 1563, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 20, Gilberti, *Arte*, p. LXXI.

108. Medina, 1989, I, p. 201. Gran parte de las materias introductorias del *Tesoro spiritual de pobres* falta en el ejemplar de la Biblioteca John Carter Brown.

109. Mina Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 121.

110. Medina, 1989, I, p. 201.

111. *Loc. cit.*

112. *Ibidem.*

113. *Idem.*

114. *Ibid.* Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

115. García Icazbalceta, *Bibliografía*, 1886: 92-93, Gilberti, *Arte*, pp. LXXXIII-LXXXIV.

116. Carta de fray Juan de Medina a fray Maturino Gilberti, Pátzcuaro, 1 de julio [1575] AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6, Gilberti, *Arte*, p. LXXXIV. Había dos agustinos en Michoacán en ese tiempo con el nombre de Juan de Medina. El nuevo obispo electo era Juan de Medina Rincón. Fray Juan de Medina Plaza era prior del convento de Tacámbaro, y en mayo de este mismo año de 1575 había publicado el segundo volumen de su *Doctrinalis fidei in Michoacanensium linguam editus*, que dedicó al obispo electo. Igual que la obra de Gilberti del mismo año, fue publicado por el impresor Antonio de Mendoza, Medina, *Imprenta en México* 1, p. 202. La carta a la que aludimos aquí, firmada simplemente "Fray Juan de Medina" podría ser de cualquiera de ellos, pero hay varias razones para atribuirle al obispo electo. Fue escrita en Pátzcuaro, donde radicaba entonces el obispo, y se escribió aparentemente en la casa episcopal, pues el autor hablaba de los ejemplares confiscados del *Diálogo*, "que están aquí guardados". Además escribió como una persona con gran autoridad: "lo que querría es que vuestra reverencia [...] negociase con los señores inquisidores". Es más, parece que Gilberti presentó la carta como prueba para una petición que entregó a la Inquisición el 11 de agosto de 1575; en la misma petición recalcó el hecho de que el obispo electo de Michoacán quería que se liberaran los ejemplares del *Diálogo* para su uso.

- 11 de agosto Gilberti comparece ante el inquisidor Bonilla y presenta una solicitud, diciendo que con el permiso del anterior obispo de Michoacán, el arzobispo de México y de la Real Audiencia se había mandado publicar el *Dialogo*. Destacó que el nuevo obispo de Michoacán quería que el libro circulara.<sup>117</sup>
- 1576 3 de marzo El dictamen teológico de los extractos del *Dialogo* fue hecho por el dominico Bartolomé de Ledesma, el agustino Martín de Perea y el provincial jesuita Pedro Sánchez.<sup>118</sup>
- 22 de marzo Los inquisidores Ávalos y Bonilla escriben al Consejo de la Inquisición en España. Resumen la historia del caso del *Dialogo* y advierten que los ejemplares que se encontraban en las oficinas del Arzobispado habían sido trasladados a las de la Inquisición. Señalan que gran parte del problema se debía a “algunas envidias de los clérigos del Obispado de Michoacán contra este fraile con ocasión de que era extranjero”. Anexan al escrito una copia del interrogatorio hecho por Portillo y el dictamen de los teólogos. Mas pidieron que se les dispensara de hacer la traducción que por cédula de 1573 el rey había pedido, porque resultaba caro y difícil conseguir traductores tarascos.<sup>119</sup>
- 1577 15 de marzo El Consejo de la Inquisición en España contesta a los inquisidores de México que sigan reteniendo los ejemplares del *Dialogo* hasta que pueda definirse algo más sobre la situación.<sup>120</sup>
- (este año) Gaspar de Quiroga, inquisidor general, sobrino de Vasco de Quiroga, se convierte en arzobispo de Toledo en 1577.<sup>121</sup>  
(Gaspar de Quiroga, inquisidor general, sobrino de Vasco de Quiroga, es nombrado cardenal.)<sup>122</sup>
- 1585 3 de octubre Gilberti muere en Tzintzuntzan.<sup>123</sup>
- 1588 30 de junio Los inquisidores de México consultan al Consejo de la Inquisición para preguntar qué deben hacer con el *Dialogo* de Gilberti, en vista de que no figura en el *Catálogo general* de libros prohibidos. Sugieren que si se autoriza su circulación, la obra sería muy útil para la enseñanza de los indios.<sup>124</sup>

Dejo a Gilberti para bosquejar a continuación la personalidad de cada uno de sus oponentes unidos por una causa común. Tres ministros de la Iglesia diocesana de Michoacán: el obispo Vasco de Quiroga y sus clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda,

117. Petición de Maturino Gilberti ante la Inquisición de México, 11 de agosto 1575, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6. Gilberti, *Arte*, p. LXXXV.

118. Calificación de las proposiciones del *Diálogo* de Maturino Gilberti, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8. Gilberti, *Arte*, pp. LXXXVI-XC.

119. Medina, 1989, I, pp. 121-122, Gilberti, *Arte*, pp. XC-XCII.

120. Medina, 1989, I, p. 123. Gilberti, *Arte*, p. XCII.

121. Maurice Boyd, *Cardinal Quiroga. Inquisitor General of Spain*, Dubuque, Iowa, 1954.

122. *Ibidem*.

123. La versión publicada del *Menologio* de Vetancurt señala como fecha de la muerte de Gilberti el 3 de octubre de 1535, pero es obvio que no era su intención escribir así la fecha, visto que en el mismo párrafo había escrito que el religioso se encontraba en México en 1585. Medina, 1989, I, p. 201; Ramón Zulaica Garate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, 1939, p. 142.

124. Medina, 1989, I, p. 23.

se distinguieron notablemente por su impugnación al *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. No se sabe cuánto afectó al fraile la actitud hostil de sus contrincantes en su actividad evangelizadora, pero a pesar de la adversidad se superó y continuó escribiendo probablemente hasta su muerte.

### *Vasco de Quiroga*

La empresa evangelizadora llevada a cabo en el Obispado de Michoacán no estuvo exenta de zozobras. Los religiosos de las órdenes de san Francisco y de san Agustín se enfrentaron directamente con el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, de quien daré unos breves datos biográficos, porque él fue nada menos que el principal contendiente de Gilberti. Su recia personalidad amerita un amplio espacio tomando en cuenta, sobre todo, la abundante bibliografía que existe sobre su persona y su obra, pero no es el caso profundizar sobre el obispo Quiroga, sino señalar aquello que ayude a entender las relaciones entre ambos cleros y la orientación pastoral que tanto él, como el fraile buscaban en la misión apostólica de evangelización.

Quiroga nació en una pequeña villa de Castilla la Vieja que lleva el nombre de Madrigal de las Altas Torres. Se desconoce la fecha de su nacimiento, pero según la tradición generalmente aceptada, tenía 95 años cuando murió en el año de 1565,<sup>125</sup> a partir de este dato, se toma el año de 1470 como el de su nacimiento,<sup>126</sup> pero hay razones para fijarlo en 1477 o posiblemente un año después.<sup>127</sup>

La familia de Quiroga no era nativa de la Vieja Castilla, sino de origen gallego, y el obispo Vasco de Quiroga heredó el apellido por línea materna.<sup>128</sup> Francisco Miranda dice: “Vasco Vázquez de Quiroga y Doña María Alonso de la Cárcel fueron los padres del futuro obispo de Michoacán. Vasco Vázquez era originario de Galicia y miembro de una antigua y noble familia que fundaba su título en el Valle de Quiroga, en la provincia de Lugo, nacido del matrimonio de Pedro Vázquez de la Somoza y de doña Constanza García de Quiroga”.<sup>129</sup>

Muy poco se conoce de la educación de Vasco de Quiroga, pero no cabe duda de que era asiduo lector, pues su erudición se refleja en sus escritos. Se dice que estudió jurisprudencia

125. Franco Arnaldo Y Sassi, “Demarcación 1982, Diego Rivero (ed.), Coral Gables, Florida, p. 92, “Murió lleno de días y de meritos siendo de edad de nouenta y cinco anos, miercoles en la tarde a 14 de março de 1565”.

126. J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga* 1990, pp. 9-10.

127. *Loc cit.*: 10, Dice J. Benedict Warren que hay razones para fijar su nacimiento en fecha posterior. “Un breve apostólico, *Exponi nobis* de Paulo III, fechado el 12 de mayo de 1549, indica que después de recibir Quiroga su nombramiento de obispo pidió dispensa de la obligación episcopal de visitar Roma cada tres años a causa de andar ya en su sexagésimo año. Ahora bien, las bulas del nombramiento de Quiroga difícilmente pudieron llegar a México antes del verano de 1537, ya que el costo para despacharlas no fue pagado sino hasta el 2 de marzo de ese año. Si, pues, en 1537 Quiroga estaba en su sexagésimo año (*i.e.* tenía 59 años de edad), tendríamos que calcular el año de su nacimiento al menos en 1477 o posiblemente en 1478. La investigación en los archivos parroquiales de Madrigal de las Altas Torres no arrojó ninguna luz sobre este enigma. Las listas de bautismos comienzan allí en 1535”.

128. J. Benedict Warren, 1990: 10-12.

129. Francisco Miranda Godínez, 1972: 9-10; J. Benedict Warren, 1990: 13, presenta una tabla genealógica de la familia Quiroga.



en Valladolid<sup>130</sup> y se sabe que obtuvo una licenciatura en Derecho canónico, pero su actividad durante los primeros tiempos de su carrera, aún se desconoce. En 1525 estaba en África del Norte en la ciudad de Orán, actuando como juez de residencia del corregidor de esa ciudad, licenciado Alonso Páez de Rivera. Después de su estancia en Orán probablemente pasó algún tiempo en la real corte. En 1526, la corte estaba en Granada, de ahí se trasladó a Valladolid, luego a Burgos y después a Madrid.<sup>131</sup> Según Cristóbal Cabrera, sirvió durante muchos años en calidad de juez, tanto en España como en África.<sup>132</sup>

Los antecedentes de su designación como oidor de Nueva España aparecen con claridad a partir de la cédula de 2 de enero de 1530, en ella la emperatriz Isabel comunica a Quiroga que lo había escogido como uno de los oidores de la Audiencia de México. Meses después, el 5 de abril de 1530 se hicieron las cédulas de nombramiento. Con Quiroga partirían a Nueva España otros tres oidores: Alonso Maldonado, Francisco de Ceinos y Juan de Salmerón, como miembros de la Audiencia.<sup>133</sup> El 25 de agosto de 1530, los miembros de la Segunda Audiencia zarparon de Sevilla por la ruta de Santo Domingo. Ceinos y Salmerón llegaron a Veracruz por el 16 de diciembre de 1530, Quiroga y Maldonado llegaron finalmente a la ciudad de México el 9 de enero de 1531. En 1532 fundó el primer pueblo-hospital de Santa Fe de México. En el verano de 1533<sup>134</sup> Quiroga fue enviado a Michoacán a causa de conflictos que había allí.<sup>135</sup> Estando en Michoacán debió fundar formalmente el segundo pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, el 14 de septiembre de 1533.<sup>136</sup>

Fue nombrado obispo de Michoacán el 8 de agosto de 1536, según las bulas papales que decretaban la erección de la Diócesis de Michoacán y el nombramiento de Vasco de Quiroga como su primer obispo. Las bulas llegaron a España por el 2 de marzo de 1537, debieron despacharse poco después a México. Durante el verano de 1538 Quiroga tomó posesión de su diócesis e hizo los arreglos para establecer en Michoacán (Tzintzuntzan) su sede episcopal.<sup>137</sup> El 6 de agosto de 1538 tomó posesión y en el siguiente mes ya se titula “electo y confirmado”.<sup>138</sup>

En 1548 pasó a España para arreglar varios asuntos en la corte y después de una prolongada estadía regresó a México con el nuevo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar. La flota arribó a San Juan de Ulúa a finales de mayo de 1554.<sup>139</sup>

130. Francisco Miranda Godínez, 1972, cree que haya estudiado en Salamanca, p. 18.

131. *Idem*: 22.

132. Citado por Felipe Tena Ramírez en *Vasco de Quiroga*, 1977, p. 31. Tomado de *De Solicitanda Infidelium Conversione*: “Él mismo me confirió lo siguiente: que sirvió durante muchos años, en estado de soltero y en calidad de juez, a varios grupos de gentes, cristianos, judíos o sarracenos, tanto de España como de África, todos los cuales eran súbditos del Emperador y Rey Carlos V”.

133. J. Benedict Warren, 1990: 22-29.

134. *Loc. cit.*: 34.

135. *Ibidem*, 1990: 79.

136. Warren, 1990: 114.

137. *Loc. cit.*: 121.

138. Francisco Miranda Godínez, 1972: 128-129.

139. *Loc. cit.*: 151-160.

En 1559 inició lo que sería un largo proceso contra Maturino Gilberti, a raíz de la publicación del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. No alcanzó a conocer el resultado del conflicto judicial porque murió en 1565 en Pátzcuaro, según se desprende de un documento proveniente de un pleito entre los franciscanos y los clérigos seculares de ese lugar<sup>140</sup> y por lo que dice también el cronista La Rea. Por consiguiente, no murió en Uruapan, como afirma Moreno, su biógrafo.<sup>141</sup> Por esas fechas aún el pleito Gilberti-Quiroga seguía vivo, sin solución.

Con el obispo Quiroga participaron en la contienda como actores secundarios dos de sus clérigos muy activos y, aunque no se cuenta con datos abundantes sobre ellos, proporciono a continuación los que tengo.

### *Dos clérigos de Vasco de Quiroga*

En el conflicto Gilberti-Quiroga sobresale la participación de dos clérigos que actúan como auxiliares del obispo Quiroga, en particular Diego Pérez Gordillo Negrón. Sin duda, él gozaba de la plena confianza del obispo, como se puede deducir de varios hechos, entre los que cabe destacar el poder que le otorgó para que representara al Obispado de Michoacán ante el rey y ante el Consejo de Indias en España.<sup>142</sup> Francisco de la Cerda fue el otro clérigo a quien se ve actuar por encargo del obispo como lector y crítico del *Dialogo*, por ser experto de la lengua de Michoacán. Ambos sobresalen también, por las mismas fechas, como protagonistas en el conflicto que Quiroga enfrentaba contra los agustinos del monasterio de Tlazazalca. El papel desempeñado por los clérigos no sólo en el caso Gilberti, justifica de sobra el esfuerzo de esbozar, aunque escasamente, su personalidad y actividad.

### Diego Pérez Gordillo Negrón

De Diego Pérez Gordillo Negrón, el propio Gilberti hace mención al incluirlo entre las personas que dieron su aprobación para la publicación del *Arte de la lengua de Michuacan* compuesto por el fraile.

Digo yo Diego Perez Gordillo, cura en esta sancta yglesia cathedral de Michuacan, que vi esta arte compuesta por el reuerendo padre fray Maturino Gilberti, y tambien vi las oraciones aplicadas para cada dia de la semana, y todo esta muy catholico y con solida doctrina: sera cosa vtilissima que se imprima: porque vendran estos naturales en conocimiento de las cosas de que se han de acusar, y de las que han de cumplir para se saluar. Y porque en mi consciencia assi lo entiendo lo firme.

Diego Perez Gordillo<sup>143</sup>

140. J. Benedict Warren "El lugar", 1997, p. 83.

141. Francisco Miranda Godínez, 1972: 191.

142. J. Benedict Warren, "Introducción" en MG, *Arte*, p. XXV.

143. MG, *Arte*, p. 9.

El documento no tiene fecha pero debió de ser del año de 1558, ya que las otras autorizaciones otorgadas con el mismo fin por fray Alonso de Montúfar, don Luis de Velasco, Francisco de Toral y Jacobo Daciano, son de ese año. Por esas fechas, Pérez Gordillo Negrón era cura de “la santa iglesia catedral de Michuacan” o cura de Pátzcuaro, como lo señala Francisco de Toral.

Pérez Gordillo había nacido en España, pero se había desenvuelto como clérigo en Michoacán y, según J. Benedict Warren, “había sido y sería uno de los principales enemigos de los religiosos”,<sup>144</sup> pues su protagonismo en actos violentos contra ellos fue evidente en Tlazazalca y Pátzcuaro.

En 1553-1554 estuvo en Xilotlán (Tancítaro, Tepalcatepec) y durante 1560-1561 se le ubica en Tlazazalca.<sup>145</sup> En el ascenso de las dignidades eclesiásticas, adquiere el nombramiento de chantre<sup>146</sup> (encargado de dirigir el canto en los oficios religiosos como miembro del cabildo catedralicio) y es reconocido como tal por el mismo Vasco de Quiroga en su testamento, otorgado el 24 de enero de 1565, quien participa también como testigo en dicho testamento. El obispo dice de él: “Diego Pérez Negrón chantre de nuestra yglesia catedral”.<sup>147</sup> Por noviembre de 1574, siendo chantre, fue designado por el Cabildo junto con el licenciado Badillo para que dieran posesión de la iglesia y del colegio a los padres de la Compañía de Jesús. Él en calidad de prebendado dio 100 pesos de censo junto con otros colegas prebendados para el sostenimiento del colegio.<sup>148</sup>

A la muerte de Quiroga era miembro del Cabildo y, según Francisco Miranda, “uno de los que habían tomado parte más activa en la defensa de los clérigos de su diócesis frente a los religiosos”.<sup>149</sup> Confirma lo anterior la pugna tomada tan a pecho contra los agustinos y franciscanos que lo llevó a romper con sus propias manos las pilas bautismales, de los agustinos en

144. J. Benedict Warren, “Introducción” en MG, *Arte*, p. XX dice: “En 1560 contaba con treinta y ocho años, más o menos. Era en cierta forma, aunque nacido en España, producto de la nueva iglesia de México. En 1562 su abogado asentó que el obispo de México, Juan de Zumárraga, le había dado la tonsura y las órdenes menores y que Quiroga mismo le había ordenado subdiácono, diácono y presbítero. También el abogado afirmó que Pérez Gordillo era el mejor de los intérpretes del tarasco al español. En 1563 Pérez Gordillo aseguraba que él había predicado el evangelio ‘en dos bárbaras lenguas a los indios en sus propias lenguas’ durante más de veinte años, lo que indicaría que debió ordenarse al tiempo que Gilberti llegaba a Michoacán”. Véase también el Documento I del Apéndice de este trabajo, que contiene la queja de fray Agustín de Coruña ante el virrey por los actos violentos protagonizados por Diego Pérez Gordillo en Tlazazalca.

145. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. I, p. 40; vol. II, el 8 de agosto de 1560 se le ubica en Tlazazalca como vicario del lugar, pp. 776-777.

146. J. Benedict Warren, 1977, p. XXV “Ya el 15 de septiembre de 1561 dos documentos que se presentaron a la audiencia se refieren a él como ‘chantre’, uno de los dignatarios de la catedral”.

147. *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, Edición facsimilar con otros documentos, introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Morelia, México, Fimax, 1997, p. 49. “Ytem declaro que se ymbiaron seyçientos pesos de tipuzque a don diego perez negron Chantre de nuestra yglesia catedral a los reynos de castilla los quales fueron despachados y los resçibio martin de aranguren Vecino de la çiudad de Mexico, para se los ynbiar En la flota questa surta al presente en el puerto de san juon de lua para se Yr a los reynos de castilla declaro que se deue el salario que ha corrido y corre su prebenda desde que de aca partio, porque asi quedo con el que yr por vno de los procuradores que fueron por esta nueba [*tachado* – hespaña] iglesia de mechuacan ganaria su prebenda Y mas seisçientos pesos que se le dan de ayuda de costa del charitatiuo subsidio”; Francisco Miranda Godínez, *op. cit.*: 190.

148. Francisco Ramírez, *El Antiguo*, 1987, pp. 75-76.

149. Francisco Miranda Godínez, 1972: 194.

Tlazazalca y de los franciscanos en Pátzcuaro.<sup>150</sup> Su activismo parecía no tener límites, pues arremetió fuertemente contra los agustinos de Tlazazalca y contra su prior Sebastián de Trasierra a quien no sólo aprisionó, sino que lo engrilló y así sometido lo trasladó a Pátzcuaro.<sup>151</sup> Ciertamente contaba con un respaldo vigoroso pues había recibido un mandamiento de Vasco de Quiroga (16 de junio de 1561) para que notificara a los agustinos la prohibición que les hacía:

Que no digan más misas en la iglesia que tienen en Tlazazalca ni entierren ni hagan otros oficios divinos y que, lo contrario haciendo, luego se les quitará e quitéis el altar, cruces, cálices, ara, campanas, hasta que así compelidos y frenados, cese su pertinacia [...] y si necesario fuere, creciendo su rebelión y contumacia, enviándolos presos a su perlado, como personas que están en infragante delito, fuerza y violencia y [...] todo con protestación [...] que sea a su culpa y no a la nuestra. Vascus Espiscopus Machoacanensis.<sup>152</sup>

Diego Pérez Gordillo Negrón ejecutó la advertencia del obispo y el provincial de los agustinos fray Agustín de Coruña no se cruzó de brazos; se inconformó ante el virrey pidiéndole su intervención contra el clérigo por los desmanes realizados en Tlazazalca. Le expuso en detalle los hechos y le argumentó que tales actos se traducían en menosprecio a la jurisdicción virreynal al no respetar la posesión del monasterio que tenían los frailes y por haber hecho destrozos ahí con gran escándalo de los indios. La petición iniciaba y concluía de la siguiente manera:

Muy poderoso señor. *Los religiosos dan noticia al virrey de lo que pasó cerca de la prisión del prior y quitar y derrocar la iglesia y campanas y piden ser amparados* [3 de julio, 1561.]

A vuestra alteza pido y suplico mande se haga información dello, como de [f.482r] lo demás, porque se sepa y averigüe la verdad y en todo se provea lo que justo fuere, y hago presentación desta carta mesiva que el dicho fray Sebastián Trasierra, prior del dicho monesterio me escribió. Fray Agustín de Coruña, provincial.<sup>153</sup>

Por los daños causados en Tlazazalca, la Real Audiencia condenó a los clérigos de Quiroga a la reparación y el chantre Diego Pérez Gordillo Negrón fue remitido en destierro a España, resolución que impugnó Quiroga.<sup>154</sup>

150. J. Benedict Warren, "Introducción" en MG, *Arte*, p. XXI. No hay un dato escrito y exacto de la fecha del destroz de la pila bautismal de los franciscanos. Probablemente en 1561 o después, p. XLIV nota 40; Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.* 152-157.

151. J. Benedict Warren, "Introducción" en MG, *Arte*, p. XXIV. "El 17 de junio [de 1561] estuvo otra vez en Tlazazalca donde con la ayuda de varios clérigos confiscó los ornamentos litúrgicos de los agustinos, destrozó el altar, cambió los cadáveres del cementerio agustino al seglar y derrumbó el pequeño convento. Dos días después, el 19, arremetió contra el prior agustino Sebastián de Trasierra, a quien aprisionó. Una noche, tras de poner grillos al religioso, lo puso en una hamaca y unos indios lo llevaron rumbo a Pátzcuaro por la noche. Al amanecer el clérigo que los acompañaba ordenó a los indios que quitaran los grillos a Trasierra y le llevó a caballo a Pátzcuaro. Todo esto se había hecho en base a la orden escrita y más bien expresa del obispo, aunque la severidad de Pérez Gordillo [contra] el religioso tal vez excedió aun los límites del mandato".

152. Alberto Carrillo Cázares, 2003 vol. I, pp. 153-154.

153. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. II, pp. 563-565. El texto completo aparece en el Apéndice, Documento I, de este trabajo.

154. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. I, pp. 82 y ss.

Parecería que a Diego Pérez Gordillo Negrón le gustaba andar en líos, también le fue encomendada la tarea de trasladar secretamente los restos de don Vasco, de Pátzcuaro a Valladolid, cuyo intento, para bien o para mal, quedó frustrado. Todo comenzó porque los indios no querían que se trasladara una campana y para evitar que se opusieran al traslado de los restos del obispo, se planeó llevarlos en secreto y de noche, pero los indios lo descubrieron en el intento y lo apedrearon.<sup>155</sup>

En el terreno del conocimiento de la lengua de Michoacán Diego Pérez Gordillo Negrón es considerado por el propio obispo Quiroga como “gran lengua”.<sup>156</sup>

Francisco de la Cerda

Francisco de la Cerda, en cambio, es menos conocido que Pérez Gordillo Negrón; sin embargo, de él se tienen datos muy concretos. Francisco Miranda dice que era

Originario de Medellín, había sido ordenado de “corona” y grados por Don Vasco el 25 de marzo de 1547 y al día siguiente de subdiácono. Dos años después, el 22 de diciembre de 1549, es ordenado de diácono, esta vez por el obispo de Tlaxcala, fray Martín de Hojacastró, en ausencia de Quiroga. Cerda ingresa en el colegio [de san Nicolás] y llega a encargársele la lección de gramática.<sup>157</sup>

En 1560 tenía 34 años poco más o menos, según su propio dicho.<sup>158</sup> Fue dos veces provisor del Obispado de Michoacán y preceptor en las escuelas de Pátzcuaro donde impartía la enseñanza de la lengua tarasca.<sup>159</sup> En 1548, el arcediano don Lorenzo Álvarez informa a don Vasco de

155. Francisco Ramírez, 1987: 88. “Poco después de pasados los prebendados a Valladolid, trataron de trasladar allí el cuerpo del santo don Vasco, y esto con tanto secreto que no lo pudiese entender nadie, por entender había de ser peor que lo de la campana, y que antes se dejarían hacer pedazos los naturales que consentir tal. Y para que fuese con más secreto, dieron cargo de esto al chantre don Diego Pérez Negrón, el cual vino a esta ciudad y posó en nuestra casa. Y con haber siempre estado los nuestros con él sin dejarle nunca, en tres días que en casa estuvo, ninguno imaginó que a tal cosa viniese, ni aún les pasaba por pensamiento tal. Y un día, habiéndose despedido de todos, disimulando tornarse a Valladolid, dicen de noche se tornó a una casa de un deudo suyo en esta ciudad, y no podemos imaginar por dónde los naturales vinieron a entender su intento, y luego vinieron aquí al padre rector, a avisarle lo que pasaba. El les afirmó no era posible tal cosa, y que, si fuera tal, no podía dejar de haberlo entendido. Ellos porfieron que era muy cierto, y, no contentos con eso, trajeron un escribano que requiriese al padre rector pusiese guardas, y que en ninguna manera consintiese sacar el cuerpo de nuestra iglesita, con protección de todos los daños. El padre respondió no lo daría sin orden de su provincial, y que ellos guardasen, si querían. En lo cual no fueron nada descuidados, que debieron de dormir por algunas noches más de mil hombres alrededor de nuestra casa; y viose bien aquella noche no se habían engañado en nada, que teniendo espías escondidas en la casa donde decían se había escondido el chantre, a la medianoche le vieron salir con tres negros vestidos con hábitos largos, que, pensando nadie los había sentido, venían a hacer su hecho. Y a lanchazos los espantaron de tal manera, que no acababan después de espantarse y dar gracias a nuestro Señor que los libró del tal peligro. Y no poco admirado contaba después el chantre lo que le había acontecido, acogándose a su casa aquella noche, sin ser sentido, aconsejando no intentasen ponerse otra vez en tal demanda, como nunca se hizo”.

156. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. I, p. 351.

157. Francisco Miranda Gódínez, 1972: 152.

158. Alberto Carrillo, 2003, vol. I, p. 393.

159. Francisco Miranda Gódínez, 1972, cita a Álvaro de Avila que fue discípulo de De la Cerda, p. 152.

Quiroga que Cerda lee en sustitución de Matheo y que lo hace muy bien, al año siguiente ratifica en otro comunicado que “lee Cerda en el colegio muy bien”.<sup>160</sup>

Fue cura de Jacona durante los años 1552-1553.<sup>161</sup> El 10 de agosto de 1558, el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, reconoce a Francisco de la Cerda como cura de Sirosto y uno de los expertos en la lengua tarasca, en la carta de aprobación que emite para la edición del *Arte de la lengua de Michuacan* de Gilberti.<sup>162</sup> En 1559 actúa como cura y beneficiario de Tlazazalca y sus sujetos.<sup>163</sup> Al año siguiente, como cura de Ixtlán,<sup>164</sup> refuerza en Tlazazalca la resistencia de los clérigos contra los agustinos.

De Francisco de la Cerda se sabe que conocía la lengua de Michoacán porque le fue encomendado el examen del *Dialogo* y en la carta firmada por él y Diego Pérez Gordillo Negrón, de fecha 17 de enero de 1560 dirigida al obispo Vasco de Quiroga, le comunican que suspenden el examen del *Dialogo* de Gilberti por ser muy extenso y por haber llegado el tiempo de comenzar las confesiones por Septuagésima.<sup>165</sup> El conocimiento de la lengua nativa se confirma también por la carta fechada el 2 de noviembre de 1571 que el obispo de Michoacán, Antonio Morales de Molina, dirige al inquisidor doctor Moya de Contreras, con motivo del conflicto por el *Dialogo*, haciéndole saber que en esa ciudad de Michoacán “está Francisco de la Cerda, un clérigo muy honrado y gran lengua tarasca, que podrá declararlo. Y si en ello hubiere cosa contra la fe, lo remitimos a V.M.”.<sup>166</sup>

Los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda serán la contraparte mediata de Gilberti, en su papel de auxiliares del obispo Quiroga y censores del *Dialogo*, quienes se encargarán de descalificar la obra y a su autor, en particular en lo que atañe al aspecto doctrinal.

He proporcionado los datos, aunque no de manera exhaustiva, sobre la personalidad de los principales actores del conflicto. Cada cual, desde su respectivo campo de acción se desenvolverá en el escenario del foro, flanqueado por los lindes de la *litis* del juicio. Es importante destacar desde ahora que el fraile fue denunciado por no contar con la autorización del obispo Quiroga para la publicación del *Dialogo* y porque se le imputaba también que en la obra había proposiciones que sus oponentes consideraban “malsonantes”, sobre las que ahondaré llegado el momento.

160. *Idem*: 151.

161. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. I, pp. 39 y 390.

162. MG, *Arte*, p. 5.

163. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. II, p. 631.

164. *Idem*, vol. I, p. 138.

165. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LV. III. Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6.

166. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXXI. XIV. Carta del Obispo Morales de Molina al inquisidor doctor Moya de Contreras, Michoacán, 2 de noviembre de 1571, AGN, Inquisición, vol. 73, núm. 35.

*Limitaciones a los indios*

El impulso de la pastoral para evangelizar al indio en Nueva España había iniciado con una visión indigenista que podría calificarse de entusiasta, no sólo por el hecho de que se le adoctrinaba en su lengua y se le administraban los sacramentos –aunque no todos–, sino porque se tenía también el propósito de formar un clero indígena para lo que serviría el Colegio de Tlatelolco. En la Junta eclesiástica de 1539 se había tomado la decisión de dar órdenes menores a los indios “pues estos son cristianos y se les deben los sacramentos fiar, pues se les fia el bautismo, que no es menor que el sacerdocio”.<sup>167</sup> Sin embargo, pronto cambiaría el rumbo, pues en el primer Concilio mexicano (1555) se cerró la posibilidad de tener un clero nativo.

Después de los concilios episcopales celebrados, el primero en Lima entre 1551 y 1552 y el de México en 1555, quedó decretada la limitación a los indios para el acceso a la administración del sacramento del orden sacerdotal. Quedó prohibido ordenar sacerdotes a indios, mestizos y mulatos, marcándose así una desconfianza hacia ellos y aun más, a la propia labor de evangelización que hacían los clérigos y frailes. Ya los dominicos en 1538 se habían anticipado al impedir a los indios el ingreso a su orden y años después, en 1570, los franciscanos harían lo mismo.<sup>168</sup>

Otros rumbos darían perfil a la pastoral, indigenista sí, pero contrastante en comparación con el que había tenido en la primera mitad del siglo XVI. No se puede afirmar, desde luego, que Maturino Gilberti sufriera las consecuencias de los decretos conciliares cuando se vio envuelto en el conflicto con el obispo Vasco de Quiroga, pero sí que, para bien o para mal, el ambiente entre los propios evangelizadores estaba enrarecido, lo que acarrearía trastornos cuando no perjuicios a los indios, pues el *Dialogo* no pudo circular.

EL *DIALOGO* CUESTIONADO

El 15 de junio de 1559 marca el inicio de la existencia material del *Dialogo*. En el mismo año, se puede decir que terminó su existencia por una decisión de la autoridad eclesiástica. No sólo se prohibió su circulación sino que se ordenó la incautación de los ejemplares que se habían distribuido, cuyo destino final seguramente fue el depósito en algún lugar a donde llegaban los libros proscritos de aquel entonces. Los esfuerzos del autor sostenidos por largo tiempo con el auxilio de sus hermanos de religión, no lograron rescatar la obra para su distribución. Corría el año de 1588 cuando ya habían transcurrido 29 años y se desconocía la suerte que tendría la obra en cuestión.

Sin embargo, desde aquel año de 1559 hasta la fecha (2014), el *Dialogo* ha sobrevivido gracias a una doble existencia. Por un lado, los ejemplares que se conservan en las bibliotecas

167. Crisóforo Gutiérrez Vega, *Las Primeras Juntas*, 1991, p. 111.

168. J. N. Rasmussen, 1992: 96.

del país y del extranjero han hecho posible el acercamiento de los investigadores a ellos. Dos ejemplares se resguardan, respectivamente, en las bibliotecas: The John Carter Brown Library, Brown University, Rhode Island 02912 y en Ledox Library, New York, Estados Unidos de Norteamérica. También en B. Hungtington, San Marino, California (Colección José Ma. Agreda) Hispanic Society, New York. Public Library, New York, Estados Unidos.<sup>169</sup>

En el país se conservan también otros ejemplares en la Biblioteca Nacional de México, ciudad de México, y en la Biblioteca del Tecnológico de Monterrey, ubicada en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, México.<sup>170</sup> Se tiene noticia de que las obras que fueron impresas en la imprenta de Juan Pablos, entre ellas el *Dialogo*, forman parte del acervo custodiado por la Biblioteca Nacional de México.<sup>171</sup> La segunda forma de supervivencia en realidad es simbólica, pues su existencia, como noticia, se conserva gracias a que los acuciosos bibliófilos lo han inventariado en los catálogos de libros coloniales.

### *La reacción de Quiroga*

El *Dialogo* tuvo, pues, la mala fortuna de toparse con un poderoso opositor que no permitió su circulación y, por ende, su divulgación; nada menos que el primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga. Como jurista experto y, a la vez, como autoridad, supo mover muy bien los hilos para intranquilizar al autor del *Dialogo* por el resto de sus días.

Vasco de Quiroga arrojó como punta de lanza una razón de naturaleza jurídica para iniciar la oposición al fraile. Al parecer era el motivo principal, pero en el decurso del conflicto surgieron otras causas que resultaron de mayor peso que la jurídica. El argumento jurídico se hacía consistir en la falta de autorización para la publicación de la obra, ya que el obispo, como superior o autoridad, no la había otorgado. Las otras razones, más que disciplinares, eran de carácter teológico y lingüístico, se enfocaban supuestamente a quitar el peligro de corromper la verdad religiosa porque se imputaba a Gilberti una presunta mala traducción de la lengua romance a la lengua de Mechuacan, (tarasca o p'urhépecha) de los conceptos doctrinales. Esta razón daba pie a otro argumento al parecer de tinte lingüístico, pero que finalmente era de carácter doctrinal expresado con el calificativo “malsonante”: que producía molestias al oído de sus oponentes.

169. Luis Resines, 1992: 130.

170. Las características del ejemplar de la Biblioteca Nacional de México son las siguientes: Colección Impresos Mexicanos R 1559 FM4 GIL. Encuadernación piel, papel hecho a mano. En febrero de 2002 examiné el libro y había en él una hoja –como dictamen– que decía: “afección cofias, cañuelas, encuadernación, plano abrasionados. Plano con manchas, soporte puntas abrasión, soporte bordos abrasión. Guardas tipo marmoleadas. Mal cosido. Hojas sueltas: 8-9, 16-17, 24-25, 40-41, 64-65, 72-73, 88-89, 96-97, 312-313. rasgado páginas, inscripciones páginas”. En el libro hay anotaciones marginales manuscritas, algunas líneas subrayadas con tinta color café, cruces y palabras en español, por ejemplo: juez (Fol. 19v), llamas en fuego (f. 80r), sastres (f. 81r), herreros (f.81r), temblar de: tziritziringarini (f. 61r), etc. Paginación no original con arábigos en el extremo superior derecho. La última página es la 320 (fol. 25).

171. Stella Ma. González Cicero, “Juan Pablos”, 1999.



Los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, auxiliares del obispo y muy cercanos a él, habían analizado durante escasos nueve días, once fojas de las casi 300 que contenía el *Dialogo*, y sobre la base de lo examinado emitieron su juicio. Por cierto nada favorable, pues al decir que habían encontrado pasajes “malsonantes” y “escandalosos”, reforzaban con razones lingüísticas y teológicas, la de índole jurídica que esgrimía el obispo contra la obra.

Quizá la razón principal no manifestada expresamente por los adversarios de Gilberti era el ejercicio del poder y su control, que no estaban dispuestos a compartir, menos a ceder. Alguna opinión va en el sentido de que el móvil del problema era la envidia contra el fraile por ser francés.<sup>172</sup> Procesos por causa de envidia ya habían ocurrido en España, como los de fray Luis de León, el padre Mariana, el padre Sigüenza y otros.<sup>173</sup> ¿Habría más razones?

*¿Era el ataque al Dialogo una reacción contra los privilegios de los frailes?*

Sería riesgoso afirmar que el obispo al enfrentarse contra Gilberti daba un claro mensaje a los frailes de su diócesis en el sentido de que la autoridad eclesiástica, que representaba él, estaba por encima de ellos, por razón de jurisdicción. Sin embargo, la añeja controversia por el breve *Exponi nobis fecisti (Omnímoda)* vislumbra por qué se caldearon los ánimos, amén de que existía la tradición de la supremacía de los obispos sobre los frailes.<sup>174</sup> Las fricciones entre frailes y clérigos ya se venían dando y, una vez más, los ánimos reventaron como era de esperarse, pero esta vez el *Dialogo* sirvió de ocasión. Los conflictos entre el obispo y los frailes, no sólo estuvieron latentes, sino que afloraban de cuando en cuando, ya fuera por motivos de jurisdicción o por diferencias de otra naturaleza. No siempre fueron armoniosas las relaciones entre los evangelizadores de Michoacán como hubiera sido deseable, pues tanto franciscanos como agustinos se enfrentaron

172. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. XC, transcribe un documento de fecha 22 de marzo de 1576 tomado de Medina, *La imprenta en México*, vol. I, pp. 121-123, cuyo rubro dice: “Correspondencia entre Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el ‘Dialogo de la doctrina cristiana’ del Padre Gilberti.” Del documento se toma lo siguiente: “[...] y entre otros libros se tomó éste a bulto, [el Diálogo] sin entender la causa tan bien como ahora, que, demás de lo dicho, se entiende haber sido algunas envidias de los clérigos del obispado de Mechoacán contra este fraile, con ocasión de que era extranjero, boloñés”.

173. Jean-Pierre Dedieu, *La Inquisición*, 1990, p. 93, “El tribunal extendía también su control a las personas. Numerosos profesores e investigadores entre los más grandes y más audaces tuvieron dificultades con él: Fray Luis de León, Martín de Cantalapiedra, el Padre Mariana, Fray Miguel de Medina, el Padre Sigüenza, todos ellos conocieron sus calabozos. Habían sido denunciados por colegas celosos, sin verdadero motivo, ni siquiera a la luz exageradamente minuciosa del tribunal. Los jueces lo reconocieron casi siempre y proclamaron la inocencia de la mayor parte de ellos”.

174. Horacio Labastida, “Prólogo” en Juan de Palafox y Mendoza, 1986, p. XXXII, apoyándose en el *Diccionario Portátil de los Concilios*, traducción de Francisco Péres Pastor, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1771, t. I, p. 159, dice: “Desde el siglo V, en la IV sesión del concilio de Calcedonia, celebrado contra eustiquianos y nestorianos, se ‘recomienda el honor debido a los verdaderos Religiosos, y ordena que estén sometidos a su Obispo, sin dexar el retiro de sus Monasterios, a menos que éste no se lo mande para grandes urgencias’, trasluciéndose ya, en aquel tiempo, el litigio de reglars y seculares que tanto influye en la historia de la Iglesia”. En opinión de Roberto Jaramillo, esta aseveración es falsa, al confundir monjes con religiosos, ya que estos segundos aparecen con las órdenes mendicantes en el siglo XIII, por lo que traer a colación un argumento del siglo V [Calcedonia, año de 451] es una incoherencia. Cf. Roberto Jaramillo Escutia, “Las Órdenes Mendicantes” en *Huellas Agustinas. Compendio de Historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, Roberto Jaramillo (coord.), México, OALA, 2002, pp. 21-26.

con el obispo Quiroga. Las antipatías personales tampoco estuvieron ausentes; Gilberti era mal visto por ser de origen francés, incluso por el propio rey.

*El Catecismo de Jaen (España)*

Vasco de Quiroga ordena en su testamento otorgado el 24 de enero de 1565, a escasos meses de su muerte ocurrida el 14 de marzo de mismo año, que en los hospitales de Santa Fe (de México y de la Laguna en Michoacán) el rector o capellán lean y enseñen perpetuamente a los indios de los hospitales, así como a los demás indios que quisieran ir a oír y aprender el contenido del libro de la Doctrina Cristiana que hizo imprimir en Sevilla a costa suya. Asimismo, ordena a los rectores predicar en la lengua de los indios en las misas de los domingos y fiestas principales.<sup>175</sup>

Quiroga se refiere al catecismo que fue impreso por primera vez en 1531 y por segunda ocasión en Sevilla el 20 de octubre de 1553<sup>176</sup> por iniciativa suya, con el título “libro de la doctrina cristiana y moral exterior”. Su autor fue el venerable Gutierre González Doncel, fundador de la Cofradía de la Doctrina Cristiana de la Capilla de San Andrés, para instruir en la religión cristiana a los niños de la ciudad.<sup>177</sup> El colofón dice:

Imprimióse esta loable Doctrina Cristiana agora nuevamente, segunda vez, a costa del primer obispo del obispado de Mechucan que es en la Nueva España, que encarga y exhorta lo mesmo que el auctor de ella. A la qual interpuso su auctoridad para házer suya cosa tan buena (omnia namque nostra facimos: quibus auctoritatem impartimur –todo aquello que autorizamos lo hacemos nuestro– y por ser

175. *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, edición facsimilar, *op. cit.*, pp. 62-63. “Item, que, pues todos han de ser presbíteros los dichos rectores de los dichos hospitales y capellanes sus ayudadores, como es dicho, se les encomienda, ruega y encarga por caridad y proximidad cristiana que, si solo el rector allí estuviere en cada uno de los dichos hospitales, predique allí el santo Evangelio a los indios pobres de ellos *en la lengua de los dichos indios los domingos, pascuas y fiestas principales*, y diga misa cantada y oficiada con canto, como hasta aquí allí se ha hecho y suele hacer, a los menos en todos los dichos días de domingos, pascuas y principales fiestas, y ésta que sea por los pobres moradores de los dichos hospitales respectiva, y el día de Nuestra señora de la Asunción y San Salvador y de la Exaltación de la Cruz, San Miguel Arcángel y San Nicolás los tengan en especial devoción y se celebren con toda la más solemnidad que puedan con todas las demás dichas, con la colecta que se suele hacer por su Santidad y su Majestad y por el virrey que por tiempo fuera y por el dotador y bienhechores de los dichos hospitales, como mejor haya lugar, y por los que ayudaron en las dichas obras del dicho colegio y hospitales [...]” [Lo resaltado en cursivas es mío.]

176. Francisco Miranda Godínez, *La persona*, pp. 2-3 ([www.geocities.com/Athens/Marathon/5260/catequis.html](http://www.geocities.com/Athens/Marathon/5260/catequis.html)).

177. Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga*, 1990, p. 181, “un catecismo que se usaba en Jaén para la instrucción de la niñez, no sin hacerle las debidas anotaciones para que pudiese servir como manual de instrucción en sus hospitales y colegio. Desgraciadamente no conocemos el texto que Quiroga acomodó, aunque sí el original usado en Jaén por la Cofradía de la Doctrina Cristiana de la Capilla de San Andrés, fundada por el venerable Gutierre González Doncel en 1515 con el fin de dar instrucción en la religión cristiana a los niños de la ciudad. El Catecismo titulado “libro de la doctrina cristiana y moral exterior” fue escrito por el fundador de la cofradía y está compuesto de dos partes: en la primera se tratan las principales verdades que todo buen cristiano debe conocer y en la segunda se dan normas de moral y buenas costumbres que el niño deberá aprender para ir formándose cristianamente en su vida social.” El autor toma estos datos, según la nota 45, del *Libro de los estatutos de la Santa Capilla de San Andrés de la ciudad de Jaén*.

como es muy adaptada para los indios del Nuevo Mundo. Y no solamente espiritual e interior para las ánimas, sino también moral y exterior para los cuerpos y buena policía: Cosa a ellos y a todos muy necesaria y oportuna. Y también para que perpetuamente se lea y enseñe con gran diligencia en todo su obispado de Mechuacan y en los Hospitales de Sancta Fe, que fundó. Acabóse De imprimir en Sevilla, en casa de Juan Canalla, a veynte y un días del mes de octubre. año del mil y quinientos y cincuenta y tres.<sup>178</sup>

Con palabras más, palabras menos, el obispo insistiría en su testamento sobre lo dicho en el colofón del catecismo, recomendando la lectura perpetua.

Iten declaro y encargo y, si necesario es, mando, para efecto de lo susodicho, que en cada uno de los dichos hospitales se lea y enseñe perpetuamente con toda diligencia a los dichos indios pobres [...] la doctrina cristiana espiritual y moral exterior de todos los estados, que para este efecto hice imprimir a mi costa en Sevilla [...] por ser como es la dicha doctrina muy útil y apropiada para los indios grandes y pequeños de aquestas partes saber y deprender no solamente la policía cristiana espiritual pero también la temporal, moral y exterior humana, como dicho es [...] con cierta adición o adiciones que en la margen irán para su declaración, si algunas fueren [...]<sup>179</sup>

178. Francisco Miranda Godínez, *La persona* (página de internet citada), pp. 2-3.

179. *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, edición facsimilar, *op. cit.*, p. 60. “Iten declaro y encargo y, si necesario es, mando, para efecto de lo susodicho, que en cada uno de los dichos hospitales se lea y enseñe perpetuamente con toda diligencia a los dichos indios pobres, huérfanos, mellizos y miserables personas de ellos, grandes y pequeños, como lo han menester, por el rector de cada uno de los dichos hospitales o por el capellán a quien se cometiére o por el que para ello se añadiere, como abajo se dirá, y a todos los demás indios que allí la quisieren venir a oír y deprender, la doctrina cristiana espiritual y moral exterior de todos los estados, que para este efecto hice imprimir a mi costa en Sevilla, y con esta declaración y doctación les dejamos impresa, que siempre tengan sobradas para ello, que fue hecha en Roma para se enseñar en una capilla que está en Jaén para este efecto fundada, donde se enseña por un cuarto capellán diputado y añadido solamente para ello con mucha autoridad y diligencia, por ser como es la dicha doctrina muy útil y apropiada para los indios grandes y pequeños de aquestas partes saber y deprender no solamente la policía cristiana espiritual pero también la temporal, moral y exterior humana, como dicho es, y como al extremos grado lo han mucho menester, atenta su calidad; la cual siempre tenga y guarden y ejerciten en ella con las amonestaciones y exhortaciones que en ellas se hacen, como si yo mismo en persona las hiciera, pues que escogerla y aprobarla para ello es hacerlo, como en fin de ella se dice, con cierta adición o adiciones que en la margen irán para su declaración, si algunas fueren; la cual doctrina se les lea, enseñe y declare así a grandes como a pequeños, como dicho es y en ella se contiene, pues todos así lo han menester, a los pequeños por todos los días del año que hubiere oportunidad y a los grandes los días festivos, porque no se estorben del trabajo, en la forma y manera y horas que en la dicha doctrina se contiene, porque además de ser esto muy provechoso, útil y necesario a los dichos indios pobres de los dichos hospitales, también lo sea y pueda ser a todos los indios de la comarca de ellos que la quieran allí venir a oír y ser enseñados y, después de así sabida, y enseñarla ellos a los otros prójimos en sus barrios y pueblos y los padres a los hijos y los hijos a los padres, parientes, deudos, vecinos y conocidos; que fue causa muy principal, próxima y propincua, entre otras muchas, que me movió siendo oidor, a fundar los dichos hospitales por este orden, como está dicho, y recoger en ellos pobres indios y huérfanos de diversas partes y lenguajes y nuestra, darla repetir para saber como la saben u entienden y sienten, y respondan a ello, conforme a la dicha doctrina y forma de ella, por defecto de a cual repetición, cuando algo de dios y de su doctrina se les pregunta, responden a disparate cosas de gran ignorancia y de reír y por mejor de llorar tal descuido, como si nunca doctrina hubiesen tenido; sobre lo cual, para que se haga y cumpla así diligentísima, fidelísima y prudentemente, se encarga aquí cuanto se puede y debe encargar, la conciencia del rector de cada uno de los dichos hospitales, que por tiempo allí fuere, y a los capellanes sus ayudadores, cuando allí los haya puestos, que sea cuando cómodamente se puedan sustentar y sean necesarios todos los unos y los otros, como luego abajo se dirá”.

No se conoce el catecismo anotado por Quiroga, aunque sí el original usado en Jaén, de cuyo contenido nos da cuenta Francisco Miranda en forma breve señalando las principales cuestiones:

1- La oración dominical o Padre nuestro. 2- La salutación angelical o Ave María. 3.- El símbolo apostólico o Credo en donde se contienen los artículos de la fe. 4- En dos principios, que llama ley de naturaleza, se sitúa el fundamento de la convivencia social: Haz a los otros lo que quieres recibir de ellos y no hagas a los demás lo que no quieras sufrir de ellos. 5- Los diez mandamientos de la ley de Dios. 6- Igualmente en dos principios, que llama ley de gracia, se sitúa el caminar hacia lo sobrenatural: “Amarás a tu Señor Dios, de todo corazón, de toda tu ánima y con toda tu virtud y con todas sus fuerzas. Y amarás a tu prójimo así como a ti mismo”. 7- Los pecados mortales: La soberbia, la avaricia, la lujuria, la envidia, la gula, la ira y la pereza. 8- Las obras de misericordia: 7 espirituales y 7 corporales. Las espirituales: “Aconsejar al que lo demanda o no; enseñar al que no sabe; castigar al que yerra; consolar a los tristes; perdonar las ofensas: sufrir a los otros; orar por todos. Las corporales: “Visitar a los enfermos: dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; hospedar al peregrino y pobre; visitar a los presos; enterrar al muerto.” 9.- Los cinco mandamientos de la iglesia. 10.- Los siete sacramentos de la iglesia. 11- Los dones del Espíritu Santo contra los pecados Mortales: Sabiduría contra lujuria; entendimiento contra gula; consejo contra avaricia; fortaleza contra pereza, ciencia contra ira; piedad contra envidia; temor de Dios contra soberbia. 12- Las tres virtudes teológicas: Fe, esperanza y caridad. 13- Las cuatro virtudes cardinales: Prudencia, justicia, fortaleza y templanza. 14- Las siete virtudes contra los pecados mortales: Humildad contra soberbia; paciencia contra ira; amor al prójimo contra envidia; largueza contra avaricia; diligencia contra pereza; abstinencia contra gula; castidad contra lujuria. 15- Las bienaventuranzas. 16- Los enemigos del hombre: demonio, mundo y carne.<sup>180</sup>

Cabe formular algunas preguntas sobre el catecismo que Quiroga hizo suyo: ¿Más allá de los hospitales de Santa Fe y del Colegio de San Nicolás se difundiría? Es decir, el deseo del obispo de Michoacán expresado en el colofón del catecismo que se leyera y se aprendiera en su diócesis, ¿se haría realidad? y, en su caso, ¿en cuánto tiempo?, ¿se tradujo al idioma de los indios, al p'urhépecha para los de Michoacán?, ¿los clérigos lo adaptarían a las lenguas indígenas según su real saber y entender? Quiroga diría en el conflicto contra Gilberti que no tenía teólogos en su diócesis para examinar el *Dialogo* compuesto por el fraile, dando a entender que para catequizar en lengua indígena se requerían conocimientos teológicos además de la lengua nativa. ¿Sus clérigos tendrían la aptitud para traducir en esos términos?

Si Quiroga regresó de España a su diócesis en 1554 es de suponer que en el mismo año comenzó la divulgación del Catecismo de Jaén. Pero ¿qué decir de las traducciones en lenguas indígenas? En el año de 1571, el sucesor de Quiroga, don Antonio Ruiz de Morales, informaba

180. Francisco Miranda Godínez, *La persona y obra de Vasco de Quiroga*, página de internet citada, pp. 3-4.

que los clérigos de Michoacán hablaban lenguas indígenas, excepto dos o tres de los casi 50 que menciona.<sup>181</sup> De ellos

El prelado se complace en calificar a 17 de “buena” o “muy buena” o “gran lengua tarasca”; a diez de buena o muy buena lengua mexicana; a 12 de lengua mexicana y tarasca; a uno de lengua mexicana y cuytlateca, y a otro, muy notable, en el pueblo de Sichú, Juan Sánchez de Alanís, “que siendo casado tuvo cargo aquella gente siendo justicia por su Magestad y agora ha muchos años que es vicario allí, sabe lengua otomí y chichimeca barbarísima y mexicana”.<sup>182</sup>

Sin embargo, queda sin aclarar si hubo o no una “traducción oficial” del catecismo en cuestión a las lenguas indígenas, aprobada obviamente por el obispo Quiroga o por el que le sucedió.

Al parecer no hubo traducción oficial en lengua indígena del catecismo adoptado por Quiroga, aunque sí, traducciones realizadas probablemente por los clérigos diocesanos o por los propios indios que se conservaban en manuscritos por el año de 1648, casi un siglo de distancia de 1559 cuando inició el conflicto por el *Dialogo*. Al respecto, Franco Arnaldo Y Sassí informaba en 1648 que Vasco de Quiroga: “Imprimio un Cathecismo en la Ciudad de Seuilla de la doctrina Xptána Spiritual y moral pa. q[ue] por ella fuesen los Yndios enseñados, y manda en Su Testam[en]to se practique, y enseñe en sus hospitales, y Collegio, y aunque oy no ay ninguno delos impressos *Los tienen Los Yndios trasladados de mano en su linga*, y Los practican”.<sup>183</sup>

Este dato no despeja la duda acerca de la existencia de una “traducción oficial” aprobada por el obispo. Será deseable si algún día aparece alguno de estos manuscritos del catecismo de Jaén, compararlo con el *Dialogo*.

### *Contenidos del Catecismo y del Dialogo*

Si se examina el contenido del catecismo de Jaén y el del *Dialogo* de Gilberti, ambos contienen en lo sustancial las mismas cuestiones y tanto uno como otro tenían el mismo objetivo: instruir en la doctrina católica a los nativos. Sin embargo, esos datos sugieren más preguntas.

¿El obispo Quiroga se opondría a la impresión y divulgación del *Dialogo* de Gilberti por considerar que superaba sobremanera a su catecismo y temer que pudiera desplazarlo? El catecismo desde su impresión se proponía como texto oficial del obispo pues su deseo era que se aprendiera en todo el Obispado, pero venía en lengua extraña para los nativos. Mientras se difundía, apenas cinco años después de que Quiroga regresó de España a su diócesis, apareció

181. Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga*, 1972: 183 (AGI, Indiferente 856).

182. Alberto Carrillo Cázares, “Un Problema Central”, 2013, pp. 441-442.

183. Franco Arnaldo Y Sassí, “Demarcación” 1982, pp. 91 y 140 [lo resaltado es mío.]

en 1559 el *Dialogo* escrito en la lengua de Michoacán, con la clara ventaja de poder ser comprendido por los lectores y por los que escucharan su lectura en la propia lengua.

La impresión del catecismo, por otra parte, había requerido una inversión que probablemente el obispo esperara recuperar con la venta de los ejemplares, aunque lo mismo cabe decir del *Dialogo*, pues cada cual implicaba un aspecto económico. Sin embargo, es difícil saber, y tal vez nunca se sabrá, si existió el ánimo, hasta cierto punto natural, de preferencia por el catecismo y de rechazo por el *Dialogo*.

Con los antecedentes proporcionados se verá actuar en el juicio a los principales actores del conflicto, cada quien a su manera. Gilberti fue denunciado inicialmente por no contar con la licencia de edición y posteriormente le fueron imputadas presuntas proposiciones “malsonantes” contenidas en el *Dialogo*, como ya se enunció antes. Sobre cada una de ellas haré el análisis más adelante.

#### LA LITIS DEL JUICIO SE CENTRA EN EL CUESTIONAMIENTO DE SIETE AFIRMACIONES EXPUESTAS EN EL *DIALOGO*

La denuncia era apenas el comienzo de una serie de actividades procesales que los actores y los representantes de la Inquisición tendrían que realizar para el desenvolvimiento del caso. Los documentos que se conocen hasta ahora, parte de ellos depositados en el Archivo General de la Nación, ramo Inquisición, que J. Benedict Warren ha coleccionado,<sup>184</sup> permiten delimitar las fases del proceso. Algunos actos se pueden considerar como preliminares o de denuncia, mientras que otros conforman propiamente la instrucción del proceso. Sin embargo, unos y otros explican las etapas del juicio durante el cual cada uno de los actores pugnaba por obtener sus pretensiones: los inconformes, desde luego, la condena de la obra, y el fraile, su liberación.

No es de extrañar que el obispo Quiroga, siendo un hombre erudito,<sup>185</sup> un jurista experimentado, conocedor del teje maneje de los juicios, que el oficio judicial le había proporcionado siendo juez en Orán, África,<sup>186</sup> pusiera su capacidad y su experiencia contra el fraile franciscano, tal como lo estaba haciendo por esos años (1558-1562) contra los agustinos, haciendo valer como argumento hasta el de su origen de sangre noble, “la de su honra de caballero” y “porque no se le puede imputar a mal a los obispos todo lo que hagan a fin de no ser tenidos en menosprecio”.<sup>187</sup> No resulta aventurado pensar que enfiló sus conocimientos y experiencias para llevar inicialmente el caso ante las autoridades encargadas de la Inquisición en la ciudad de México, que luego,

184. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, pp. LI-XCII.

185. J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga*, 1990, p.15.

186. *Loc. cit.*, El primer registro de la actividad de Quiroga como juez en Orán comienza el 6 de marzo de 1525, p. 17.

187. Alberto Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga*, 2003, vol. 1, pp. 82 y 87, respectivamente. Quiroga justifica la actuación de sus clérigos por los hechos de Tlazazalca y argumenta ampliamente no haber delicto “aunque hayan derrocado la iglesia” ya que cumplieron una orden suya porque “fue por comisión del obispo y a pedimento de los indios, en lo cual no hubo culpa sino mérito”.

una vez establecido formalmente el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, se hizo cargo. El enfrentamiento tuvo una larga duración favorecida probablemente por las circunstancias de la época, pues, al fin y al cabo, fue un enfrentamiento más que personal entre el obispo y el fraile. El propio rey tuvo que actuar también para definir la estancia del fraile en la Nueva España.

Los actos sobresalientes del proceso se pueden analizar conforme se fueron dando y a partir de ellos reconstruir, en lo posible, las etapas del procedimiento. Existía ya en España, que luego se transfirió a Nueva España, una práctica procesal que se observaba para el trámite de los juicios ante el Tribunal de la Fe. En ese contexto, la causa de Gilberti inició ante el representante de la Inquisición del Arzobispado de México. Para facilitar el conocimiento del proceso se irán señalando la estructura y el funcionamiento del Tribunal de la Fe conocido como el Santo Oficio.

### *El Tribunal del Santo Oficio en México*

Es necesario cuestionar, antes de seguir adelante con la reconstrucción de las etapas del proceso, por qué Quiroga teniendo facultades ordinarias de inquisidor como obispo, acudió a Montúfar para denunciar a Gilberti, pudiéndolo juzgar y por qué, por otra parte, reclama de Montúfar la facultad de juzgarlo.

El 25 de mayo de 1561, Quiroga se dirigió a Montúfar haciéndole una petición en estos términos:

Muy Ilustre y Reverendísimo señor

El Obispo de Mechoacán, sobre las interpretaciones del Diálogo de Fray Maturino Gilberti que por mi a Vuestra Señoría se dieron para que las mandase conferir y examinar por teólogos, porque en el obispado de Mechoacán hay falta de ellos, suplico se mande efectuar juntamente con el proceso por Vuestra Señoría mandado hacer sobre el sermón escandaloso que el dicho Fray Maturino predicó en el pueblo de Taximaroa a los indios, y así examinados y conferidos se me volver y remitir para que sobre ello se haga justicia, para lo cual en lo necesario el muy ilustre y reverendísimo oficio de Vuestra Señoría Reverendísima imploro.

V[*ascus*] Ep[*iscop*]us Mach[*uacanensis*] [*rúbrica*]

Y presentada, su Señoría Reverendísima dijo que mandaba y mandó que se saquen del dicho proceso las proposiciones en blanco para que se califiquen y que se junte con este dicho proceso todo lo que estuviere hecho tocante al dicho Diálogo.

Ante mí,

Juan de Ibarreña [*rúbrica*]<sup>188</sup>

188. J. Benedict Warren, "Apéndice Documental" en MG, *Arte*, p. LXVII. "VIII. Petición del Obispo Quiroga al Arzobispo Montúfar, México, 25 de mayo de 1561, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6".

En la petición se hace mención expresa de los documentos que contienen las “interpretaciones del Diálogo” hechas por el obispo y sobre el contenido del “sermón escandaloso” de Taximaroa. La devolución se fundamenta probablemente en la certeza o, por lo menos, en la presunción de que las “proposiciones” señaladas como malsonantes ya han sido examinadas por los teólogos, porque, dice: *“así examinados y conferidos se me volver y remitir para sobre ello se haga justicia”*.

Es presumible que las proposiciones aludidas por Quiroga y que Montúfar ordenó sacar en blanco y agregarlas al proceso sean las siguientes:

Toca al proceso de Fray Maturino Gilberti (1559)

Cierta persona escribió y imprimió las siguientes proposiciones:

1. Para que comencemos a cognocer la primera divinidad de la Santísima Trinidad, que es Dios Padre, &c. Está a las ocho hojas del libro, en la primera columna, al principio.
2. Los pecadores hacen también buenas obras, pero sus buenas obras son solamente por de fuera, porque en lo interior están muy tenebrosos, y sus buenas obras son así como un cofre o caxa pequeña que por de fuera o por detrás se pinta, para que esto sólo se vea, y por dentro siempre está sucia. Esta proposición a hojas 25, en la postrera columna, al fin de ella.
3. Jesu Xpo. redimió a los hombres que vivieron como santos. Esta no la hallaron. [Razón de no señalar las hojas].
4. La cuarta proposición, hablando de la fe, dice así: lo que hemos de creer para que seamos salvos o libres, es que creamos que Dios nos quiere dar salud o sanar al cuerpo y al alma; y que con facilidad nos la dará, si rectamente o firmemente creyéremos, como con facilidad la dio o sanó a esta mujer. Esta está a hojas 295, en la segunda columna, en los primeros renglones.
5. A hojas 51, en la tercera columna, al principio, dice así: «hijo, no se adora a ninguna imagen, aunque sea el Crucifixo, ni tampoco de Santa María, pero solamente por esto se figura o pinta el Crucifixo o Santa María o los sanctos, porque solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de Dios, por la cual [p. 454] habiendo de nos misericordia, nos quiso redimir con la muerte de su hijo y por su muy preciosa sangre que derramó por nosotros pecadores; y así el Crucifixo, se figura o pinta solamente para remembranza, para que así trayéndola a la memoria, se empiece a adorar a Dios, dándole muchas gracias porque así lo



hizo Dios con nosotros en entregarnos a su hijo; y aunque delante del Crucifijo se reza de rodillas, no empero se reza o adora el Crucifijo porque solamente es hecho de palo, pero a Dios Nuestro Señor se reza o adora, que está en el cielo; y aunque tantas veces se reverencia el Crucifijo, no se hace a él la reverencia mas al mismo Nuestro Señor; y así de la misma manera, hijo, cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza, no se reza ni reverencia la imagen, mas la misma Santa María que está en el cielo, y a ella misma se hace la reverencia, y también por esto sólo se pinta la imagen de Santa María, para que solamente se traiga a la memoria, que es ella la que mereció ser madre de nuestro Señor, y que ella es la gran intercesora en el cielo; y lo mismo, hijo, es de la imagen de algún santo, cuando de rodillas se reza ante ella, no se reza a ella, ni se reverencia, sino al mismo santo a quien es figurada que está en el cielo, porque ruegue a Dios por todos, y por esto, sólo se pinta o figura aquel santo, porque se traiga a la memoria, viendo su imagen como vivió en este mundo sirviendo a Dios.»

6. La sexta proposición, parece que da a entender, que no queriendo nosotros perdonar, nos torna Dios a quitar el perdón que nos había dado por nuestros pecados; y de las palabras, parece que los indios entenderán esto. Esta proposición está a hojas 43, en la segunda columna hacia el cabo.

7. La séptima proposición, suena lo que dice, que queriéndose morir la criatura no bautizada y no habiendo quien la baptice ni la sepa bautizar, que entonces sus padres alzarán su corazón al cielo, llamando a Dios y ofreciéndole la criatura porque se salve o libre su ánima en la fe de la iglesia. Esta proposición está a hojas 180, en la cuarta columna, al medio de ella,

8. La octava proposición dice de esta manera, hablando de las personas de la Santísima Trinidad: por eso no te cansarás de vivir solamente en la Santa fe. Está a hojas ocho, al fin de la tercera columna donde está señalado. — *Fray Alonso Asturiano.* — *Fray Francisco de La Cerda.* — (Rúbricas).<sup>189</sup>

189. Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Relaciones Exteriores, *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, Luis González Obregón (dir.) VI Libros y Libreros en el siglo XVI, México, Tip. Guerrero Hnos., 1914, pp. 454-455.

De las personas que suscriben el documento, el segundo, Fray Francisco de la Cerda, provoca duda, porque había otro clérigo con idéntico nombre que fue auxiliar del obispo Vasco de Quiroga y participó activamente en la contienda contra Gilberti. El cura auxiliar era experto en la lengua de Michoacán, lo cual es indicio para estimar que se trata de la misma persona. Quien haya sido, es presumible que conocía el asunto.

Resulta que las proposiciones –excepto la tercera que no figura en la lista final– se calificaron casi 15 años después, hasta el 13 de marzo de 1576, en la audiencia de la tarde, estando presentes “el señor inquisidor licenciado Bonilla, los reverendos maestros fray Bartolomé de Ledesma de la Orden de Santo Domingo, maestro fray Martín de Parea de la Orden de San Agustín y maestro Pedro Sánchez, Provincial de la Compañía de Jesús, teólogos calificadores en este Santo Oficio”. Los dos primeros teólogos firmaron el acta de calificaciones, no así el jesuita, por alguna razón.<sup>190</sup>

Cabe advertir también que Quiroga ya llevaba una década muerto cuando se dieron a conocer los dictámenes de los teólogos, obviamente no los conoció oficialmente, porque la respuesta de Montúfar en su momento fue en el sentido de ordenar sacar en blanco las proposiciones para que se calificaran y se anexaran al proceso. Estos hechos provocan dos interrogantes cuando menos. ¿A quién correspondía hacer justicia, a Quiroga o a Montúfar? Si a Quiroga no le correspondía juzgar ¿por qué pidió la devolución de las “proposiciones” ya calificadas?, ¿por qué la premura?

Para entender el aspecto jurisdiccional entre Quiroga y Montúfar sobre el caso Gilberti, resulta obligado dar un breve recorrido histórico sobre el Santo Oficio y el establecimiento del Tribunal de la Inquisición en México y en ese contexto ubicar al arzobispo Montúfar.

### La Inquisición española

Desde el siglo XIII, en los países europeos se estableció la Inquisición y España no fue la excepción, pero en Castilla tuvo características diferentes a partir del siglo XV. En una primera etapa, los obispos se encargaban de juzgar a los herejes dentro de sus obispados. Posteriormente se designaron delegados pontificios especiales cuya jurisdicción no se limitaba al territorio de un Obispado como lo estaban los obispos, pudiendo combatir ampliamente a los herejes.

Por gestión de los Reyes Católicos en Castilla adquiere una modalidad que no tuvo en otros países de Europa, toda vez que los reyes obtuvieron del papa Sixto IV, el primero de noviembre de 1478, la potestad de nombrar a los inquisidores. Éstos adquirirían, por tanto, doble poder: el religioso, delegado por el papa, y el civil, por el rey. En 1480, fray Miguel de Morillo y fray Juan de San Martín se instalaban en Sevilla, dando nacimiento a la Inquisición

190. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXXIX. “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”.

Española.<sup>191</sup> Los obispos, por consiguiente, fueron desligados de la facultad de juzgar, quedando todo en manos de los inquisidores a partir del último cuarto del siglo XV hasta principios del XIX, cuando quedó abolida por las Cortes Constituyentes en 1813.<sup>192</sup>

Los reyes obtuvieron también la facultad de establecer una Junta Suprema de apelaciones en España, evitando así la posibilidad de que los juicios llegaran a Roma. Se formó el *Consejo de la Suprema General Inquisición*, con jurisdicción en todo lo religioso. A la cabeza del Consejo estaba el inquisidor general, nombrado por los reyes con la aprobación del papa. Contaba con la facultad de crear los tribunales provinciales, nombrar a los inquisidores y al personal del Tribunal del Santo Oficio. Su jurisdicción se extendía a toda la nación y a sus dominios allende el mar. Los tribunales de América siguieron el mismo modelo, cuya actividad principal se dirigió a combatir el protestantismo, las hechicerías y otras prácticas.<sup>193</sup>

De la Península a la Nueva España

Es factible distinguir dos etapas de la Inquisición del Santo Oficio en México. La primera concluye con el establecimiento formal del tribunal en 1571. La segunda inicia con esta fecha hasta su extinción en 1813.

Representantes de la primera etapa

Según relata fray Antonio de Remesal, fray Pedro de Córdoba, vicario general de la Orden de Santo Domingo, en las islas y Tierra firme del Mar Océano, recibió del cardenal Adriano, inquisidor general y posteriormente papa Adriano VI, el oficio de inquisidor de todo lo descubierto y por descubrirse en las Indias, que lo ejerció hasta su muerte, acaecida en 1525.

En 1524 llegaron los franciscanos a México encabezados por el padre fray Martín de Valencia, a quien el padre fray Pedro de Córdoba le confirió el cargo de comisario en toda Nueva España con licencia de castigar delincuentes, reservándose la facultad de conocer los casos más graves. Aunque el franciscano traía grandes privilegios del papa León X, según Remesal, en lo referente al Santo Oficio, “no traía en particular breve, ni privilegio alguno, ni orden del inquisidor general de España, y, por tanto, convino que el padre fray Pedro de Córdoba, diese al padre fray Martín de Valencia, la autoridad de su comisario”. La facultad conferida sería en tanto llegaran a México los dominicos.

Cuando llegó el padre fray Tomás Ortiz a la isla de Santo Domingo, “la Audiencia le dio nuevos despachos de comisario de la Inquisición, así para su persona como para quien lo sucediese en el oficio de prelado de Santo Domingo, por tenerse por inconveniente que si el

191. Jean-Pierre Dedieu, 1990: 39.

192. Yolanda Mariel de Ibáñez, 1984: 21-26, 32.

193. *Ibidem*: 29-31.

padre fray Tomás faltase, o por muerte, o por ausencia quedase el oficio de la Inquisición vaco, y lo estuviese, mientras se daba noticia a la audiencia”. La Orden de Santo Domingo pasó a Nueva España en 1526 y cuando el padre fray Tomás Ortiz llegó a México se encargó del oficio de comisario de la Inquisición, dejando posteriormente tal oficio al padre fray Domingo de Betanzos, por haber regresado a España.

En 1528, el padre fray Vicente de Santa María llegó a México, “con título de vicario general, así de los religiosos que llevaba consigo, como de los que allá estaban. Eligiéronle también los frailes en superior del convento así consecutivamente quedó por comisario del santo oficio”.<sup>194</sup>

En 1535 fray Juan de Zumárraga, obispo de México, fue nombrado inquisidor apostólico de la ciudad de México y en todo el Obispado por el inquisidor general de España, Álvaro Manrique, arzobispo de Sevilla. Un año después, el 5 de junio de 1536, el Santo Oficio quedó establecido.<sup>195</sup>

En 1543, fray Juan de Zumárraga terminó el oficio de inquisidor, sucediéndole el licenciado Francisco Tello de Sandoval, quien llegó a Nueva España en 1544 con facultades del inquisidor general para ejercer el cargo en todo el virreinato, más allá de la diócesis de México. Tello de Sandoval duró dos años. En 1546 regresó a España y después de su partida quedó en los obispos la facultad de conocer las causas de la fe en sus respectivas jurisdicciones, en virtud de su jurisdicción episcopal ordinaria.<sup>196</sup>

El 23 de junio de 1554 llegó el segundo obispo de México, fray Alonso de Montúfar, con experiencia en asuntos del Santo Oficio<sup>197</sup> e inició sus labores inquisitoriales prolongándolas hasta 1556. No traía título especial del inquisidor general de España, pero empleó sus facultades ordinarias que como obispo le correspondían.<sup>198</sup>

## Segunda etapa del Tribunal en México

Ante la necesidad de cuidar la pureza de la doctrina se venía solicitando del rey el establecimiento de un Tribunal del Santo Oficio en Nueva España. El virrey Luis de Velasco hacía ver al emperador Carlos V esa necesidad.<sup>199</sup> La respuesta vino de Felipe II con la creación de los tribunales del Santo Oficio en México y en Perú por la cédula real del 25 de enero de 1569

194. Fray Antonio de Remesal, OP, *Historia General de la Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Estudio Preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, SJ (dos tomos), México, Porrúa, 1988, t. I, cap. II, pp. 58-60.

195. Yolanda Mariel de Ibáñez, 1984: 68-70. El tribunal de manera formal quedó establecido en 1571.

196. *Op. cit.*, pp. 96 y ss.

197. Magnus Lundberg, 2002: 41-53.

198. Yolanda Mariel de Ibáñez, 1984: 101.

199. Valentín Molina Piñeiro, 1982, pp. 3-4 [Fragmento de una carta] [In Dei Nomine] Sacra Cesárea Católica Majestad [...] “Asimismo es necesario que haya Inquisición, tanto para con los españoles como para los indios, porque pasan a estas partes gente que se vienen huyendo, unos por no ser castigados y otros por vivir sueltamente; y entre los nacidos en la tierra, así españoles como mestizos, hay poca cristiandad y muchos atrevimientos y no basta el castigo que se puede hacer por los jueces eclesiásticos y seglares, aunque se tiene cuidado. Y para esto bastarían dos personas de letras y conciencia juntamente con el prelado y con alguna

en la que justifica su instauración. El rey señala como prioridad conservar por todos los medios la pureza de la fe católica en sus dominios, entre ellos, las Indias Occidentales, evitando que se difundan errores y herejías por personas y por medio de libros heréticos y prohibidos que pudieran pervertir y apartar de la fe católica a los cristianos. (*Recopilación de Indias*, libro 1, título 19.)

En agosto de 1570 fueron nombrados inquisidores de México, el doctor Pedro Moya de Contreras, que desempeñaba el cargo de inquisidor en Murcia y el licenciado Juan de Cervantes, canónigo doctoral del cabildo eclesiástico de Canarias, que no llegó a Nueva España por haber muerto en Cuba. Como fiscal, el licenciado Alonso Hernández de Bonilla y como secretario del Secreto, Pedro de los Ríos.<sup>200</sup> El 4 de noviembre de 1571 quedó formalmente instaurado el Tribunal con Moya de Contreras a la cabeza.

### De los delitos que conocía el Tribunal de la Inquisición

Correspondía a la jurisdicción del Santo Oficio, la herejía en todas sus formas. Por tanto, todos los cristianos considerados como herejes, sin excepción, eran sujetos. Alcanzaban el calificativo de herejes, según Nicolau Eymeric, los blasfemos contra la fe porque eran reputados herejes. Los hechiceros y adivinos cuando sus encantos rosaban con la herejía, los que invocaban al diablo dándole culto. Los astrólogos y alquimistas que invocaran al demonio. Los judíos que delinquían contra los artículos de su fe. Los infieles, si pecaban contra la ley natural y si adoraban a los ídolos. Los cristianos apóstatas. Los que daban protección a los herejes. Los que suplantaban a un hereje y, finalmente, los infieles y judíos que pervertían a los cristianos.<sup>201</sup>

Cabe aclarar que la jurisdicción del Santo Oficio únicamente se extendía a los cristianos, no sobre otras religiones, en tal virtud, no se castigaba a los judíos, sino a los que convertidos al cristianismo regresaban a su fe judía. A los de la religión judía simplemente se les expulsó de España.<sup>202</sup> Dedieu dice que “los teóricos extendieron la noción de herejía más allá de toda medida: blasfemadores, curanderos, bigamos, ignorantes que conocían mal

ayuda de costa que se diese a dos dignidades de la Iglesia de México lo servirían. Vuestra majestad mandará proveer lo que fuere servido... De México veinte y tres de noviembre, mil y quinientos y cincuenta y dos años... Don Luis de Velasco [rúbrica]”.

200. Javier Sánchez “Funcionarios inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI” en *Inquisición Novohispana*, Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 170-171. “El fiscal junto con el secretario del secreto eran los empleados más importantes del Tribunal después de los inquisidores, pues tenían acceso definitivo a la documentación en los procesos. No es de extrañar que tales cargos fuesen también designados desde España; como fiscal fue escogido el licenciado Alonso Hernández de Bonilla, religioso cordobés quien llegó el 12 de septiembre de 1572 y rápidamente fue promovido a inquisidor y deán de la Catedral de México. Pedro de los Ríos, llegó a Nueva España para ocupar la secretaría del secreto, nombramiento dado en Madrid el 18 de agosto de 1570; había nacido en Murcia y en La Península Ibérica había desempeñado el cargo de notario del secreto en el Tribunal de Llerena desde el año de 1567 y posteriormente en el de Sevilla, de donde llegó a Nueva España”. Mariel de Ibáñez, 1984, p. 121.

201. Nicolau Eymeric, 1974: 101-107.

202. Roberto Jaramillo Escutia (comentario personal). Este dato se puede ver en la misma bula de fundación dada por Sixto IV el 1 de noviembre de 1478; en H. Kamen, estaría más que probado, pues sólo se ataca a los judíos conversos y moros conversos.

el catecismo, casi todos cristianos viejos, cayeron bajo la jurisdicción del Oficio”.<sup>203</sup> Kamen menciona como guía general los casos de judaizantes, musulmanes, “luteranos”, alumbrados, proposiciones, bigamia, sollicitación, superstición, sexuales y contra el Santo Oficio.<sup>204</sup>

En Nueva España, según Alberro,

La mayor parte de los inculpados ante el Santo Oficio novohispano fueron bígamos –primero españoles y luego mestizos– blasfemos y renegados, mujeres hechiceras, supersticiosas, ilusas y beatas sospechosas, junto con un sinnúmero de individuos que proferían toda clase de palabras irreverentes, desde las que tiraban a herejía hasta los disparates más chuscos. Es decir delitos generalmente menores en comparación con la augusta herejía.<sup>205</sup>

De la Torre afirma que la Inquisición conocía de los delitos de violación, estupro, bigamia, adulterio, sollicitación de hombres y mujeres, sodomía, bestialidad, que ocupaban el tiempo y la imaginación de los inquisidores. Muchos delitos se castigaron con penas leves, pero en otros casos, como en el del pecado nefando, se actuó con más rigor.<sup>206</sup>

Penas a los reos

El Santo Oficio castigaba con una o más penas, podía ser una espiritual, como la reconciliación pública; una corporal, tal era la prisión perpetua; o financiera, que consistía en la confiscación de los bienes en beneficio del rey.<sup>207</sup>

Nicolau Eymeric, más explícito, enumera en el *Manual o Directorio* del año 1376 las siguientes: la purgación canónica, la abjuración, multas y confiscación de bienes. Privación de todo empleo, oficio y beneficio, dignidad, cargo y autoridad. Cárcel perpétua. Obligación de llevar un “sambenito” (saco bendito) capotillo o escapulario de lana amarilla con una o dos cruces pintadas sobre él. Relajación al brazo secular, es decir, entrega a la autoridad civil.<sup>208</sup>

¿Tenía alguna defensa el inculpado?

En principio, podía contar con un abogado, recusar a los testigos y jueces y apelar contra la sentencia. Sin embargo, la defensa resultaba difícil porque había la presunción de que los jueces eran probos y justos.<sup>209</sup> En las sentencias se dejaba abierta la posibilidad de una

203. Dedieu, 1990: 70.

204. Kamen (1990), hace un análisis de los casos que se llevaron del periodo de 1540 a 1700 de diecinueve tribunales, diez de ellos: Zaragoza, Logroño. Barcelona, Valencia, Mallorca, Cerdeña, Sicilia, México, Lima y Cartagena.

205. Alberro, 2000: 53.

206. De la Torre Villar, 2000: 70.

207. Dedieu, 1990: 78.

208. Eymeric, 1974: 63-99; Mariel de Ibáñez, 1984: 52-55.

209. *Op. cit.*: 43 y ss.

nueva causa, dado que en materia de fe, la sentencia de absolución en asunto de herejía nunca se tenía como definitiva.<sup>210</sup>

### Procedimiento en Nueva España

Las normas procesales que en la práctica seguía el Santo Oficio se habían sistematizado a través de recopilaciones que los funcionarios de la Inquisición habían hecho a lo largo de los años en cuerpos normativos con diversas denominaciones: *Manual o Directorio de Inquisidores*, de Nicolau Eymeric del que fray Tomás de Torquemada tomó los lineamientos para formar en 1484 las *Instrucciones*.<sup>211</sup> *Práctica*, de Bernardo Gui. *Instrucciones para el Santo Oficio*, de fray Tomás de Torquemada. *Ordenanzas de Toledo de Fernando Valdés. Orden que comúnmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición acerca del proceso en las Causa que de él se tratan, conforme a lo que esté proveído por las Instrucciones Antiguas y Nuevas. Recopilado por Pablo García, secretario del Consejo de la Sancta Inquisición*, de Pablo García.<sup>212</sup>

La actividad inquisitorial en Nueva España se guiaba por las fuentes mencionadas con las adaptaciones que las circunstancias requerían. Es cierto que el Santo Oficio tenía como fin primordial combatir y desterrar la herejía, así como preservar la unidad de la religión católica en los reinos de España y en los dominios que ésta tenía fuera de la Península, pero también es verdad que los casos de herejía en Nueva España nunca fueron tan abundantes como en la Península y la unidad política y religiosa tampoco estaba amenazada con el mismo peso que en España.

Las diferencias eran notables, en España la religión católica como medio de unión englobaba a todos los católicos, tanto a los “viejos cristianos” como a los “nuevos” que procedían de la conversión del Islam y del judaísmo al cristianismo. Toda la población de España formalmente era católica, aunque en su conciencia los conversos no lo fueran, mientras que en Nueva España, las conquistas militares y espirituales tendían a lograr la unidad religiosa destruyendo el mosaico religioso que existía, dada la diversidad étnica y cultural de los pueblos nativos. Mientras que en España el catolicismo pretendía ser un hecho, en América no pasaba de ser un ideal, por lo menos, en los años siguientes a la caída de los principales centros del poder

210. *Op. cit.*, p. 61.

211. Esquivel Obregón, en Soberanes Fernández, 1980: 219, dice que fray Tomás de Torquemada, “sus asesores y los consejeros reales formaron en 1484 las Instrucciones que había de sujetarse al Santo Oficio. Constan de 28 artículos [...]” Asimismo, en la p. 222, expresa: “Estas Instrucciones fueron tomadas extractando del *Directorio de Inquisidores* de Nicolao Eymerych, inquisidor general de Aragón, y varias veces anotadas y aumentadas [...] Finalmente en 1560 se formó en Toledo una *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, en 81 capítulos y fueron ellos los que sirvieron de base para el establecimiento y funciones de la inquisición en Nueva España”. El *Directorium Inquisitorium* de Eymeric apareció hacia el año de 1370 en Aviñón, editado entre 1578 y 1607 cinco veces, dos en Roma y tres en Venecia; véase *Manual de Inquisidores*, traducción de José Antonio Fortea, *Directorium Inquisitorium* de fray Nicolás Eymeric, Madrid, 2006.

212. Mariel de Ibáñez, 1984: 38.

indígena. La extensión geográfica de América dificultaba también el control de la población indígena, mestiza y española, problema diferente en este aspecto con el de la metrópoli.<sup>213</sup>

El juicio contra Gilberti. Etapas del proceso

El modelo procesal español se aplicó en los procesos de Nueva España con los lineamientos generales que ya he señalado. En el conflicto Gilberti-Quiroga, el fraile fue sometido a proceso siguiendo el modelo procesal inquisitorial de la Península que, en este caso, lo dividió en tres fases con el fin de entender el procedimiento, ya que no había un rigorismo formal que se debiera seguir.

Servirán de guía en el proceso contra Gilberti, dos juicios que se ventilaron en la ciudad de México ante el Tribunal de la Inquisición –justamente cuando aún vivía el fraile–, uno contra Pedro Ocharte y el otro contra Juan Ortiz, ambos acusados de herejía. El primero fue absuelto y el segundo condenado. Es revelador que los procesos respectivos duraran algo más de dos años mientras que el de Gilberti no tuvo término.

El proceso contra Pedro Ocharte inició con la presentación de la denuncia el 15 de enero de 1572 y la sentencia se pronunció el 15 de marzo de 1574.<sup>214</sup> Juan Ortiz fue denunciado en los mismos mes y año que el primero, el 12 de enero de 1574, y su sentencia fue pronunciada el 28 de febrero, primer domingo de cuaresma del año 1574.<sup>215</sup>

Las etapas principales del proceso en los juicios de los señores Ocharte y Ortiz fueron, en este orden: denuncia, prisión, declaración de testigos, dictamen o calificación de las palabras sospechosas por los teólogos, confesión del denunciado, nombramiento del fiscal, acusación del fiscal, nombramiento del defensor, publicación de las pruebas. Sentencia de tormento. Ejecución del tormento en las modalidades de: cordel, potro y agua. Sentencia final y ejecución de la misma. Para mayor ilustración de las fases del proceso de Juan Ortiz, el lector puede consultar la selección de las mismas que se agregan en el Apéndice, como documento 4.

Este modelo procesal se aplicaría a Gilberti y probablemente no hubiera escapado de los tormentos, en caso de haber concluido.

El papa Inocencio VIII había emitido la Bula *Summis desiderantes affectibus*, el 9 de diciembre de 1484<sup>216</sup> en la que establecía los lineamientos para los procesos. Esta bula fue la base para que los dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger publicaran en 1486 la obra *Malleus Maleficarum* (El martillo de los brujos), el más famoso de todos los libros sobre brujería. “En el acto, y a lo largo de los tres siglos siguientes, se convirtió en el manual indispensable y la autoridad final para la Inquisición, para todos ‘los jueces, magistrados y sacerdotes,

213. Alberro 2000: 49 y ss.

214. Estados Unidos Mexicanos, 1914: 85-133, números 1-52.

215. *Ibidem*: 142-230, núms. 1-82.

216. Kramer-Jacobus Sprenger, *Malleus...* pp. 4-6. Véase en el Apéndice el documento completo.



católicos y protestantes en la lucha contra la brujería en Europa”.<sup>217</sup> El procedimiento establecido en el libro se ve reflejado, de alguna manera, en los procesos de Pedro Ocharte y Juan Ortiz.

En el juicio de Gilberti, las etapas del proceso fueron similares pero no todas se practicaron, ¿por qué razones?

<i>Primera etapa</i>	Sinopsis de las tres fases	<i>Tercera etapa</i>
Denuncia	<i>Segunda etapa</i> Instrucción. Pruebas	Sentencia. Se desconoce
1.- Inconformidad del obispo Quiroga y la solicitud para retirar de la circulación el <i>Dialogo</i> . Razones: a) Falta de autorización del obispo para su edición y circulación. b) Pasajes malsonantes.	1.- Declaración del testigo Diego Pérez Gordillo Negrón.	El dictamen teológico no puede considerarse como la sentencia o resolución final.
2.- Obsequio de Montúfar ordenando recoger los ejemplares del <i>Dialogo</i> . A la denuncia inicial sobrevendría otra acusación por el contenido del sermón “escandaloso” pronunciado por Gilberti en el pueblo de Taximaroa [Ciudad Hidalgo, Michoacán, en la actualidad.]	2.- Parecer de fray Alonso de la Vera Cruz emitido en 1560 defendiendo el <i>Dialogo</i> . <sup>218</sup> 3.- Declaración de los testigos en relación con el sermón de Taximaroa. 4.- Confesión de Gilberti. 5.- Dictamen teológico de las proposiciones.	Tal vez nunca se dictó sentencia porque el Tribunal del Santo Oficio de México propuso al Consejo de la Inquisición de España, la liberación del <i>Dialogo</i> . Según J. Benedict Warren, se desconoce si hubo respuesta favorable, mientras que Ernesto de la Torre Villar y Ma. Cristina de Salas Murillo señalan que se autorizó la publicación y la divulgación. En todo caso, ésta se daría fuera de sentencia.

De las fuentes documentales que se conocen, se infiere que no hubo mandamiento de arresto, ni cárcel ni acusación del fiscal y en consecuencia tampoco defensor ni publicación de pruebas ni sentencia de tortura y de su ejecución, mucho menos sentencia final. Queda la

217. *Ibidem*. Mediante la bula el papa confirmaba a Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, profesores de teología de la orden de los Frailes Predicadores, el nombramiento de Inquisidores “[...] y en virtud de Nuestra. autoridad Apostólica, decretamos y mandamos que los mencionados Inquisidores tengan poderes para proceder a la corrección, encarcelamiento y castigo justos de cualesquiera personas, sin impedimento ni obstáculo algunos, en todas las maneras [...] para proceder, en consonancia con las reglas de la Inquisición, contra cualesquiera personas, sin distinción de rango ni estado patrimonial, y para corregir, multar, encarcelar y castigar según lo merezcan sus delitos, a quienes hubieren sido hallados culpables, adaptándose la pena al grado del delito [...] Por Nuestra suprema Autoridad, les garantizamos nuevamente facultades plenas y totales”.

218. “Fray Alonso de la Vera Cruz es la figura filosófica más destacada de Nueva España, durante el siglo XVI. Nació en Caspueñas (Toledo), ca. 1507 y murió en la ciudad de México, en julio de 1584. Discípulo de Francisco de Vitoria. Pasó a México con los agustinos y allí en 1536 ingresó en esa Orden. Llegó a tierras michoacanas, donde aprendió la lengua tarasca para predicar la doctrina cristiana a los indios. Sustituyó temporalmente a Vasco de Quiroga en el gobierno de la diócesis de Michoacán. En 1553 fue designado catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México, siendo nombrado titular de las cátedras de Sagrada Escritura y de Santo Tomás.” Véase Salas Murillo, en Saranyana, 1990: 1513.

incógnita, ¿por qué no se aplicaron contra Gilberti los demás actos del proceso tal como a sus contemporáneos Ocharte y Ortiz, pues el fraile vivió hasta 1585? De los documentos se colige, finalmente, que el tratamiento al fraile fue incompleto o ¿singular?

### Panorama general del conflicto

El conflicto surgido del *Dialogo* fue a dar a la ciudad de México a escasos meses de haberse publicado. El obispo Quiroga se había inconformado contra el autor y su obra ante el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, representante de la Inquisición en la ciudad de México y del Arzobispado de México. Montúfar a petición del inconforme prohibió la venta y, la circulación del *Dialogo* y, aún más, ordenó se recogieran los ejemplares que habían sido vendidos o distribuidos en su jurisdicción.<sup>219</sup> El caso no paró ahí, sino que trascendió hasta la metrópoli, pues el propio rey tuvo que intervenir en contra de Gilberti y ordenó su expulsión de los dominios españoles y la incautación de su obra.<sup>220</sup> Por fortuna, la orden regia no fue ejecutada

219. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, pp. LI y LIX. I. Petición del Obispo de Michoacán Vasco de Quiroga al Arzobispo de México Alonso de Montúfar, México, 3 de diciembre de 1559, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6; VI. Mandamiento del Arzobispo Montúfar, México, 6 de abril de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6.

220. *Idem*: LXXIX y LXXI. “XII. Cédula real al Virrey Martín Enríquez, 27 de marzo 1571, Medina, *La imprenta en México*, vol. I, p. 201. El Rey. Don Martín Enríquez, nuestro visorrey y capitán general de la Nueva España y presidente de la nuestra Audiencia Real que reside en la ciudad de México. Nos somos informados que entre los religiosos de la Orden de San Francisco que residen en el obispado de Mechoacán de esa Nueva España, están fray Maturino Gilbert y fray Gil Clemente y fray Juan Gerónimo, de la dicha orden, de los cuales, demás de ser de nación franceses, no se tiene buena satisfacción de su vida y ejemplo y que convenía que no estuviesen en esa tierra, ni en otra parte alguna de las nuestras Indias, por los inconvenientes que podrían resultar, y me ha sido suplicado proveyésemos en ello lo que más fuésemos servido; y porque al servicio de Dios y nuestro conviene que los dichos religiosos no estén ni residan en esas partes, vos mando que luego que ésta veáis, os informéis y sepáis muy particularmente si los susodichos fray Maturino Gilbert y fray Gil Clemente y fray Juan Gerónimo, de la dicha Orden de San Francisco, son franceses de nación, y constándoos serlo, proveáis como luego salgan de la dicha Nueva España y se vengán a estos reinos, sin que por ninguna vía queden en esas partes, ni en otra alguna de las dichas nuestras Indias; y de lo que en ello hiciéredes y proveyéredes nos daréis aviso. Fecha en Madrid a veinte y siete de marzo de mil y quinientos y setenta y un años. Yo el Rey. Refrendada y señalada dé los dichos”.

“X. Cédula Real a la Audiencia de la Nueva España, 15 de marzo de 1573 [ó 1563], AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 20. [En el margen superior] Marzo 1563. El Rey. Presidente y oidores de la nuestra Audiencia Real de la Nueva España y otras cualesquier nuestras justicias de ella y a cada uno y cualquier de vos a quien esta mi cédula fuere mostrado, sabed que nos somos informados que fray Maturino Xil Verte de la Orden de San Francisco ha hecho un libro en lengua tarasca llamado ‘Diálogo entre el maestro y el discípulo’ y porque no conviene que ningún libro de los susodichos anden en esas partes sino que se traigan a estos reinos, vos mando que luego que ésta veáis, hagáis apregonar en esa ciudad de México y en las otras partes que os pareciere que todos los que tuvieren algunos libros de los susodichos que así ha hecho el dicho fray Maturino en lengua tarasca los traigan y presenten ante vos y no los lean ni tengan en su poder so las penas que les pusiéredes y así por esta vía como por las otras que viéredes que conviene haréis recoger los dichos libros y, recogidos sin que en esa tierra quede ninguno de ellos, los enviaréis en los primeros navios que a estos reinos vengán dirigidos a los nuestros oficiales que residen en la ciudad de Sevilla en la Casa de la Contratación de las Indias para que ellos los envíen al nuestro Consejo de ellas y en él se vean y provean lo que convenga. Fecha en Madrid a quince de marzo de mil y quinientos y setenta [corregido sesenta] y tres años. Yo el Rey. Por mandado de su Magestad. Francisco de Eraso. Presentóse la original en esta real audiencia y se mandó guardar y cumplir. En veinte y tres de agosto de mil y quinientos y setenta y tres años. Sancho López de Agurto [rúbrica]”.

El Comisario general de los franciscanos pidió al rey que suspendiera el mandato según refiere Silvio Zavala en “Algunas páginas adicionales sobre Vasco de Quiroga” en Memoria de El Colegio Nacional, t. IX, núm. 2, año 1979 (sobretiro), cita en la p.

debido, en parte, a que el fraile ya estaba muy viejo y enfermo, y en parte también porque el monarca revocó la orden de expulsión quizá por petición del comisario general franciscano y en atención a los servicios que había prestado a los indios y porque a pesar de su edad, aún les era útil.<sup>221</sup>

El pleito duró más allá de la vida de los protagonistas y, para bien o para mal, el desenlace quedó pendiente para ambos. Quiroga murió en 1565, antes que el fraile, pero el conflicto siguió vigente. Gilberti sobrevivió al obispo 20 años y finalmente murió el 3 de octubre de 1585 en Tzintzuntzan, antigua capital del poderío p'urhépecha. Por esas fechas, el *Dialogo* aún permanecía incautado por el Tribunal de la Inquisición y para entonces ya llevaba 25 años en entredicho, contados a partir del 6 de abril de 1560, cuando el arzobispo Alonso de Montúfar prohibió su venta y ordenó la incautación de los ejemplares que se habían distribuido.

Casi a los tres años de haber muerto Gilberti, los inquisidores de México aún no sabían qué hacer con el *Dialogo* y tuvieron que consultar al Consejo de la Inquisición el 30 de junio de 1588 para tomar una determinación, ya que no figuraba en el catálogo general de libros prohibidos. Según J. Benedict Warren, no se conoce ninguna determinación del Consejo al respecto.<sup>222</sup> En cambio, Ernesto de la Torre Villar afirma que el Consejo levantó la prohibición al declarar que la obra sería provechosa para el adoctrinamiento de los indios.<sup>223</sup> Esta declaración no puede

---

85 a “Georges Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1976, p. 445, n. 36, transcribe un párrafo de carta al rey, de Fray Francisco de Ribera, Comisario General franciscano, fechada en Mexico, el 23 de octubre de 1571 (AGI), Mexico 282, fol. 1, que dice: ‘de acá fue una relación, como al obispo de Mechoacan le pareció hacer, así para que vayan a vuestra Real presencia frai Gilberto maturino (*sic*) y fray Juan Gerónimo y frai Gil Clemente, frailes de nuestra orden que residen en la provincia de Mechucacán, los cuales, no obstante que son extranjeros, son muy buenas lenguas y muy grandes trabajadores con los naturales en aquella lengua bárbara. También hizo a V. M. relación el dicho obispo de unos libros que el dicho Maturino ha escrito y persuadió a V. M. para que los llevasen a examinar allá en vuestro Real Consejo. La intención con que lo hizo, el Señor la sabe. Suplicamos humildemente a V. M. que así para que no vayan los frailes como para que los libros se examinen acá, pues hay mejor disposición en estas partes, así de letras suficientes como de nahuatlitos de aquella lengua bárbara, nos envíe una contracédula, así para que se examinen acá los dichos libros, como para que los frailes no vayan allá, por la gran falta que harán en la dicha provincia a los naturales, y sirvan a V. M. en lo que tantos años ha que sirven en este apostolado”.

221. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXXII. “XV. Cédula real al Virrey Martín Enríquez y al Arzobispo de México, 18 de mayo de 1572, Medina, *La imprenta en México*, vol. I, p. 202. El Rey. D. Martín Enríquez, nuestro visorrey y capitán general de la Nueva España y presidente de la nuestra Audiencia Real de ella, y muy Reverendo *in Christo* Padre Arzobispo de la ciudad de México del Consejo. Bien sabéis que por cédula nuestra se os envió a mandar a vos el Virrey enviádes a estos reinos a Fr. Maturino Gilberte y Fr. Gil Clemente y Fr. Juan Gerónimo, de la Orden de S. Francisco, de nación francés; y porque se nos ha hecho relación que el dicho Fr. Maturino hará falta en esa tierra, por ser hombre de buena vida y lengua, y de mucha opinión entre los indios, y viejo y muy antiguo en ella, y yo quiero ser informado de la calidad y bondad, vida y costumbres del dicho Fr. Maturino, y del fruto que ha hecho y hace en esa tierra con su doctrina y ejemplo, y si haría falta en ella, os encargo que cada uno de vos me enviéis relación particular acerca de ello, y de lo demás que a esto tocare, con vuestro parecer, para que visto se provea lo que convenga [...]”

222. J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. XCII. “El Tribunal del Santo Oficio de México, el 30 de junio de 1588,” se dirigió al Consejo de la Inquisición “[...] y por haber visto que después en el nuevo *Catálogo general* no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para a doctrina de los indios de aquella tierra”.

223. Torre Villar, en *Fray Pedro...* 1981, Jus, 1982: 69 dice: “De esta suerte, esta obra que había sido aprobada por el Obispo Vasco de Quiroga y obtenido las licencias de varios doctos y santos varones como fueron Fray Alonso de la Veracruz, Fr. Jacobo Daciano, Fray Miguel de Alvarado y el P. Diego Pérez Gordillo, fue censurada y retirada de la circulación en virtud de un absurdo cambio

considerarse como una determinación final porque según la fuente, que citan tanto Warren como Torre Villar, es la misma, y no es declaración del Consejo General sino del Tribunal de México. La propuesta no pasa de ser un parecer del Tribunal del Santo Oficio de México dirigido al Consejo de la Inquisición en España, cuya respuesta se desconoce. Queda en pie la duda de si hubo o no una respuesta.

Abundando sobre el particular, no puede ser la respuesta del Consejo porque éste había ordenado el 15 de marzo de 1577: “detengan este libro en la Inquisición, hasta que se les ordene otra cosa” y al no tener una respuesta definitiva, el Tribunal del Santo Oficio de México hace la propuesta el 30 de junio de 1588 que Torre Villar y Salas Murillo, consideran como la resolución del conflicto. Warren da cuenta de ambas fuentes: la correspondencia del 22 de marzo de 1576 y la del 30 de junio de 1588 para estimar que no se conoció la determinación final.<sup>224</sup> Mucho menos puede considerarse como fin del conflicto, la determinación de los inquisidores del “13 de marzo de 1576” que señala Mariel de Ibáñez, como la decisión que terminó el asunto.<sup>225</sup>

Lo cierto es que Gilberti no logró divulgar abiertamente su obra entre los destinatarios que serían los frailes de su orden y demás predicadores, así como los indios de Michoacán.

## Desarrollo de las tres fases del conflicto

### *Primera etapa del proceso*

Particularizando los hechos de cada periodo, considero como el principal de la primera fase, la inconformidad del obispo Quiroga ante el arzobispo Montúfar, que en el terreno del conflicto es una denuncia contra Gilberti. Es extraño que Quiroga, siendo obispo y, por consiguiente, con facultad ordinaria para representar a la Inquisición en su Diócesis y juzgar los casos de fe, acudiera al arzobispo Montúfar que tenía las mismas facultades ordinarias, pues no tenía nombramiento del inquisidor general de España para representar al Santo Oficio más allá de su Arzobispado, es decir, en toda Nueva España. En opinión de Roberto Jaramillo, sí tenía facultades Montúfar porque toda Nueva España estaba incluida en el Arzobispado de

---

de política religiosa-cultural que tanto afectó el conocimiento de las viejas culturas indígenas y la labor que se realizaba en favor de sus últimos portadores. Diez Años después, en 1588, habiendo mediado distintos pareceres de personas prudentes y conocedoras, el Consejo que no encontró en la obra nada en contra de la fe ni del dogma, ni de la política, declaró que: ‘no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra’. De la Torre Villar cita a J. T. Medina. *La imprenta...*, 1, pp. 120 y ss. También Salas Murillo en Saranyana, 1990, p. 1513, dice: “30.VI.1588. Carta del Consejo de la Inquisición de Sevilla en la que se permite la publicación de los *Diálogos*”.

224. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, pp. XCI y XCII. “XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el “Dialogo de doctrina cristiana” del Padre Gilberti, Medina, *La imprenta en México*, vol. 1, pp. 121-123”.

225. Mariel de Ibáñez 1984: 110. “Por fin el 13 de marzo de 1576, en audiencia de inquisidores, se determinó que no se permitiese la circulación del *Diálogo de doctrina* por la obscuridad de algunas proposiciones y el escándalo que pudieran acarrear. Esta decisión terminó el asunto, el cual no volvió a tocarse”.

México.<sup>226</sup> Si así fuera, ¿cuáles eran las facultades propias de los obispos para juzgar casos de fe? Ciertamente, Quiroga reconoce a Montúfar facultades inquisitoriales “de hecho”, que “de derecho” no tenía, al parecer, porque le pide que, una vez calificadas las proposiciones que le ha enviado, se las devuelva para él poder juzgar. En otras palabras, el obispo se ha reservado la facultad de juzgar este caso, a pesar de que lo ha sometido al arzobispo. Extraña actitud de un perito en Derecho como lo era Quiroga, cuando por esos años se llevaron a cabo procesos inquisitoriales en el Obispado de Michoacán con fundamento en las facultades ordinarias del obispo.<sup>227</sup>

El 3 de diciembre de 1559, Vasco de Quiroga, compareció ante fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, y dijo:

[...] Que en su obispado se han hallado ciertos libros en la lengua tarasca que se llama e intitula *Dialogo de doctrina cristiana, que compuso fray Matorino* cordero de la orden de San Francisco de los reinos de Francia, por el cual parece que quiere dar a entender que su señoría del señor obispo lo había aprobado o mandado examinar, lo cual nunca tal había hecho ni cometido a nadie excepto lo que toca a cierto arte y vocabulario en lengua tarasca y no en otra cosa alguna; antes había avisado al dicho Frai Matorino en lo que tocaba al dicho diálogo y al devocionario que en ninguna manera lo imprimiese sin que fuese examinado por quien fuese señalado por su señoría reverendísima; y que ahora el dicho fray Matorino le importuna que se alce el depósito que tiene hecho de los dichos libros para que se vendan y no estén embarazados; y que su señoría había escrito al dicho frai Matorino que no hallaba otro remedio sino que se trasladase el dicho dialogo de la dicha lengua tarasca en nuestra lengua castellana por intérpretes a la letra, y que el dicho fray Matorino ha dicho a su señoría que lo tiene trasladado en lengua española, y que pues el dicho libro está pasado en la dicha lengua española de la dicha lengua tarasca *que suplicaba a su señoría reverendísima lo mandase contejar con el dicho libro de la lengua tarasca por personas fieles y buenas lenguas y muy suficientes para ello, y hallándose que está fielmente traducido a la letra* y no hallándose cosa porque se deba vedar la publicación de él se alzara el embargo que está puesto para que no se vendan los dichos libros porque no reciba daño el impresor, porque en su obispado no hay teólogos suficientes para la examinación de dicha doctrina, aunque los hay para la traducción de la lengua y que pedían su señoría reverendísima que la examinación de la dicha doctrina, sacado de sí en romance, se cometiese a personas muy buenos teólogos suficientes para ello y que en el ínterin su señoría reverendísima los mande detener los que en su arzobispado se hallaren hasta que lo susodicho se vea y determine.<sup>228</sup>

De lo anterior se desprenden varios hechos:

226. Roberto Jaramillo Escutia (comentario personal). Esto consta por la misma bula de erección del Arzobispado de México: Paulo III, bula “*Super Universas*” del 12 de febrero de 1546, le da por diócesis sufragáneas todas las diócesis novohispanas, y las que se puedan erigir en ese territorio. Cf. *Bulario...* García Gutiérrez 1951: 277-278.

227. Austin Nesvig, en *TZINTZUN*, 39, 2004: 9 y ss.

228. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LI y LII. “I. Petición del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga al Arzobispo de México Alonso de Montúfar, México 3 de diciembre de 1559, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

- Que el obispo Quiroga ya tenía embargado el *Dialogo* en su Obispado antes de pedir al arzobispo que también recogiese los libros que estuvieran en circulación en su jurisdicción. Este hecho se confirma por la declaración de Diego Pérez Gordillo Negrón en la carta de 17 de enero de 1560 enviada al obispo Quiroga a quien recomienda “que se estén los libros recogidos como se están hasta que se examinen, pues tanto importa”.<sup>229</sup>
- Que Quiroga no había aprobado el *Dialogo*, más aún, le había ordenado al autor que no lo imprimiera sin que antes fuese examinado por la persona que se le señalara.
- Para remediar la situación, Quiroga había escrito al fraile que el *Dialogo* se tradujera de la lengua tarasca a la lengua castellana por intérpretes a la letra, a lo que respondió que ya estaba traducido en la lengua española.
- Quiroga pedía al arzobispo Montúfar que mandara cotejar los dos textos por “personas fieles y buenas lenguas y muy suficientes”, porque en su Obispado no tenía teólogos suficientes para ello, aunque sí los había para la traducción de la lengua. El obispo tal vez se refería a los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, que examinaron la obra.
- Entretanto se hiciese el cotejo, Quiroga pedía que se detuvieran los libros que se hallasen en la jurisdicción del Arzobispado.

Es probable que Quiroga, una vez hecha la petición a Montúfar de ordenar el cotejo de los textos, encargara también a sus clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón realizar el cotejo, pues así se desprende del informe contenido en la carta de 17 de enero de 1560 que éstos mandaron al obispo Quiroga.

Luego que Vuestra Señoría nos mandó examinásemos el libro Dialogo del Padre Fray Maturino, venimos a jurar a esta ciudad ante el provisor, como Vuestra Señoría por su carta comisión mandó [...]

Y hemos estado aquí para lo examinar nueve días y, como vuestra Señoría nos mandó que cotejásemos el romance con la *lengua palabra de palabra y sentencia de sentencia para ver lo que concuerda o discuerda, hemos pasado nueve cuadernos del romance que con ésta van tan diferentes de la lengua, como parecerá por las notas que en las márgenes van, que ha acaecido pasarse dos y tres y cuatro y cinco hojas en el romance sin haber cosa de ello en la lengua, y en la lengua hay también muchas cosas que faltan en el romance, de modo que parecen obras diferentes por la mucha discordancia, y así ha sido gran trabajo de ver en qué pasos concuerdan o discuerdan, pues en nueve días de buen trabajo y ordinario que hemos gastado no se han visto mas de once hojas de la lengua, siendo ellas casi trescientas, de manera que para acabar de ver la obra será menester más tiempo porque a estar la lengua sacada fielmente del romance bastara el tiempo que Vuestra Señoría escribe de hasta quince o veinte días, pero así es menester mucho tiempo para lo acabar de ver, y por ser tan grande la diferencia del romance*

229. *Ibidem*: LV. “III. Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

a la lengua parece no convendría gastar tiempo en concordarlo y cotejarlo, y porque es ya tiempo de comenzar las confesiones por la Septuagésima, acordamos de dejarlo y lo examinado enviarlo a Vuestra Señoría y hoy día de la fecha partirnos cada uno a los pueblos que tenemos a cargo.<sup>230</sup>

¿Procedía el requisito de autorización exigido por Quiroga para imprimir el *Dialogo*? La base jurídica para la impugnación de la divulgación del *Dialogo* esgrimida por Quiroga ante Montúfar, fue la falta de autorización que se conoce con el vocablo latino, *imprimatur*, que él debió darla para su impresión, cuya omisión según su parecer, lesionaba su jurisdicción.

Cabe cuestionar el reclamo del obispo desde la perspectiva de la facultad para exigir la licencia de impresión. ¿Realmente estaba autorizado para conceder o impedir la edición y la circulación del Diálogo? Al parecer, no le asistía ese derecho, por las razones que a continuación se exponen:

1. En el año de 1559 cuando se editó y salió a luz pública el *Dialogo*, los requisitos exigidos por el Concilio de Trento para la impresión de libros religiosos no estaban en vigor, por consiguiente, el obispo no podía oponerse válidamente.

2. La facultad de los obispos para autorizar o prohibir la publicación de libros de carácter religioso les vino del Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, en cuya conclusión se aprobaron los decretos emitidos durante las sesiones celebradas en ese periodo. Es cierto que en la Sesión IV llevada a cabo el 8 de abril de 1546, durante el pontificado del papa Paulo III, se emitió el “DECRETO SOBRE LA EDICIÓN Y USO DE LA SAGRADA ESCRITURA”, pero no entró en vigor de inmediato sino hasta 1564, en el cual el Concilio

[...] Decreta y establece, que en adelante se imprima con la mayor enmienda que sea posible la sagrada Escritura, principalmente esta misma antigua edición Vulgata; y que a nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomunió, y de la multa establecida en el canon del último concilio de Letrán. Si los autores fueren Regulares, deberán además del examen y aprobación mencionada, obtener licencia de sus superiores, después que estos hayan revisto sus libros según los estatutos prescritos en sus constituciones.

[...] Dese también por escrito la aprobación de semejantes libros, y parezca está autorizada al principio de ellos, sean manuscritos o sean impresos; y todo esto, es a saber, el examen y aprobación se ha de hacer de gracia, para que así se apruebe lo que sea digno de aprobación, y se repruebe lo que no la merezca.<sup>231</sup>

230. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LIII-LIV. “III. Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

231. Concilio de Trento, Sesión IV. “DECRETO SOBRE LA EDICIÓN Y USO DE LA SAGRADA ESCRITURA. Considerando además de esto el mismo sacrosanto Concilio, que se podrá seguir mucha utilidad a la Iglesia de Dios, si se declara qué edición de la sagrada Escritura

Aunque la disposición conciliar fue planteada en 1546,<sup>232</sup> mucho antes de la publicación del *Dialogo*, sobre la que Quiroga pudiera fundar su derecho, la aplicación anticipada de tal prerrogativa no sería válida, porque aún no entraba en vigor para obligar a su cumplimiento a los autores y editores de las obras religiosas. Fue hasta la sesión XXV del Concilio, celebrada durante los días 3 y 4 de diciembre de 1563, cuando se proclamó el decreto que facultaba a los obispos examinar y aprobar las ediciones de libros. Hecha la proclamación, se emitió la bula de Publicación de los decretos conciliares el 26 de enero de 1564, que fue complementada por la bula *Benedictus Deus*, de fecha 30 de junio de 1564. Finalmente, el rey Felipe II de España aceptó el Concilio en todos sus términos el 12 de julio de 1564. Agotados estos procedimientos, entró en vigor el decreto. Por ende, la posibilidad de su aplicación, jurídicamente válida, no pudo ser antes. Consecuentemente, en 1559, año de la publicación del *Dialogo*, el decreto no obligaba. Aún así, el obispo Quiroga hizo valer esa facultad para impedir la divulgación del *Dialogo* y se generó el conflicto entre él y el fraile ante la Inquisición, iniciada por una causa jurídicamente no válida.

---

se ha de tener por auténtica entre todas las ediciones latinas que corren; establece y declara, que se tenga por tal en las lecciones públicas, disputas, sermones y exposiciones, esta misma antigua edición Vulgata, aprobada en la Iglesia por el largo uso de tantos siglos; y que ninguno, por ningún pretexto, se atreva o presuma desecharla. Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la santa madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, e interpretación de las sagradas letras; ni tampoco contra el unánime consentimiento de los santos Padres, aunque en ningún tiempo se hayan de dar a luz estas interpretaciones. Los Ordinarios declaren los contraventores, y castíguenlos con las penas establecidas por el derecho. Y queriendo también, como es justo, poner freno en esta parte a los impresores, que ya sin moderación alguna, y persuadidos a que les es permitido cuanto se les antoja, imprimen sin licencia de los superiores eclesiásticos la sagrada Escritura, notas sobre ella, y exposiciones indiferentemente de cualquiera autor, omitiendo muchas veces el lugar de la impresión, muchas fingiéndolo, y lo que es de mayor consecuencia, sin nombre de autor; y además de esto, tienen de venta sin discernimiento y temerariamente semejantes libros impresos en otras partes; decreta y establece, que en adelante se imprima con la mayor enmienda que sea posible la sagrada Escritura, principalmente esta misma antigua edición Vulgata; y que a nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomunión, y de la multa establecida en el canon del último concilio de Letrán. Si los autores fueren Regulares, deberán además del examen y aprobación mencionada, obtener licencia de sus superiores, después que estos hayan revisto sus libros según los estatutos prescritos en sus constituciones. Los que los comunican, o los publican manuscritos, sin que antes sean examinados y aprobados, queden sujetos a las mismas penas que los impresores. Y los que los tuvieren o leyeren, sean tenidos por autores, si no declaran los que lo hayan sido. Dese también por escrito la aprobación de semejantes libros, y parezca está autorizada al principio de ellos, sean manuscritos o sean impresos; y todo esto, es a saber, el examen y aprobación se ha de hacer de gracia, para que así se apruebe lo que sea digno de aprobación, y se repruebe lo que no la merezca. Además de esto, queriendo el sagrado Concilio reprimir la temeridad con que se aplican y tuercen a cualquier asunto profano las palabras y sentencias de la sagrada Escritura; es a saber, a bufonadas, fábulas, vanidades, adulaciones, murmuraciones, supersticiones, impíos y diabólicos encantos, adivinaciones, suertes y libelos infamatorios; ordena y manda para extirpar esta irreverencia y menosprecio, que ninguno en adelante se atreva a valerse de modo alguno de palabras de la sagrada Escritura, para estos, ni semejantes abusos; que todas las personas que profanen y violenten de este modo la palabra divina, sean reprimidas por los Obispos con las penas de derecho, y a su arbitrio” (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000001.htm#0-p0.3.1.2>) (BIBLIOTECA ELECTRÓNICA CRISTIANA -BEC- VE MULTIMEDIOS). Recuperado el 5 de octubre de 2011.

232. Por esos años, Vasco de Quiroga estaba en España ya que había salido de Nueva España en 1548 y regresó hasta 1554, pudo entre tanto enterarse del decreto conciliar.



Al concluir el Concilio se ordenó la lectura y la confirmación de los decretos emitidos durante los pontificados de Paulo III y Julio III, y se les dio vigor en los siguientes términos:

QUE LOS DECRETOS DEL CONCILIO HECHOS EN TIEMPO DE LOS PONTÍFICES PAULO III Y JULIO III SE RECITEN EN ESTA SESIÓN

Por cuanto se ha establecido y definido en este sagrado Concilio muchas cosas, así dogmáticas como sobre la reforma de costumbres, y en diversos tiempos en los Pontificados de Paulo III y Julio III de feliz memoria; quiere el santo Concilio que todas ellas se reciten y lean al presente. Se recitaron.

DEL FIN DEL CONCILIO, Y DE QUE SE PIDA AL PAPA SU CONFIRMACIÓN

Ilustrísimos Señores, y Reverendísimos Padres: ¿Convenís en que a gloria de Dios omnipotente se ponga fin a este sacrosanto y ecuménico Concilio? ¿y que los Legados y Presidentes de la Sede Apostólica pidan, a nombre del mismo santo Concilio, al Beatísimo Pontífice Romano, la confirmación de todas, y cada una de las cosas que se han decretado y definido en él, así en el tiempo de los Romanos Pontífices Paulo III y Julio III de feliz memoria, como en el de nuestro santísimo Padre Pío IV? Respondieron: Así lo queremos.

A consecuencia de esto, el Ilustrísimo y Reverendísimo Cardenal Morón, primer Legado y Presidente, dijo, echando su bendición al santo Concilio: Después de dar gracias a Dios, id en paz, Reverendísimos Padres. Respondieron. Amén.<sup>233</sup>

En respuesta a las peticiones hechas al Romano Pontífice, el papa Pío IV emitió la bula *Sobre la Confirmación del Ecuménico y General Concilio de Trento* y declaró que:

[...] No sea, pues, permitido absolutamente a persona alguna tener la audacia y temeridad de quebrantar, ni contradecir esta nuestra bula de confirmación, aviso, inhibición, reserva, voluntad, mandamientos y decretos. Y si alguno tuviere la presunción de atentarlo, sepa que incurrirá en la indignación de Dios omnipotente, y de sus Apóstoles los bienaventurados S. Pedro y S. Pablo. Dado en Roma en S. Pedro, año de la Encarnación del Señor de 1564, a 26 de enero, y quinto año de nuestro Pontificado. Yo Pío obispo de la Iglesia Católica.<sup>234</sup>

Pío IV publicó la bula *Benedictus Deus*, el 30 de junio de 1564, sobre la ejecución del Concilio, que días después, el rey Felipe II de España con la Pragmática del día 12 de julio de 1564 aceptó íntegramente el Concilio aunque en la práctica política hubiera diferencias.

De los datos anteriores se colige que el obispo Quiroga no tenía facultades para exigir al fraile la autorización para la publicación del *Dialogo*. La razón jurídica del quebranto de la jurisdicción del obispo respecto del *imprimatur* era inexistente y, por ende, inaplicable.

233. Concilio de Trento (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000006.htm#5-p0.18.3>).

234. Concilio de Trento (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000007.htm#6-p0.19.1>).

3. Después del Concilio de Trento, ¿a quién compete analizar y aprobar la edición de libros en materia religiosa? De conformidad con el decreto conciliar, corresponde esa facultad al “Ordinario” del lugar, es decir, al obispo de donde se edita el libro, y tratándose de autores pertenecientes a órdenes religiosas, también a sus respectivos superiores. Con estas limitaciones el Concilio quería poner remedio al desorden de los impresores que muchas veces omitían, no sólo el lugar de la impresión, sino hasta el nombre del autor de la obra. Por consiguiente, podría controlar al impresor el obispo que tuviera jurisdicción en el territorio o localidad del impresor y, en el caso de los regulares para que el obispo diera su licencia, los superiores de la jurisdicción del Ordinario, deberían concederla también.

Ahora bien, considerando que Gilberti estuviera en la hipótesis de que debería de contar con la licencia de impresión del *Dialogo*, no sería Quiroga quien daría la aprobación, sino Montúfar, porque la obra se editó en la ciudad de México, en su Arquidiócesis, y no donde estaba Quiroga, en la Diócesis de Michoacán. De tal forma, aun en el supuesto de que la norma conciliar estuviera en vigor en la fecha de la edición del *Dialogo*, Quiroga no tendría facultad para restringir al fraile la edición de esa obra, porque le correspondería a Montúfar.

Como consecuencia de la actuación de Quiroga, la exigencia de un requisito que no estaba vigente perjudicó al fraile porque jurídicamente era improcedente.

#### *Segunda etapa del proceso*

Quiroga se movía, no sólo en su Obispado, sino también en el Arzobispado de México para aportar los elementos necesarios encaminados a convencer a sus autoridades sobre la inconveniencia de la circulación del *Dialogo*.

#### Desahogo de pruebas

El día 30 de marzo de 1560 compareció en la ciudad de México el auxiliar de Quiroga, el presbítero Diego Pérez Gordillo Negrón, quien rindió su testimonio ante el doctor Luis Fernández de Anguís. En esa fecha, el doctor Fernández fungía como juez provisor y vicario general del arzobispo Montúfar, habiendo sido también catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México.<sup>235</sup>

Dos cuestiones le fueron formuladas al testigo en el interrogatorio. La primera, si el obispo de Michoacán le encomendó ver un diálogo entre un maestro y un discípulo en lengua de Michoacán que trata por vía de pregunta y respuesta de cosas de doctrina, compuesto por fray Maturino Gilberti de la Orden de san Francisco que está en esta Nueva España. Dijo ser verdad, que el examen del libro fue encomendado por el obispo a él y al clérigo presbítero Francisco de la Cerda, porque ambos entienden bien la lengua en que está escrito dicho libro.

235. Mariel de Ibáñez, 1984: 101-102. Se dice que el doctor Anguís fue espía secreto de Felipe II y activo combatiente contra el luteranismo, enérgico e instruido, que por algún tiempo tuvo la cátedra de leyes en la Real y Pontificia Universidad de México.

La segunda pregunta era, si el declarante y Francisco de la Cerda vieron y examinaron el libro y qué le pareció al declarante. Esta última parte de la pregunta permitía dar una respuesta amplia y emitir a la vez un juicio de valor, que fue aprovechada por Diego Pérez Gordillo Negrón al señalar que vio solamente parte del *Dialogo*, “once hojas de la lengua, siendo ellas casi trescientas” de marca mayor. Sin embargo, lo que alcanzó examinar del *Dialogo* le pareció suficiente, pues dictaminaba:

[...] Que no conviene que se imprima ni se publique lo que está impreso porque en la lengua tiene muchos defectos y en el sentido algunas cosas malsonantes y escandalosas, y que este declarante y el dicho Francisco de la Cerda dieron su parecer firmando de sus nombres en una carta misiva que escribieron al dicho señor obispo donde más largamente se verá su parecer y con juramento, a que se remite y que lo que dicho tiene es la verdad y lo que sabe de este caso para el juramento que tiene hecho [...] <sup>236</sup>

Esta parte de la respuesta confirma lo que él y Francisco de la Cerda le habían escrito a Quiroga en la carta del 17 de enero de 1560. En esa ocasión le decían:

[...] por lo hasta aquí visto no conviene que la obra se publique entre los indios hasta que esté corregida y castigada y enmendada porque hemos visto cosas hasta ahora muy impertinentes y malsonantes a nuestros oídos y otras no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua, y esto sustentaremos como lo hemos comenzado a hacer, porque a estas casas de Vuestra Señoría vino el provincial de los franciscanos y el Padre Fray Maturino, autor de la obra, y les mostramos dos pasos malsonantes en el sentido que bien conocieron estar dignos de enmienda y si hubiera mas espacio les mostraremos otras que también han menester declaración. Y este es nuestro parecer. Vuestra Señoría mandará lo que fuere servido, y para proceder en la examinación de la obra no se podrá hacer hasta pasada la Pascua de la Resurrección por ser tiempo de confesiones, y que se estén los libros recogidos como se están hasta que se examinen pues tanto importa [...] <sup>237</sup>

No hay duda de que el terreno estaba preparado para la comparecencia de Diego Pérez Gordillo Negrón ante el juez provisor de la ciudad de México y que la ocasión, finalmente, se aprovecharía para sustentar y ratificar lo que ya había comunicado a su obispo en la correspondencia que le dirigió.

Es pertinente destacar también que en la carta de 17 de enero de 1560 se vislumbra el tema de dos cuestiones doctrinales enunciadas por los clérigos a su obispo, a quien informaban que mostraron “dos pasos malsonantes en el sentido” a Gilberti y a su provincial. Posiblemente una de ellas se refiere a la primera Persona de la Santísima Trinidad y la otra, al culto de las

236. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LV-LVI. “IV. Testimonio de Pérez Gordillo, México, 30 de marzo de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

237. *Ibidem*: LIV-LV. “Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

imágenes. Estas cuestiones fueron materia del interrogatorio formulado a Gilberti en su primera comparecencia ante la Inquisición del Santo Oficio. Los teólogos de la Inquisición las calificarían posteriormente como primera y cuarta proposiciones, respectivamente. Sobre ellas volveré más adelante.

Es posible también que Diego Pérez Gordillo Negrón en su comparecencia ante el juez provisor haya presentado la traducción al español de un pasaje del *Dialogo* que trata del culto de las imágenes, versión hecha por Francisco de la Cerda a la que se adhirió Pérez Gordillo Negrón. Este documento no tiene fecha, como tampoco la tiene el que contiene la otra versión del mismo pasaje realizada por Diego de Villoria y Francisco Hernández. Ambas traducciones fueron ordenadas por el canónigo provisor y vicario general del Obispado de Michoacán, el bachiller Jerónimo Rodríguez.<sup>238</sup> Aunque no existe una razón expresa para traducir solamente ese pasaje del *Dialogo*, parece obvio que el punto medular para rechazar la obra se fincaba en éste. Tampoco se conoce la razón de por qué se ordenó una doble traducción y se encargó a diferentes traductores. ¿Acaso Gilberti nombraría a sus propios traductores?

En resumidas cuentas, los clérigos auxiliares del obispo hacían valer como argumentos para impedir la circulación del *Dialogo*, la existencia de expresiones “impertinentes y malsonantes” y también el presunto desconocimiento de su contenido. Este argumento no es convincente porque hay datos que lo contradicen e inducen más bien a sostener que los clérigos sí conocían el contenido completo de la obra.

Dubitable el desconocimiento del *Dialogo* por los clérigos de Quiroga

Entre los documentos aprobatorios para la edición del *Dialogo*, que fueron incorporados en los preliminares de la obra, dos mencionan a los curas Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda. Hay señalamiento expreso de que estos clérigos examinaron el *Dialogo* y que dieron su aprobación para la impresión, lo que revela que conocieron su contenido. Sin embargo, ambos clérigos se volvieron activos impugnadores del fraile y de su obra, poco tiempo después.

El primero de los documentos que refiere a los clérigos fue emitido por el arzobispo fray Alonso de Montúfar, que en su texto dice:

NOS DON FRAY ALONSO DE MONTVFAR,/ por la miseracion diuina y dela sancta yglesia de Roma Arçobispo de Me/ xico &c. A todos los que la presente vieren salud en nuestro Señor Iesu/ Christo, por parte del Reuerendo padre Fray Maturino Gilberti de/ la orden del señor sant Francisco de la obseruancia *nos fue presentado vna arte y vocabulario y Deuocionario y Dialogo de Doctrinal Christiana, escrito en lengua Tarasca de Mechucan*, para que le die/ssemos licencia para ymprimirlos por el prouecho, que dello se seguiria a la cristiandad/ delos nueuamente conuertidos a nuestra sancta fe catholica dela dicha lengua: *los qual les libros venian ya vistos y examinados y aprouados por catholicos y vutiles para*

238. Warren, *op. cit.*: LVI y LVII, “V. Traducciones de un extracto del ‘Dialogo de doctrina christiana’, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

*los/ suso dichos, por el muy Reuerendo padre maestro Fray Alonso dela Vera cruz, prouincial dela orden del Señor sant Augustin, y Fray Iacobo de Dacia dela orden del señor sant Francisco, y por Diego perez gordillo cura de Mechuacan, y Francisco dela/ Cerda cura de Sirosto: todos quatro muy expertos en la dicha lengua por mandado y/ comission del yllustre y reuerendissimo Señor Don Vasco de Quiroga Obispo de/ Mechuacan: cuyos pareceres vimos firmados de los suso dichos. Y por quanto nos/ no sabemos la dicha lengua, ni en nuestro Arçobispado tenemos quien la sepa, confían/ do de las letras, rectitud y buen zelo y Christiandad delos suso dichos. Damos licencia paraque los dichos libros se ympriman en esta cibdad de Mexico: precediendo para e/llo juntamente con la nuestra licencia y facultad la del Muy Reuerendo padre Fray Fran/cisco Toral, prouincial dela orden del señor sant Francisco: a cuya obediencia esta el dicho/ Fray Maturino. Y mandamos que juntamente con esta muestra licencia se ymprima/ la del dicho padre prouincial, y de los dichos padres y curas, para que a todos conste la/ aprouacion y examen que de la dicha obra se hizo, paraque con mas auctoridad y se/guridad se pueda publicar y publique. Dada en Mexico. a. x. de Agosto. 1558. Años.*

Frater Alphonsus Archiepiscopus. Mexicanus./

Por mandado de su Señoría Reuerendissima Iuan de Ybarreta Notario pu[blico] Aposto[lico]<sup>239</sup>

De los datos aportados por el arzobispo se infiere que los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda ya habían visto, examinado y aprobado el *Dialogo*. Y, por considerarlo católico y útil, emitieron sus pareceres favorables para su publicación, firmándolos, respectivamente, y que tuvo a la vista el arzobispo. Por consiguiente, ellos ya conocían su contenido antes del conflicto porque, según el arzobispo, lo calificaron de católico y útil. Sería una temeridad de parte de Montúfar atribuirles hechos falsos, porque quedaría en entredicho su afirmación y de mentiroso se le calificaría.

La información del arzobispo provoca también varias preguntas: ¿cómo encaja la aseveración de los clérigos proporcionada a su obispo Vasco de Quiroga, de que durante nueve días sólo pudieron examinar once folios del *Dialogo*, dándole a entender con ello, sin duda, que desconocían el resto de la obra?, ¿cómo entender también que la obra tenía pasajes malsonantes si ellos solamente habían examinado once folios?, ¿quién ocultaba la verdad y por qué? Es cuestionable, asimismo, ¿por qué no se transcribieron los dictámenes de los clérigos en el *Dialogo*, tal como se hizo con los otros?

La afirmación de Montúfar se fortalece con la similar que emite el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Toral, contenida en la licencia que otorgó para la impresión del *Dialogo*, a la que considero como el segundo documento que hace alusión a los clérigos del obispo, en la que dice:

239. *Dialogo*, fol. 2v, 1-26. Lo resaltado con cursivas es mío.

[...] APROBACION DE LA OBRA.

POrque me consta por relacion de los muy Reuerendos padres el maestro/ y prouincial de la orden del señor san Augustin, y del padre Fray Iacobo de/ Dacia guardian de çintzontza, y del padre *Diego Perez gordillo* cura de/ Pazcuaro, y del Padre Fray Miguel de Aluarado prior de Tiripitio: per/sonas muy doctas en lengua Tarasca ser las obras del Padre Fray Matu/rino catholicas necessarias y primas, precipue el Dialogo vocabulario y arte conel De/uocionario, que agora tiene compuesto. Y consultado con el yllustre/ y Reuerendissimo Señor Don vasco de Quiroga Obispo de Mechuacan, y pedida licencia al muy yllustre/ y Reuerendissimo Señor Don Alonso de Montufar Arçobispo de Mexico: doy licen/cia para que se impriman por el bien que dello se sigue a aquellos naturales y seruicio a/ nuestro Señor: y porque en ello merezca el sobre dicho padre, se lo mando *ad meritum/ salutaris obedientiam*. Fecha en Tlacupa a. x. de Agosto de. 1558. Años./ *Frater Franciscus de Toral prouincialis*.<sup>240</sup>

El provincial franciscano menciona las mismas cuatro obras que Montúfar menciona en su licencia de impresión y señala también al padre Diego Pérez Gordillo como dictaminador, tal cual lo hace el arzobispo, aunque no a Francisco de la Cerda, pero incluye el nombre de fray Miguel de Alvarado, prior de Tirípitio. Los revisores son calificados como doctos en la lengua tarasca y que conocen las obras del padre fray Maturino, que son católicas, necesarias y primas, principalmente el *Dialogo*.

Así pues, tanto Montúfar como Toral emiten sus respectivas autorizaciones fundadas en la probidad de los varones doctos y concedores de la lengua de Michoacán, los que han manifestado, firmando sus pareceres, que las cuatro obras de Maturino son católicas y útiles.

Gilberti aporta un dato relacionado con el *Dialogo* en otra de sus obras, en el “Prólogo del autor” del *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, editada en 1559, en el que proporciona el nombre de la persona a quien dedica aquella obra:

ESTilo es común y cosa muy vsitada Illustrissimo & Reuerendissimo Señor entre aquellos que pretenden en esta vida aprouechar & favorecer en algo a la religión Christiana, procurar siempre dedicar sus obras a personas illustres & valerosas en la Republica, para que con su fauor, auxilio y amparo en todo tiempo sean fauoriecidas & defendidas. *Lo qual parece claro por vn Dialogo de Doctrina Christiana que dirigi & dedique en nombre de su Magestad al Illustrissimo & Christianissimo Señor Don Luys de Velasco, Visorey, Gouernador y Capitan general por su Magestad*.<sup>241</sup>

Extrañamente, en la autorización del virrey Luis de Velasco, fechado un año antes, otorgada al impresor Juan Pablos para que editara las obras de Gilberti: *Arte, Vocabulario y Devocionario*, no se incluye el nombre del *Dialogo*, tal vez porque no estaba concluido aún.

240. *Dialogo*, fol. 3r, 1-12.

241. Maturino Gilberti, [1559] 1990, fol. 1v.

Los pareceres de los frailes: Alonso de la Vera Cruz y Jacobo de Dacia, a los que aluden Montúfar y de Toral, se expresaban en los términos siguientes:

DIGO yo Fray Alonso de la vera Cruz maestro en Theologia, y Cathedra/ tico de prima de la vniuersidad de Mexico y Prouincial de la orden de san/cto Augustin en esta nueva España, que he visto, y examinado esta Do/ctrina por manera de Dialogo que el Padre Fray Maturino, dela orden de los menores ha compuesto en lengua de Mechuacan, y me parece que/ esta Catholica y tiene muy prouechosa Doctrina, assi para los naturales como para los/ ministros, y esta buena lengua segun yo alcanço y los naturales la entienden bien, y doy este parecer porque a veynte años poco mas o menos que entiendo la lengua de Me/chuacan y he tratado con los indios predicando, y confessando, y administrando los de mas/ sacramentos. Y porque es verdad lo firme de mi nombre: y assi me parece que se deue imprimir/ Fray Alonso de la Vera Cruz.<sup>242</sup>

DIGO yo Fray Iacobo de Dacia Frayle de sant Francisco dela re/gular obseruancia Theologo y Religioso de la custodia de Mechu/acan que por mandamiento de nuestro reuerendo Padre Pro/ uincial Fray Francisco de Toral vi y examine las obras que hizo el/ padre fray Maturino Gilberti de la misma orden y Custodia sin de/ xar palabra ninguna del arte y vocabulario, Dialogo y deuociona/ rio juntamente con la passion de nuestro Saluador Iesu Christo, y vidas/ de sanctos con algunos sermones sobre los Euangelios y Epistolas de todo el año y en dios y en mi/ consciencia me parece que es todo muy cahtolico y de muy prouechosa doctrina para los natura/les desta Prouinica y demas desto es cosa de muy gran vtilidad para los minstros dellos/ y la lengua muy legitima conforme a su modo de hablar: y entiendo lo, porque a mas de di/ez y seis años que los predico y confieso y administro los otros sacramentos: y assi me pare/ ce que se deue de imprimir: y porque es verdad lo firmo de mi nombre./ Fray Iacobo de Dacia./<sup>243</sup>

Los testimonios anteriores permiten valorar las afirmaciones de los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, que daban a entender que desconocían la mayor parte del contenido del *Diálogo*, porque sólo habían examinado once folios de los casi 300. Su dicho es dudoso, porque de conformidad con los pareceres del arzobispo y del provincial franciscano se llega a la conclusión de que las aseveraciones de los clérigos eran insostenibles.

#### Actuación de Montúfar

Quedó señalado que el 3 de diciembre de 1559, Vasco de Quiroga acudió a fray Alonso de Montúfar para pedirle que recogiera los ejemplares del *Diálogo* que se hubieran distribuido en su Arzobispado. Para Montúfar no resultó difícil obsequiar la petición de Quiroga a pesar de los antecedentes de aprobación que tenía sobre el *Diálogo*.

242. *Diálogo*, fol. 3r, 14-22.

243. *Diálogo*, fol. 3r, 29-42.

El 6 de diciembre de 1559, Montúfar hace referencia a un mandato mediante el cual comisionó a ciertos examinadores para que recogieran los libros vedados, contenidos en el Catálogo y memoriales. Les daba un término perentorio de tres días contados a partir de la notificación para que le entregaran los libros que hubiesen recogido de los vedados por el Santo Oficio de la General Inquisición.<sup>244</sup> El *Dialogo* en esas fechas no estaba ni había estado en el Catálogo de libros prohibidos, pero sí existía la inconformidad del obispo Quiroga presentada ante Montúfar. El requerimiento fue notificado al padre fray Alonso de la Vera Cruz, provincial de la Orden de San Agustín,<sup>245</sup> tal vez porque había una razón particular.

Resulta difícil sostener que con ese requerimiento Montúfar preparaba el terreno para emitir más tarde una orden expresa encaminada a congelar el *Dialogo*. Tampoco hay razón suficiente para sostener que fuese el primer obsequio a la petición de Quiroga. Lo cierto es que el 6 de abril de 1560, Montúfar ordenó de forma expresa que

Nos Don Fray Alonso de Montúfar [...] mandamos a vos los libreros mercaderes y otras cualesquier personas que estáis y residís en esta ciudad de México y en el dicho nuestro arzobispado que tenéis en vuestro poder un libro de doctrina por vía de diálogo compuesto por Fray Maturino de la Orden de señor San Francisco en nuestra lengua castellana o en otra cualquiera lengua que no vendáis el dicho libro y doctrina a ninguna persona, antes dentro de tercero día de como este nuestro mandamiento vos fuere notificado o en cualquier manera a vuestra noticia viniere lo dad y entregad al Padre Fray Bartolomé de Ledesma, nuestro compañero de la orden del señor Santo Domingo, a quien tenemos nombrado para ver y examinar los libros, y los que habéis vendido el dicho libro y doctrina de fray Maturino acordándoos a quien lo vendistes lo venid a decir y manifestar al dicho Padre Fray Bartolomé de Ledesma para que provea en ello lo que sea justicia, lo cual vos mandamos que así hagáis y cumpláis cada uno de vos so pena de excomunió mayor *unica proteina canonica monitione premissa* y de cincuenta pesos de oro de minas para obras pías. Fecho en México a seis días del mes de abril de mil y quinientos y sesenta años.<sup>246</sup>

El notario Juan Gómez fue notificando del mandamiento del arzobispo a los implicados, en diversas fechas. En el mismo día de su expedición, al impresor de la obra, Juan Pablos, y al librero Francisco de Mendoza.<sup>247</sup> Tres días después se dio aviso a Martín de Aranguren, quien dijo tener ciertos libros que imprimió Juan Pablos en lengua tarasca y que tales libros los tenía en calidad de empeño, no para venderlos, sino como garantía de pago de un adeudo de 400 pesos, poco más o menos. A la vez se le requirió que dijera “qué cantidad de libros

244. Warren “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LII. “II. Mandamiento del Arzobispo Montúfar, México, 6 de diciembre de 1559, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

245. *Ibidem*: LIII.

246. Warren, *op. cit.*, p. LIX. “VI. Mandamiento del Arzobispo Montúfar, México, 6 de abril de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

247. *Ibidem*: LIX y LX.



de doctrina por vía de diálogo compuestos por Fray Maturino de la Orden de Señor San Francisco tiene en su poder, y en qué lengua”, con el fin de ordenarle que los conservara en depósito, so pena de excomunión y de un pago de 500 pesos de minas. Martín de Aranguren dijo tener en su poder veintidós libros empeñados en 400 pesos, de oro común, más o menos, sobre los que se constituía en depositario obligándose a no acudir con ellos a persona alguna sin licencia y mandato del arzobispo, bajo pena de excomunión y de pago, como ya se dijo.<sup>248</sup>

#### Retractación de Montúfar

La actuación de Montúfar contradice lo que había escrito tiempo atrás, autorizando la edición:

[...] *nos fue presentado vna arte y vocabulario y Deuocionario y Dialogo de Doctrinal Christiana, escrito en lengua Tarasca de Mechuacan, para que le die/ssemos licencia para ymprimirlos por el prouecho, que dello se seguiria a la cristiandad/ delos nueuamente conuertidos a nuestra sancta fe catholica dela dicha lengua: los qual les libros venian ya vistos y examinados y aprouados por catholicos y vutiles para los/ suso dichos, por el muy Reuerendo padre maestro Fray Alonso dela Vera cruz, proluincial dela orden del Señor sant Augustin, y Fray Iacobo de Dacia dela orden del señor sant Francisco, y por Diego perez gordillo cura de Mechuacan, y Francisco delal Cerda cura de Sirosto: todos quatro muy expertos enla dicha lengua por mandado y/ commission del yllustre y reuerendissimo Señor Don Vasco de Quiroga Obispo del/ Mechuacan: cuyos pareceres vimos firmados de los suso dichos.*

[...] Damos licencia paraque los dichos libros se ympriman en esta cibdad de Mexico [...]<sup>249</sup>

Esta autorización dada en agosto de 1558 reconoce la calidad de las personas que habían examinado el *Dialogo*, el agustino fray Alonso de la Veracruz,<sup>250</sup> el franciscano fray Jacobo de Dacia y los curas Diego Pérez Gordillo y Francisco de la Cerda. No obstante, el 6 de abril de 1560, Montúfar ordena que los ejemplares del *Dialogo* sean recogidos y entregados al dominico fray Bartolomé de Ledesma, porque a él se tiene encomendado el examen de los libros. “[...] dad y entregad al Padre Fray Bartolomé de Ledesma, nuestro compañero de la orden del señor Santo Domingo, a quien tenemos nombrado para ver y examinar los libros, y los que habéis vendido el dicho libro y doctrina de fray Maturino acordándoos a quien lo vendistes lo venid a decir y manifestar al dicho Padre Fray Bartolomé de Ledesma para que provea en ello lo que sea justicia [...]”<sup>251</sup>

248. Warren, *op. cit.*: LX y LXI.

249. *Dialogo*, Fol. 2v, 5-19. El texto completo quedó transcrito antes.

250. Montúfar se apoya en estos personajes para dar la aprobación, porque tenían conocimiento de la lengua de Michoacán y de la doctrina católica, aunque como dice Roberto Jaramillo, Alonso de la Veracruz era sospechoso ante el Santo Oficio por cuestión de los diezmos (comentario personal). Considero, sin embargo, que los diezmos eran cuestiones diferentes que no afectarían los conocimientos que el agustino tenía de la lengua y de la teología.

251. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LIX. “VI. Mandamiento del Arzobispo Montúfar, México, 6 de abril de 1560, agn, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

¿Sería más fidedigno el dictamen que diera el dominico sobre el *Dialogo*, que el emitido por los religiosos y curas mencionados?, Montúfar al pedir nuevo parecer, ¿no descalificaba a los otros religiosos por no ser de su Orden? Es difícil saber.

Por si no fuera poco el conflicto que Gilberti enfrentaba por el *Dialogo*, otro hecho nuevo, un sermón pronunciado el 17 de noviembre de 1560 en el pueblo de Taximaroa (hoy ciudad Hidalgo, Michoacán) vino a atizar más el fuego en su contra. Sus opositores no perdieron la ocasión para fincarle nuevos cargos con la intención de descalificarlo, no sólo por sus escritos sino también por sus sermones, es decir, por sus expresiones orales esta vez. Acumular cargos sin duda complicaba el conflicto y, lo que es más, acumulaba agravios.

El 22 de noviembre de 1560 comparecieron en la ciudad de México, ante el arzobispo Alonso de Montúfar, los presbíteros Diego Pérez Gordillo Negrón y Pedro Yáñez, el diácono Juan Barajas, Diego de Villoria y el notario apostólico Alonso de Cáceres en calidad de intérpretes de la lengua tarasca para auxiliar a los indios Cristóbal Tapaqua de la ciudad de Pátzcuaro, Francisco Hanguxuqua (Hangaxuqua), Juan Yozi (Yotzi) y Gaspar Vaquincho (Vaquimcho), naturales de la ciudad de Michoacán, quienes fueron llamados para rendir su declaración testimonial. Los testigos, por voz de Diego de Villoria, coincidieron en señalar que el pasado domingo 17 del presente mes, terminado el sermón, fray Maturino dijo que venía de México y que su libro *Dialogo* fue aprobado por los provinciales de las tres órdenes: santo Domingo, san Francisco y san Agustín. Que en Castilla se estaba perdiendo y destruyendo la gente, que el mundo se acabaría en un año y que, finalmente, vendrían unos padres a pervertirlos y que sólo las tres órdenes mencionadas estarían firmes en la fe.<sup>252</sup> Cabe cuestionar, qué andarían haciendo los testigos en Taximaroa, precisamente el día del sermón.

No se sabe cuál fue la trascendencia de estos testimonios en el proceso, ni se conoce tampoco si Gilberti respondió a los cargos relacionados con el sermón de Taximaroa. De lo que sí existe certeza es de la reacción de Gilberti que, años más tarde, en 1563, la hará expresa, pues se quejará en una memoria dirigida al rey sobre el proceder de Quiroga y dirá: “el dicho obispo con su provisor, persiguiendo a los religiosos, hacen informaciones contra ellos en sus mismas casas y con sus criados que dan por testigos sin que los dichos religiosos sean oídos”.<sup>253</sup> En el mismo documento abunda sobre otros hechos en contra del obispo.

[En el sobre] Memorial de cosas que el Padre  
Fray Alonso de Santiago ha de tratar con su  
Majestad en España si Dios allá le lleve.

[Notas de secretarios] Recibida con el libro en México, 27 de noviembre 1571 años por el señor Inquisidor  
Moya de Contreras [rúbrica]. Noviembre 1571.

252. Warren, *op. cit.*: LXI-LXVII “VII. Testimonio de testigos sobre un sermón del Padre Gilberti, México, 22 de noviembre de 1560, agn, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

253. J. Benedict Warren “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LXVIII-LXX. “IX. Memoria del Padre Gilberti al Rey, 4 de febrero de 1563, agn, Inquisición, vol. 43, núm. 6” [f. 202.]

Contra el obispo de Michoacán por abusos en la construcción de la catedral.

*Memoria de Fr. Maturino Gilberti morador en la custodia que dicen de los Apóstoles en las Indias Occidentales para que el padre fray Alonso de Santiago trate con Su Majestad o con su Real Consejo acerca de lo siguiente.*<sup>254</sup>

[1] Primeramente que todos los pueblos de este obispado de Michoacán, so especie del edificio de la iglesia catedral que nunca terná fin, son vejados muy malamente, siendo compelidos que vayan a la dicha obra, de veinte y de quince leguas con su comida y hijos a cuestras y las herramientas con que han de trabajar y labrar, y si a alguno dan herramienta, es a tal o cual y generalmente sin ser pagados, y los ocupan en otras obras impertinentes a la dicha obra, como es en hacer o reparar las casas y corrales de los españoles.

[2] Item que la dicha obra es en gran manera superflua y de gran confusión, como el que la presente lleva lo vio y entendió por vista de ojos, y es en grandísimo perjuicio de las haciendas reales de Su Majestad y de los españoles y indios vasallos de Su Majestad.

[3] Item que los indios por no venir de tan lejos y redimir su vejación, han dado gran cantidad de dinero para la fábrica y sobre ésto los tienen cada día presos y molestados hasta el día de hoy, en especial los indios de Zintzontzan y se han muerto algunos indios en la cárcel, sin los que se han muerto en la misma obra, que son muchos.

[4] Item que so color desta obra no tributan a Su Majestad, por manera, que según lo supe del mismo alcalde mayor de Pázquaro, que se llama el bachiller Martínez, que donde no dan más de tres mil pesos a Su Majestad, cada año podrían dar harto más.

[5] Item los indios ni aun los españoles, no pueden conseguir justicia contra el obispo, aunque la piden, como constará por los procesos que se tratan en la Audiencia Real desta Nueva España.

[6] Item que en perjuicio de los naturales de la ciudad de Pázquaro, les ha pedido muchos años ropa y otras cosas para dar a unos infieles chichimecas enemigos de los ya convertidos y de los españoles y religiosos, que cada día salen a los caminos a matar y robarlos.

[7] Item que en los montes tiene el dicho obispo unas hermitas y devocioncillas, en las cuales cada año se hacen fiestas, para las cuales se echan derramas entre los pobres en gran vejación suya.

[8] Item contra la libertad general de los indios que al presente tienen de no dar diezmos, les pide diezmos de sus pobres hospitales, siendo muy pobres y sin ser dotados dél ni de nadie.

[9] Item que los indios naturales de este obispado de Michuacán reciben del obispo y de su provisor muy notables agravios y vejaciones, porque por muy leves cosas los prenden y los molestan largo tiempo en la cárcel y después pagan mucho carcelaje y después les penitencian públicamente con crudelísimos azotes y los tienen de cabeza en el cepo muchos días, fuera de todo derecho, y después les penitencian con pena pecuniaria sobre los azotes, y después los condenan por seis y más y menos meses a la obra de la iglesia, por donde sus mujeres y hijos padecen muy gran detrimento.

[10] Item no admite el dicho obispo ni guarda ningún privilegio de los sumos pontífices y ganados por Sus Majestades en favor de los religiosos y en aumento de la doctrina cristiana.

[11] Item por dar molestia a los religiosos pone clérigos en los pueblos muy cercanos de sus monasterios y no a donde hay necesidad, lo cual es gran causa de discordia.

254. *Idem*: LXVIII-LXX. Los números marginales de los párrafos son míos.

[12] Item el dicho obispo con su provisor, persiguiendo a los religiosos, hacen informaciones contra ellos en sus mismas casas y con sus criados que dan por testigos sin que los dichos religiosos sean oídos, y si se quiere hacer información por parte de los españoles jueces contra los defectos de su clerecía, los persiguen con descomuniones a los indios y españoles, y hay españoles que dicen que si su Majestad da su provisión real para que se puedan hacer informaciones sin que sean molestados dirán y declararán muchos agravios, por lo cual conviene que haya visitador para el obispo y su clerecía.

[13] Item que ordena a mancebos idiotas nacidos acá y criados entre los pechos de las indias ni ajenos de codicia desordenada, y a estos tales pone por sus curas de ánimas, los cuales hacen en los pueblos muchos agravios y males, como constará por las informaciones que algunas se han hecho contra ellos, las cuales están en la real audiencia de esta Nueva España y no se ha llevado a debido efecto por causa del dicho obispo.

[14] Item que estos tales que pone por curas es pública voz y fama que administran los sacramentos por puro interés, y esto es público y notorio.

[15] Item que en los púlpitos los clérigos predicán a los indios contra los religiosos diciéndoles que no es su oficio administrar los sacramentos ni morar en poblado, lo cual es en gran escándalo y detrimento de la fe por ser los religiosos fundadores de esta nueva iglesia y que los han bautizado, administrándoles otros sacramentos antes que hubiese clérigos ni obispos, por donde los naturales están en peligro de caer en error pensando que no están verdaderamente bautizados los que por los reli[gi]osos lo son, y otros inconvenientes y errores que se podrían engendrar en sus ánimas.

[16] Item se dice que pocos días ha, iendo de camino para México el obispo de Mechuacán pasando por un pueblo que está en la visita de los padres agustinos que residen en Tiripetío, dijo a los indios por un nauatlato llamado Francisco Pitacua Uvapa indio que los quería tornar a enseñar de nuevo y que los religiosos eran engañadores y que no se curasen de su doctrina, que no era su officio de dar doctrina.

[17] Item en la ciudad de Pázquaro, por su mandado del obispo o consintiéndolo sin lo castigar, los clérigos quebraron la pila del bautismo en el monasterio de San Francisco y con violencia ordenó dar dicho monasterio a fray Jacobo de Daciano de cuya causa y por otros muchos malos tratamientos no quiere allí residir ningún religioso y ansí está el monasterio caído y despoblado y por hacer porque el dicho obispo no lo consiente hacer, y otro que dicen de Erongaríquaro.

[18] Todas estas cosas padre mío tienen muy particular necesidad de remedio, y pues V[uestra] C[aridad] lo ha visto y palpado, no deje de dar aviso a su Majestad de todo ello conforme al buen talento que Dios Nuestro Señor le ha comunicado, y si viniere algún remedio será para muy gran honra y gloria de Dios y descargo de su real conciencia de su Majestad. No me quiero alargar más. Dios Nuestro Señor lo encamine todo conforme a su be[ne]plácito, etc. A 4 del mes de febrero de 1563 años.

Fr. Maturino Gilberti [rúbrica]

El memorial fue redactado en 1563, pero fue recibido por Moya de Contreras hasta el 27 de noviembre de 1571, cuando habían transcurrido más de ocho años y por esas fechas ya

había muerto Quiroga. ¿Dónde estuvo antes?, ¿quién lo retuvo?, ¿se esperó a que el Tribunal de la Inquisición quedara instaurado el 4 de noviembre de 1571 para que lo conociera y lo tomara en consideración?

El sucesor de Quiroga, el obispo Antonio Ruiz Morales de Molina (1566-1572), dirigió una carta al inquisidor Moya de Contreras, fechada el 2 de noviembre de 1571, que fue recibida por el inquisidor el 27 de noviembre de 1571, el mismo día que el memorial de Gilberti. El obispo advierte en su misiva, que le anexa “unos capítulos” firmados por Gilberti “contra el santo obispo nuestro antecesor”, y dice también que al fraile, por “cierto lo tenemos por mal cristiano y vengativo”.

[...] Ay enviamos a V. M. el libro, [Diálogo] señalados los errores que dicen que contiene. En esa ciudad [Michoacán] está Francisco de la Cerda, un clérigo muy honrado y gran lengua tarasca, que podrá declararlo. Y si en ello hubiere cosa contra la fe, lo remitimos a V. M. Y también enviamos unos capítulos firmados de su nombre que enviaba contra el santo obispo nuestro antecesor de mil testimonios y falsedades, porque vea V. M. hasta donde llega el atrevimiento de estos frailes que le trujeron siempre perseguido. Entre ellos está *un capítulo que va rayado que nos parece malsonante*, atento a el fervor de devoción que el buen viejo tenía. V. M. lo verá y se proveerá en ello lo que merece tanto atrevimiento.<sup>255</sup>

255. Warren, *op. cit.*, pp. LXXX-LXXXII. “XIII. Carta del obispo Ruíz Morales de Molina al inquisidor doctor Moya de Contreras, Michoacán, 2 de noviembre de 1571, AGN, Inquisición, vol. 73, núm. 35” [*Notas de secretarios.*] Recebida en México 27 de noviembre de 1571 años por el señor inquisidor Moya de Contreras. [*En otra letra:*] Noviembre 1571. Denuncia del obispo de Michoacán a la Inquisición de México un libro en tarasco escrito por el P. Fr. Matutino Gilvert. Ilustre y muy Reverendo Señor. Una grita ha habido ocho o nueve años ha en éste obispado con un *Diálogo* en lengua tarasca, que es la de esta provincia, que hizo fray Matutino Gilberto”, fraile francisco francés, guardián de Uruapan en este obispado. Cuando fue a España el chantre de esta iglesia que se llama don Diego Pérez Negrón, dio cuenta al Consejo Real de las Indias de ciertos errores que dicen que hay en él por mandado del obispo nuestro antecesor, y trujo provisión del consejo para que se recogesen todos los libros del *Diálogo* y se guardasen que nadie los leyese, y creo que también vino de esto mandamiento de la Inquisición de Sevilla para lo mismo. Ha se estado así teniéndolos y leyéndolos todos los frailes de su orden sin poderseles prohibir, porque no ha habido para ellos justicia. Y el mismo Maturino lo hace leer y lo tiene en el refectorio como nos lo ha dicho el bachiller Juan de Velasco, canónigo de esta iglesia, y Diego de Vargas, vicario de Iztapa. Ay enviamos a V. M. el libro, señalados los errores que dicen que contiene. En esa ciudad está Francisco de la Cerda, un clérigo muy honrado y gran lengua tarasca, que podrá declararlo. Y si en ello hubiere cosa contra la fe, lo remitimos a V. M. Y también enviamos unos capítulos firmados de su nombre que enviaba contra el santo obispo nuestro antecesor de mil testimonios y falsedades, porque vea V. M. hasta donde llega el atrevimiento de estos frailes que le trujeron siempre perseguido. Entre ellos está un capítulo que va rayado que nos parece malsonante, atento a el fervor de devoción que el buen viejo tenía. V. M. lo verá y se proveerá en ello lo que merece tanto atrevimiento. Un libro hizo que es traducir otro que llaman *Luz del alma* que nos trajo para imprimirlo. Cometámoslo a fray Francisco de Villafuerte agustino, el cual nos aconsejó que no se imprimiese por ser cosa que no convenía. No nos dio las causas de ello. Fray Francisco Martínez, guardián de Taximaroa, nos dijo que estaba escrito en aquel libro que bastaba la fe sin obras para salvarse los hombres. Podralo decir este religioso, y declarar lo que sabe en ello fray Francisco de Villafuerte, y fray Juan Baptista de Lagunas que lo ha visto también. Un Melchor Manso que está en esta provincia dice que, estando el dicho Maturino predicando a los indios, tomó una hostia consagrada y otras formas por consagrar e hizo que adorasen la consagrada y echó las otras en el suelo y pisólas para que viesen la diferencia que había de las unas a las otras. También dice el dicho Melchor Manso otras cosas que no me acuerdo. Es público que el dicho Maturino escribió a Francisco de la Cerda y al chantre de aquí que sabía por revelación que no se podían salvar si no se metían frailes. Otras cosas muchas hay que dicen por ay, que si las acabaré de entender, avisaré de ellas a V. M. No se ha entendido en estas hasta ahora porque no hay osar tocar a fraile. Pocos días ha que el Maturino envió una denunciación contra el chantre. Trajeron aquí los testigos que él señaló y

La parte subrayada del memorial de Gilberti presentaba la incógnita de la razón de la selección, pero con la observación que hace el obispo se despeja la duda, y esa fracción dice:

[5] Item que en perjuicio de los naturales de la ciudad de Pázquaro, les ha pedido muchos años ropa y otras cosas para dar a unos infieles chichimecas enemigos de los ya convertidos y de los españoles y religiosos, que cada día salen a los caminos a matar y robarlos.

[6] Item que en los montes tiene el dicho obispo unas hermitas y devocioncillas, en las cuales cada año se hacen fiestas, para las cuales se echan derramas entre los pobres en gran vejación suya.

El sucesor de Quiroga insinúa también en su documento otros datos sobre Gilberti.

Otras cosas muchas hay que dicen por ay, que si las acabaré de entender, avisaré de ellas a V. M. No se ha entendido en estas hasta ahora porque no hay osar tocar a fraile. Pocos días ha que el Maturino envió una denunciación contra el chantre. Trajeron aquí los testigos que él señaló y declaran lo que va en el proceso que sobre ello se ha hecho, que se tomaron con intérpretes muy cristianos y expertos en la lengua. Es negocio de veinte años y entre indios, los cuales no conciertan con la denunciación de Maturino que cierto lo tenemos por mal cristiano y vengativo. Ha habido entre los dos muchas diferencias, y del chantre, aunque tenga otras faltas, no se ha sentido ninguna en su doctrina.

Era natural que el obispo Antonio Ruiz Morales de Molina defendiera a Quiroga, su antecesor, y también al chantre Diego Pérez Gordillo Negrón, excusando a éste de las faltas que hubiera cometido, pero que a juicio del obispo, su conducta no afectaba a la sana doctrina y que, en cambio, al fraile señalara como “intocable, mal cristiano y vengativo”. Las acusaciones parecieran evidenciar que los ánimos entre los actores del conflicto aún seguían candentes, a pesar de estar muerto Quiroga por estas fechas.

Las opiniones a cerca de los personajes en conflicto estaban divididas, lo que pone en alerta para discernir quién decía la verdad. Un año después de la información contra Gilberti, proporcionada por el sucesor de Quiroga, varias personas atestiguaron a favor del fraile y declararon unánimemente lo contrario de lo que decía el obispo, en ocasión del cumplimiento de un requerimiento del rey.

---

declaran lo que va en el proceso que sobre ello se ha hecho, que se tomaron con intérpretes muy cristianos y expertos en la lengua. Es negocio de veinte años y entre indios, los cuales no conciertan con la denunciación de Maturino que cierto lo tenemos por mal cristiano y vengativo. Ha habido entre los dos muchas diferencias, y del chantre, aunque tenga otras faltas, no se ha sentido ninguna en su doctrina. En la cárcel arzobispal está preso un Trexo, el cual se huyó de ésta, estando en grado de apelación de una sentencia que contra él dimos, que a uso de esta tierra se la otorgamos. Nunca acababa el provisor de sentenciarlo. Hay cosas recias contra él, y más haberse estado descomulgado mucho tiempo después que huyó de la cárcel, y unas coplas de que se le había comenzado a tomar la confesión cuando se fue; las enviamos. Los demás procesos que por acá hay los envía nuestro provisor, y así tememos cuidado de remitir los que más hubiere de aquí adelante. Nuestro Señor la ilustre y muy reverenda persona de v. m. guarde y estado prospere como deseamos. De Mechuacan y de noviembre 2 de 1571. Besa las manos a v. Md. *A[ntonius] Ep[iscopos] s[us] Mechuacan[ensis] [rúbrica]*”.

El monarca ordenaba ser informado verazmente de la calidad, la bondad, la vida y las costumbres del fraile, así como de los frutos obtenidos con su doctrina y ejemplo entre los indios.<sup>256</sup> Para cumplir con la petición del soberano dirigida al virrey Martín Enríquez, el doctor Esteban de Portillo, juez, provisor, oficial y vicario general del Arzobispado de México, examinó en esta ciudad durante los días 6 a 11 de noviembre de 1572, a varios testigos, quienes juraron que Maturino Gilberti era buena persona, conocedor de la lengua tarasca, autor de varios libros en esa lengua, apreciado y amado por los indios y de mucha utilidad su presencia entre ellos, por lo que recomendaban que permaneciera entre ellos y no se le deportara.

El bachiller Francisco de Manjarrés, clérigo presbítero, residente en la ciudad de México dijo saber

[...] que es hombre muy viejo y que esta muy enfermo y gotoso y siempre a sido y es muy buen religioso y de muy buen ejemplo y vida y esta muy bien quieto con los indios de la dicha provincia los cuales le aman y quieren mucho por el provecho que les a hecho y haze y este testigo entiende que si se fuere de esta tierra haria mucha y muy notable falta y que de quedar y residir en esta tierra Dios Nuestro Señor y su Majestad seran muy servidos y los naturales muy aprovechados y esto es lo que sabe y es verdad en dios y en su conciencia [...]<sup>257</sup>

Guachin Gutiérrez, canónigo de la catedral de mechoacan presbítero [dijo]:

[...] este testigo save y a visto, y asi es publico e notorio, que el dicho fray maturino es muy buena lengua de la dicha provincia de mechoacan y con ella y con su buena vida y exemplo a hecho y haze mucho fructo espiritual entre los naturales de la dicha provincia y a fecho libros de doctrina y otros en aprovechamiento de los naturales de la dicha provincia en la lengua tarasca que el dicho fray Maturino principalmente entiende ya tanto que otro ningud religioso de su horden le excede en ella y este testigo save y ha visto que el dicho fray maturino es hombre muy viejo y enfermo y de mucha hedad y por ser viejo y de las calidades que tiene dicho dios nuestro señor y su majestad sera muy servido en que se este en la dicha provincia y que no salga della y si saliese y no estuviese en la dicha provincia los naturales

256. Warren *op. cit.*: LXXXII-LXXXIII. “XV. Cédula real al Virrey Martín Enríquez y al Arzobispo de México, 18 de mayo de 1572, AGI, México 212. N. 24. Medina, 1989:202”. “El Rey. D. Martín Enríquez, nuestro visorrey y capitán general de la Nueva España y presidente de la nuestra Audiencia Real de ella, y muy Reverendo *in Christo* Padre Arzobispo de la ciudad de México del nuestro Consejo. Bien sabéis que por cédula nuestra se os envió a mandar a vos el Virrey enviádes a estos reinos a Fr. Maturino Gilberte y Fr. Gil Clemente y Fr. Juan Gerónimo, de la Orden de S. Francisco, de nación francés; y porque se nos ha hecho relación que el dicho Fr. Maturino hará falta en esa tierra, por ser hombre de buena vida, y lengua, y de mucha opinión entre los indios, y viejo y muy antiguo en ella, y yo quiero ser informado de la calidad y bondad, vida y costumbres del dicho Fr. Maturino, y del fruto que ha hecho y hace en esa tierra con su doctrina y ejemplo, y si haría falta en ella, os encargo que cada uno de vos me enviéis relación particular acerca de ello, y de lo demás que a esto tocara, con vuestro parecer, para que visto se provea lo que convenga. Fecha en Madrid a diez y ocho de mayo de mil y quinientos y setenta y dos años. Yo el Rey. Por mandado de s. m. Antonio de Erasso”.

257. Becerril Patlán y Cerda Farías, 2005: 173. Informe del Arzobispado de México sede vacante preparado por el doctor Esteban de Portillo, Provisor y Vicario general del mismo, referente a la información solicitada por el Rey sobre fray Maturino Gilberti y otros religiosos franciscanos (Archivo General de Indias, México 212. N. 24, Noviembre de 1572).

de ella por lo que tiene dicho recibirían notable daño por aprovechar como aprovecha con su buena vida exemplo y costumbres y lengua que tan bien entiende [...]”<sup>258</sup>

Antonio Freile, clérigo presbítero, vicario de la casa y ermita de Nuestra Señora de Guadalupe de Tepequilla, vecino de la ciudad de México, [dijo]

[...] este testigo save y a visto que el dicho fray Maturino es gran lengua tarasca de la provincia de mechoacan y con la lengua tarasca a dado y da mucha y muy buena doctrina a los naturales de la dicha provincia y a hecho mucho fructo en ella con algunos libros de doctrina que en la dicha lengua a hecho y este testigo save y asi es notorio que el dicho fray maturino es hombre muy viejo y enfermo y que asi mismo save y a visto que el dicho fray Maturino a procurado todo el bien espiritual y corporal de los naturales de la dicha provincia con su buena doctrina y exemplo [...]”<sup>259</sup>

Francisco Acencio, natural de Valencia de Aragón, “[...] dixo que conoce al dicho fray Maturino [...] el cual es muy entendido de la lengua tarasca de la provincia de mechoacan donde lo a visto aprovechar con ella a los naturales de la dicha provincia, dando muy buen exemplo con su vida y costumbres y es muy querido de los indios por el mucho aprovechamiento que les hace con su doctrina y lengua [...]”<sup>260</sup>

El bachiller Juan de Sepúlveda, clérigo presbítero, dijo “[...] que conoce al dicho fray Maturino, fraile de la horden de San Francisco [...] y que le tiene por hombre de buena vida y exemplo y asi es publico entre muchas personas [...]”<sup>261</sup>

Gonzalo López de Ávila, clérigo presbítero, natural de la provincia de Mechoacán por haber nacido en ella, declaró

[...] que el dicho fray maturino es muy buena lengua tharasca de la dicha provincia de mechoacan y con ella ha hecho y haze mucho fructo a los naturales de la dicha provincia y a hecho libros de doctrina en la dicha lengua con los cuales a aprovechado mucho a los dichos naturales y a otras muchas personas asi clerigos como religiosos y es hombre de muy buena vida y exemplo y los indios le aman y quieren mucho por hacerles como les haze y a hecho mucho bien espiritual y temporal y este testigo sabe que el dicho fray maturino es hombre viejo y enfermo, y con ser tan viejo y enfermo procura entender en las cosas de la doctrina cristiana con mucho cuidado y cristiandad y tanto que si el dicho fray Maturino faltase de la dicha provincia haria grande y notable falta y dios nuestro señor y su majestad seran servidos de que el dicho fray Maturino este y resida en la dicha provincia y que

258. *Ibidem*, Carrillo Cázares, en *op. cit.*, 2013: 442, menciona el nombre de Joachim Gutiérrez, tal vez se trate de la misma persona que atestiguó favoreciendo a Gilberti, y se dice de él: “Pasquaro (4 mill) – Es cura en esta ciudad de Mechuacán Joachim Gutiérrez, gran lengua tarasca, predica a la muchedumbre de los naturales principalmente, porque demás de ser tan aventajado lengua tiene mucha suficiencia, vino de España”.

259. *Idem*: 176s.

260. Carrillo en *op. cit.*, 2013: p. 177.

261. *Loc. cit.*: 178-179.



no salga de ella y que con pena si fuere necesario se le mande por la necesidad grande que del ay por ser una de las [más-tachado] principales lenguas lengua tarasca que ai en esta nueva españa y con ella hazer el fructo que hace [...]<sup>262</sup>

Un agustino entra en la escena del conflicto

Fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584) fue un connotado agustino contemporáneo de Gilberti, denunciado también ante la Inquisición por su oposición al pago de los diezmos de los indios. En lo que concierne al tema, interesa resaltar de este personaje su recia personalidad, sus estudios y conocimientos en teología, filosofía y derecho, que le merecieron ocupar cátedras en la Universidad Pontificia de México, siendo titular de las de Sagrada Escritura y de Santo Tomás. Su labor en Michoacán fue fructífera, además de haber aprendido la lengua tarasca o de Michoacán, fue provincial de la Provincia de Michoacán y estuvo al frente de los conventos de Tiripetío, Tacámbaro y Cuitzeo que fundaron los agustinos. Su relación con el obispo Quiroga fue cercana a grado tal que éste le encomendó el cuidado de su diócesis por algún tiempo. Por sus antecedentes académicos, diríamos ahora por su *curriculum*, sus opiniones en asuntos teológicos, filosóficos y jurídicos, sin duda estaban bien fundamentados y posiblemente el haber sido discípulo de Francisco de Vitoria en España también le daba respaldo.<sup>263</sup>

Alonso de Vera Cruz tomó bandera al lado de Maturino Gilberti y es admirable su interés en defender la ortodoxia de la doctrina que enseñaba Gilberti, aún con el riesgo de enfrentarse con el obispo Quiroga y con la Inquisición por su adhesión a la causa del franciscano, en un momento difícil.

En el año de 1560 interviene en defensa del *Dialogo* de Gilberti en respuesta al ataque de Quiroga en 1559. Emite su dictamen y titula su defensa: “[Lo] que se a notado en el Dialogo de Doctrina Christiana, compuesto por el Reverendo Padre Fray Maturino Gilberto, se prueba ser catholicamente dicho conforme a los sanctos doctores”.<sup>264</sup> Divide su apología en cuatro partes: 1) Sobre la Santa Trinidad, 2) perseverancia en la fe, 3) el descenso de Cristo al limbo y 4) la oración ante las imágenes. Su contenido se expondrá al tratar cada una de las proposiciones del *Dialogo* señaladas como cuestionables.

La autoridad del agustino en materia de teología y por el conocimiento de las lenguas latina, española y la de Michoacán dan a su testimonio un peso difícilmente refutable. En 1562, el provincial de los agustinos consideró necesario dar un informe sobre la ortodoxia de Alonso de Vera Cruz ante la Real Audiencia de México y presentó un interrogatorio de doce puntos para que les fuera formulado a los testigos, y que responderían informando sobre la calidad del fraile. Del cuestionario cabe destacar el contenido de las preguntas tercera y sexta que versan sobre los conocimientos de teología y de la lengua de Michoacán. Los seis testigos

262. *Ibidem*: 179-180.

263. Salas Murillo en Saranyana 1990: 1513.

264. *Loc. cit.*: 1514.

fueron unánimes en afirmar que el fraile era docto, buen teólogo y versado en la lengua de Michoacán, en la que había confesado y doctrinado a los naturales de aquella provincia por muchos años.<sup>265</sup>

La intervención de Alonso de Vera Cruz puede interpretarse también como una defensa, para sí mismo, pues él había emitido su aprobación para la publicación del *Dialogo* en los términos siguientes: “DIGo yo Fray Alonso de la vera Cruz [...] que he visto, y examinado esta Do/ctrina por manera de Dialogo que el Padre Fray Maturino, dela orden/ de los menores ha compuesto en lengua de Mechuacan, y me parece que/ esta Catholica y tiene muy prouechosa Doctrina, assi para los naturales como para los/ ministros [...]”<sup>266</sup>

### ¿EL ENFRENTAMIENTO GILBERTI-QUIROGA ENCUBRÍA EL CONFLICTO QUIROGA-MONTÚFAR?

Quedó señalado que Quiroga argumenta ante Montúfar –para pedirle que ordene recoger los ejemplares del *Dialogo* que circulan en su jurisdicción– que existe un impedimento jurídico. La traba se hacía consistir en la falta de su autorización para la edición, que él consideraba derecho propio para otorgarla y que no la dio, causa suficiente para detener la circulación.

Ante la ausencia de la licencia de Quiroga, estaba presente la de Montúfar fundada en las opiniones de los religiosos y clérigos expertos en la lengua de Michoacán que habían examinado el *Dialogo*. Al no existir impedimento, el arzobispo se estimó legitimado para otorgar la licencia. Es cierto que el Concilio de Trento otorgó a los obispos la facultad de autorizar la publicación de libros religiosos, pero el Decreto conciliar aún no estaba en vigor cuando se editó la obra, por lo que no había óbice.

Como hipótesis se puede sugerir que los superiores de Gilberti residentes en la ciudad de México posiblemente tramitaron la licencia de edición y que Montúfar no vio inconveniente para otorgarla. En opinión de Roberto Jaramillo, el arzobispo era el superior de Gilberti, porque Michoacán pertenecía a su jurisdicción.<sup>267</sup> Sin embargo, Quiroga no se cruzó de brazos y desconoció la autorización dada por Montúfar, inconformándose ante él mismo, que luego trascendió hasta la Inquisición.

Algo parece molestar a Quiroga. ¿Por qué Montúfar extiende su jurisdicción sobre Gilberti y su obra siendo sujeto del Obispado de Michoacán por residir en él, y no del Arzobispado de México? Quiroga, con justa razón, podría reclamar el ejercicio de la jurisdicción sobre los cristianos de su diócesis y, si tuviera razón, posiblemente se suscitaría un conflicto de jurisdicción, pero entre sujetos de la alta jerarquía, nada menos que entre dos

265. Carlos Alonso Vañes y Roberto Jaramillo Escutia (cols), “Informe sobre la ortodoxia de Alonso de Vera Cruz” en *Monumenta...* 1993: 73-82.

266. *Dialogo*, fol. 3r, 14-19.

267. Roberto Jaramillo (comentario personal, 10 de abril de 2010).

obispos, mas no contra el franciscano. Si Quiroga consideraba que Montúfar había invadido su jurisdicción dándole autorización al fraile para la edición del *Dialogo*, que en concepto de Quiroga le correspondía otorgársela, de alguna forma habría que resarcir ese acto de intromisión y tal parece que era más cómodo pelear contra el fraile Gilberti que contra el arzobispo Montúfar. Quiroga era un jurista experimentado y un político cauto, no rompería, por consiguiente, lanzas contra el arzobispo de la ciudad capital de Nueva España, sino contra el fraile de escaso o nulo poder. Es obvio pensar que si Montúfar, en opinión de Quiroga, había creado el problema, él tendría que intervenir a instancias del obispo para resolverlo, colocando de paso al fraile entre la espada y la pared. Cabe preguntar entonces, ¿Gilberti y el *Dialogo* fueron la ocasión para poner en su lugar los asuntos de jurisdicción episcopal?

En el contexto del ejercicio de la jurisdicción, resulta velada la razón de Quiroga para enviar las “proposiciones doctrinales” cuestionadas a Montúfar para su calificación y el posterior reclamo de reenvío ya calificadas, haciendo valer su facultad ordinaria en asuntos de fe como obispo para juzgar a Gilberti. Pero, ¿realmente Quiroga no tenía teólogos en su diócesis que hablaran la lengua de Michoacán?, ¿por qué pedirle a Montúfar la calificación si él tampoco tenía teólogos calificados en la lengua mencionada? De lo que no hay duda es, acerca de la postura de Quiroga de no renunciar a su jurisdicción ordinaria en asuntos de fe, aunque por razones que se desconocen, permitió “de hecho”, la intervención de Montúfar en el conflicto doctrinal, al pedirle la calificación doctrinal.

#### *Comparecencia de Gilberti ante la Inquisición*

Aunque Gilberti estaba envuelto en el conflicto desde 1559, no había sido llamado formalmente por el representante del Santo Oficio del Arzobispado de México para responder de los cargos que se le imputaban. Fue hasta el 25 de enero del año 1571 cuando compareció por primera vez en calidad de denunciado ante el inquisidor ordinario, doctor Esteban de Portillo. Esta comparecencia ya coloca de plano a Gilberti en la jurisdicción de la Inquisición en el Arzobispado de México, todavía ante el inquisidor ordinario, porque aún no se instauraba formalmente el Tribunal de la Inquisición en Nueva España.

La segunda comparecencia la efectuará en el mismo Tribunal para continuar el proceso ante los inquisidores que estarán actuando con las facultades conferidas por el inquisidor general de España, con base en el decreto regio de erección. Es extraño que en el caso de Gilberti, aún después de instaurado el Tribunal y siendo el inquisidor Pedro Moya de Contreras, por alguna razón seguía actuando como inquisidor ordinario Esteban de Portillo. Tal vez por lo delicado del asunto o por haber iniciado con él el interrogatorio. En el Tribunal, Gilberti hizo de sí mismo y de su obra una singular defensa en las dos comparecencias. Al parecer no designó a un abogado defensor ni el Tribunal se lo nombró, porque no consta la acusación formal del fiscal inquisitorial que daría base para contar con un abogado defensor.

La parte central del conflicto se integra con varios hechos. Unos corresponden al señalamiento de las causas en las que se funda la denuncia contra Gilberti. Mientras que otros, se refieren a los que realiza propiamente el fraile en su defensa. Entre las causas de la denuncia figura como principal, el contenido de siete afirmaciones del *Dialogo*, estimado por sus adversarios como textos controvertidos y, por ende, no ortodoxos. La otra causa se refiere al contenido del sermón pronunciado en Taximaroa, igualmente inaceptado por sus oponentes, en parte por considerarlo escandaloso y en parte porque el fraile se pronunciaba directamente en pro de las órdenes religiosas en detrimento de los sacerdotes seculares. Tampoco se puede dejar de lado el anuncio que el fraile hizo en esa ocasión, del cercano fin del mundo al que precedería el juicio final. Los otros hechos que complementan la parte medular del conflicto son los que se refieren a la defensa que el fraile hace de sí mismo y los alegatos que esgrime, a manera de aclaraciones, para sostener las partes cuestionadas del *Dialogo*. Como estrategia, el fraile manifestó en las audiencias de su confesión, estar dispuesto a someterse a la corrección de la Santa Iglesia, si así procediera.

### *Diversas pruebas*

Los elementos probatorios desahogados durante la instrucción del juicio fueron diversos también, desde luego, los testimonios de los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda contra el fraile, fueron los primeros. Otras pruebas de testigos fueron las declaraciones de varios indios, relacionadas con el sermón pronunciado por Gilberti en el pueblo de Taximaroa. Sin duda, la prueba sobresaliente fue la confesión o declaración personal de Gilberti. El fraile aprovechó el momento para responder a los cuestionamientos que el Tribunal le planteó y, particularmente, para hacer las aclaraciones pertinentes acerca de los contenidos doctrinales, pues la ocasión le era propicia para defender las expresiones que utilizó en lengua p'urhépecha, con sana intención, para explicar la doctrina cristiana, cuya exposición consideraba ortodoxa. A manera de alegatos abonó a su favor las aclaraciones sobre los principios doctrinales y manifestó la disposición de hacer las enmiendas que la Santa Madre Iglesia le señalara.

El dictamen teológico fue la otra prueba, si no la central, sí la determinante. Dado el carácter del conflicto, calificado como doctrinal, y el rechazo de la existencia de errores teológicos por parte de Gilberti, obligó a los expertos en teología católica a examinar el contenido del *Dialogo*. Se nombraron teólogos para que calificaran las proposiciones cuestionadas y en su momento emitieran un dictamen o parecer. Una terna de ellos escuchó al inculpado y mediando las deliberaciones de estilo formularon, a manera de conclusiones, las calificaciones sobre las afirmaciones expuestas en el *Dialogo* que les fueron planteadas.

Al lado de los teólogos del Tribunal hay que colocar también a fray Alonso de Vera Cruz, como experto, quien emitió su propio parecer teológico, no se sabe si por iniciativa personal o por encargo. En su dictamen argumentó que tanto el *Dialogo* como su autor estaban dentro de la

ortodoxia católica. Por razones ignotas, el documento no figura entre las constancias del proceso, pero es presumible que fue conocido por las autoridades eclesiásticas e inquisitoriales.

El meollo del conflicto se contrajo pues, a la cuestión doctrinal más que a la falta de autorización para la publicación del *Dialogo*, que sería el aspecto jurídico. En este escenario hay que ubicarse para examinar en particular cada una de las siete proposiciones contenidas en el *Dialogo* sobre las que fue interrogado el fraile, y a las que dio respuesta puntual, que finalmente también fueron calificadas por los teólogos de la Inquisición.

*Sobre las afirmaciones controvertidas. Confesión de Gilberti. Dictamen teológico de las proposiciones*

Gilberti se sometió a la prueba confesional y dio respuesta a los interrogatorios que le fueron formulados. Esta prueba inició el 25 de enero de 1571 y no se sabe por qué causas se suspendió para reanudarse dos años después, el 3 de febrero de 1573. Ambas comparencias las hizo ante el “muy reverendo señor doctor Esteban de Portillo, juez provisor oficial y vicario general en la dicha ciudad [de México] y su arzobispado e inquisidor ordinario”.<sup>268</sup>

Conforme al formalismo de la época, previo a las preguntas sobre el contenido doctrinal del *Dialogo*, le pidieron los datos referentes a su nombre, edad, origen, tiempo de residencia en Nueva España, cuántas lenguas había aprendido en esta tierra, si era letrado, en cuyo caso, en qué facultad había estudiado y dónde. Si compuso o imprimió algún libro y cuál. Se le mostró también el libro titulado *Dialogo de Doctrina Christiana* para que lo identificara.

A cada una de las preguntas fue dando respuesta y dijo llamarse Maturino Gilberti, de 63 años de edad, natural de Tolosa de Francia y hacía 30 años que estaba en Nueva España. Señaló también saber siete lenguas de indios y de la que más usaba era la tarasca. Confesó haber compuesto muchos libros de los que estaban impresos en lengua tarasca los siguientes:

*Sermones de doctrina cristiana*, traducidos del romance y lengua mexicana a la tarasca. *Dialogo de Doctrina Christiana*. *Confesonario*. *Vocabulario y Arte*.

Respecto de estas obras, en resguardo de su legitimidad, hizo la aclaración de que “[...] se imprimieron con licencia de los señores virrey y arzobispo de esta ciudad habiendo precedido examen de personas doctas cuyos nombres y aprobaciones con licencia que de su prelado tuvo para la dicha impresión están impresos en los dichos libros”.<sup>269</sup>

Por lo que toca a las preguntas y respuestas que se refieren al fondo del problema, fueron varias. En primer término, Gilberti reconoció que compuso e hizo imprimir el libro titulado *Dialogo de Doctrina Christiana*, que en ese momento tenía a la vista. Efectuado el

268. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LXXII. “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. núm. 6”.

269. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LXXIII, *idem*.

planteamiento general, era de esperarse que vinieran momentos de tensión, en particular al abordar las proposiciones cuestionadas sobre las que debería dar respuesta.

Fue preguntado si se acordará y tendrá memoria de las cosas que en dicho libro están impresas y reconocerá las proposiciones en él contenidas que por el dicho señor provisor le serán preguntadas, dijo que refiriéndose las este *declarante se acordará de ellas y declarará si están en el dicho libro* y lo que así se le preguntare luego lo buscará y lo dará en él siendo conforme a ello lo que se le preguntare.<sup>270</sup>

De las constancias del proceso se desprende el total de siete proposiciones, presuntamente no ortodoxas. De ellas, dos se ventilaron en la primera comparecencia del 25 de enero de 1571 y su contenido versa acerca de “La primera divinidad de La Santísima Trinidad es el Padre” y de “La adoración de las imágenes”. En el orden como se presentaron estas proposiciones para la calificación por la Inquisición, corresponden a los números 1 y 4, respectivamente. Las restantes: 2, 3, 5, 6 y 7 fueron planteadas en la audiencia del 3 de febrero de 1573, cuyos títulos y contenidos se irán presentando conforme se avance.

Con el fin de seguir la nomenclatura que la Inquisición dio a cada una de las proposiciones, las abordaré en el mismo orden, con la advertencia, desde luego, de que su cronología fue la señalada anteriormente.

Las afirmaciones cuestionadas son muy breves, por lo que considero necesario reproducir el texto p'urhépecha con mayor amplitud para dar el contexto donde se ubica cada proposición cuestionada, la que a su vez se resalta con letra cursiva para su identificación. En cuanto al formato presentaré dos columnas: en una se presenta el texto y en la otra su traducción al español. Cabe aclarar que en los documentos del proceso no existe la transcripción de las proposiciones en la lengua de Michoacán, solamente la alusión a ellas en lengua española. Es entendible que se omitieran los textos originales por considerarlos innecesarios, dado que los inquisidores no conocían la lengua en la que estaban escritos. Sin embargo, la omisión representaba para el fraile una desventaja porque se restringía el conocimiento del contenido y de su significado al no presentar el texto en la propia lengua de Michoacán. Tampoco se llamó a juicio a los indios evangelizandos para preguntarles qué entendían en su lengua de lo que les decía el fraile. Esta omisión colocó al fraile en franca desventaja frente al inquisidor y los teólogos.

270. *Ibidem.*

Primera proposición. La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre

Texto de Gilberti

–*Hurenguareri.*

A hengua acha,/ arindenisca, anden  
cuiiri/pen xarahaqui,  
çanden/ teruhtazchemani  
ambon/ gastani, tzimandarequa/ articulo  
dioseequa, hyn/gui bimbo tataesca.  
Andixama xarin/gahaqui tata aringani?  
Ca xama no/ harasqui, ysquirendihqui men  
arica: ysquih/co aringasirahaca,  
hacahcuhaca handi/yo diosen aringani?  
Nahquichunde has/ aringan, tata aringani?

–*Hurendahperi.*

Vua/ che, hymbo xaringahati yn articulo  
Him/bo, tata aringani, hymboquicuhche  
Vn/dauaca miteni *matihqui sancta*  
*Trinidad/ eueri dioseequa, hyndequi dios*  
*tataem/baesca.*  
Ca hymoquicuhchehtu ambon/ gascauaca,  
ysqui maesca dios tataemba/ ysquihtu  
maesca Dios vuahpa, isquih/tu maesca spiritu  
sancto: hyboqui dios/ vuahpa noan dios  
tataembaesca, hym/bo quihtu spiritu sancto, no an  
dios tata/ embaesca<sup>272</sup>

Traducción<sup>271</sup>

–*Discípulo.*

Bien, señor, ya me has ilustrado y me has hecho  
merced, ahora explícame en verdad, acerca del  
segundo artículo de la divinidad, la razón por la que  
[Dios] es Padre.

¿Por qué se le llama Padre? ¿Pues no basta lo que me  
has informado? Me has reiterado que debo creer en  
el único Dios. ¿Cómo se ha de entender que se llama  
Padre?

–*Maestro.*

Hijo, en este artículo se explica por qué se le nombra  
Padre, para que empieces a conocer que *una sola es*  
*la divinidad de la Santa Trinidad, en la cual Dios es*  
*Padre.*

Y para que comprendas que, uno es Dios Padre, otro  
es Dios Hijo y otro es el Espíritu Santo, es porque  
Dios Hijo no es Dios Padre, ni tampoco el Espíritu  
Santo es Dios Padre.

Acerca de este texto se interrogó a su autor, quien a su vez respondió haciendo las aclaraciones pertinentes. A partir de la pregunta y respuesta, los teólogos de la Inquisición emitieron una calificación posteriormente. Para visualizar la pregunta y la respuesta, así como la calificación, usaré también el formato de dos columnas. En la primera se inserta el interrogatorio, implícito o explícito, y las respuestas que da el fraile. En la segunda, la síntesis de lo declarado por el fraile y la calificación de la proposición emitida por los teólogos. El mismo formato usaré en la presentación de las seis restantes proposiciones.

Importa advertir que la calificación teológica no fue inmediata, pues entre la comparecencia de Gilberti (25 de enero de 1571, por vez primera) ante el representante de la Inquisición y la emisión de la calificación de las afirmaciones por los teólogos, mediaron más de cinco

271. Versión de Moisés Franco M.

272. *Dialogo*, fol. 7r 2, 104 a 7v 1, 15.

años. Fue hasta el 13 de marzo de 1576 cuando dieron a conocer su dictamen. ¿Por qué la demora?

#### Declaración de Gilberti

Siendo preguntado si en el dicho libro está una proposición que dice la *Primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre*, dijo que sí pero que no con ese sentido y lo que pasó es que habiendo este declarante mostrado aquel paso a Fray Juan de Medina, teólogo de la orden de San Agustín antes de imprimir el dicho libro y habiendo este declarante pretendido declarar al discípulo en persona del maestro la persona primera de la Santísima Trinidad que es el Padre, puso un vocablo usado en la dicha lengua tarasca que en ella quiere decir propiamente persona, conotando que está enhiesta, y al dicho fray Juan de Medina no le pareció vocablo apropiado para la declaración de las personas divinas, y así fueron de acuerdo que se quitase, y quitado lo que quedó hace ese sentido, *la primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre*, y así los que lo hubieren leído le deben dar este romance y que no el que se le pregunta, porque este declarante entiende y sabe por la fe y doctrina de la iglesia católica en el símbolo de Atanasio que no hay más de una divinidad y deidad común a las tres personas divinas y un principio que es el Padre y esto es lo que entiende y así se ha de entender la dicha proposición en el dicho su libro contenida a hojas siete al principio de la columna tercera.<sup>274</sup>

#### Calificación de los teólogos<sup>273</sup>

Proposición 1ª. Para que comencemos a conocer la primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre, etc. Y declarando esta proposición dice que quiso decir: La primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre.” A la primera proposición dijeron que es impropia manera de hablar y de hombre que no sabe e ignorante en los términos de teología y *con la declaración que da quita la sospecha que pudiera haber en la proposición.*<sup>275</sup>

Gilberti hace mención del agustino fray Juan de Medina Plaza<sup>276</sup> como consultor de traducción, porque también estaba escribiendo en la lengua de Michoacán, y declara que entre ambos determinaron resolver la cuestión teológica en la forma propuesta, que según el texto

273. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXXXVI y LXXXIX. “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”. La calificación se hizo “En la ciudad de México, martes trece días del mes de marzo de mil y quinientos y setenta y seis años, estando el Señor Inquisidor Licenciado Bonilla en su audiencia de la tarde, los Reverendos Maestros Fray Bartolomé de Ledesma de la Orden de Santo Domingo, Maestro Fray Martín de Perea [*sic*] de la Orden de San Agustín y Maestro Pedro Sánchez, Provincial de la Compañía de Jesús, teólogos calificadores en este Santo Oficio, vieron las proposiciones que de suso se contienen sacadas del proceso que por enero de año de mil y quinientos y setenta y uno se fulminó por el provisor de esta ciudad de México contra Fray Maturino Gilberti de la Orden de San Francisco sobre el libro que hizo y imprimió en lengua tarasca de Mechoacán [tachado –y vistas las calificaron en la f] intitulado Diálogo de doctrina cristiana en lengua de Mechuacan y vistas las calificaron en la forma siguiente”.

274. Warren, *op. cit.*: LXXIII y LXXIV. “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. núm. 6”. Las cursivas son mías.

275. *Ibidem*, p. LXXXIX. “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”. Las negritas son mías.

276. Fray Juan de Medina Plaza, agustino, compuso *Doctrinalis Fidei in Mechoacanensium Indorum Lingua...*, 2 tomos, el primero publicado en 1578 en la imprenta de Antonio Ricardo y el segundo en 1575 en la imprenta de Antonio de Espinoza, ambos en la



es mediante la expresión: “*matihqui sancta trinidad e ueri dioseequa, hyndequi dios tataembaesca*” (Que una sola es la divinidad de la Santa Trinidad, en la que Dios es Padre).

Otro agustino, como se había anunciado, salió en defensa del *Dialogo*. En 1560, fray Alonso de la Vera Cruz había dado su dictamen en latín sobre cuatro proposiciones en defensa del *Dialogo* y, a propósito de la proposición “La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre”, decía:

[Fol. 327r] (Lo) que se ha notado en el Diálogo de Doctrina Christiana, compuesto por el Reverendo Padre Fray Maturino Gilberto, se pureba ser catholicamente dicho conforme a los sanctos doctores.

Lo primero:

a) en lo primero que dice, declarando las divinas personas et lo que (ilegible) *ma* tamquam sancta trinidad e uero *dios*, dice que está mal dicho porque dice ablando del padre que est la primera divinidad, que es error porque no ay segunda ni tercera sino una simplicísima deidad, etc.

a) solución: Lo primero que hay que precisar es que en la lengua michoacana *ma* significa uno y una, primero y primera, cuando se hace una enumeración, por lo tanto *ma* sólo significa primero, si le añades segundo, tercero, etc., pero si le añades dos, tres, etc., *ma* no significa primero, segundo, etc. Lo segundo que debe aclararse es que en la lengua michoacana la divinidad abstracta o deidad y el Ser divino concreto se expresa con un mismo y solo vocablo, o sea *dioseequa*, que propiamente significa el Ser de Dios. Hecha esta advertencia, me parece, pues, que lo dicho en el Diálogo al afirmar *ma* como igual a *dioseequa*, quiere decir una divinidad o un Ser divino, que es el padre y esto está bien dicho desde el punto de vista católico, porque el padre es un Ser divino o una divinidad, y el hijo es una deidad y el espíritu santo es una deidad y las tres personas son una sola deidad y no tres deidades ni tres dioses, y como partícula escrita ahí, significa una advertencia de que sobre tal deidad se habla. Segunda solución: si alguno quisiere entender que *ma* algunas veces significa primero y no uno, debe afirmarse que *dioseequa* no significa una divinidad abstracta así, sino una divinidad concreta, para hablar del padre quien es el primer divino, porque como *dioseequa* significa divino o divinidad, hay que tomarlo en sentido católico y en el primer divino [ilegible] quiere decir el primer principio y la primera persona, y principio sin principio, ya que en este sentido el hijo es llamado principio de principio y segunda persona, como escribe santo Tomás, en la “prima primae, quaestio 23, art. 4, y los teólogos en la primera sententiarum, distinctio 26,” y que de ninguna manera pueda aceptarse que el autor lo diga en sentido herético, entendiendo que es la primera divinidad hablando del padre porque nunca, mencionando al hijo, lo designa como la segunda divinidad, por lo cual es necesario entenderlo en el sentido católico, al querer designar al padre como fuente y origen de la santísima trinidad y manifestar el orden de naturaleza del padre y del hijo, y que el hijo es eterno como el padre y quiso declarar la prioridad con el doctor sutil, cuando hablando del padre dijo *ma* como *dioseequa*, esto es una divinidad

---

ciudad de México. Véase Medina, 1989: 202-206 y 230. De la información de Gilberti se colige que ambos enfrentaban problemas de traducción en la exposición de la doctrina cristiana en la lengua vernácula.

o el primer divino, de quien procede el hijo, etc, y esto está dicho en sentido católico y bien dicho en la lengua michoacana.<sup>277</sup>

*¿En qué parte del Dialogo está la proposición cuestionada?*

La primera proposición se ubica dentro del tema general que Gilberti expone en el rubro “De los rudimentos de la fe”, en el que explica las partes del Credo y su contenido. Inicia con la presentación del texto latino del credo del que inmediatamente ofrece su traducción “en indio”, es decir, en p’urhépecha. Este texto lo divide en dos apartados, en el primero señala los artículos que se refieren a la divinidad, que son siete, mientras que en el segundo aborda los que se refieren a la humanidad de Cristo, que también son siete. Prosigue de lleno a explicar el primer artículo de fe sobre la divinidad, expresada con la fórmula: Creer que hay un solo Dios verdadero.

Por razones de espacio de este estudio eludo el análisis del primer artículo de fe y me aboco directamente al segundo, justamente porque fue cuestionado y sometido a la Inquisición. Por el contexto de las preguntas deduzco que se trata de la expresión que Gilberti pone en lengua de Michoacán con las siguientes palabras: *matihqui sancta trinidad e ueri dioseequa, hyndequi dios tataembaesca*. El conflicto por esta proposición se puntualiza en la palabra *matihqui*. Los opositores del fraile traducen esta palabra por la expresión *la primera divinidad*, ya que en esos términos se le formula la pregunta. Los diccionarios de la época no registran la palabra tal cual, porque es compuesta de *ma* y *tihqui* (*una es*). Ahora bien, si la primera parte, *ma*, con el significado de *uno*, es decir, el número uno, es seguido del número dos y siguientes en una enumeración progresiva de objetos, significaría prelación, de lo contrario, significa una unidad. Por deducción, siguiendo la línea del pensamiento de los opositores, es posible asignarle también el significado de *primero*. Sin embargo, *matihqui* se puede traducir de tres o más formas al español. Primera: *una es, una sola es*. Segunda forma: *la primera persona*, según el contexto, y finalmente la tercera manera, sin señalar algo específico, bien puede ser: *la primera entidad, la primera individualidad*. Pero si se abunda más al respecto, se descubre que, si al momento de pronunciar la palabra *matihqui* se alarga la *a* y se le da énfasis, no hay duda de que su significado es: una sola divinidad, como señala Alonso de la Vera Cruz. En cambio, si no hay énfasis en la letra *a*, cambia el sentido porque significa abundancia, mucha cantidad, sería un adverbio, pero por el contexto no puede significar esto último.

Esta fórmula encaja como respuesta a una pregunta que hace el discípulo imaginario al maestro, en el contexto del método: pregunta-respuesta, utilizado por Gilberti a lo largo de su obra el *Dialogo*.

277. Salas Murillo, 1990: 1517-1518 presenta la transcripción en latín del Manuscrito BNP 325 FONDS ESPAGNOLS, ff. 327-328v que contiene el parecer de fray Alonso de Veracruz. La versión del texto al español de las partes en latín es del maestro Eloy Gómez Bravo. En secciones se irá presentando el contenido del documento.

Hay que tener presente que a la explicación del segundo artículo de fe ya le antecede la del primero y, por ende, ciertas verdades ya se dan por expuestas. Es así como la expresión *matihqui sancta trinidad eueri dioseequa, hindequi dios tataembaesca* cuya versión al español, según el contexto, significa: *la primera persona que Dios es Padre*, tiene sentido. El discípulo debe entender claramente que Dios es Padre y que es diferente del Hijo y del Espíritu Santo; sin embargo, son “la divinidad de la Santa Trinidad”.

A Gilberti se le increpa haber puesto en el libro que la primera divinidad de la Santísima Trinidad es Dios Padre, a lo que responde afirmativamente, pero matizando la proposición con la explicación que agrega. Ese texto analizado actualmente y a distancia de los sucesos, según mi parecer, no tiene, desde luego, el sentido de “la primera divinidad” como grado, rango o jerarquía que haga desigual a las otras personas de la Santa Trinidad. De la expresión *matihqui sancta trinidad eueri dioseequa, hindequi dios tataembaesca*, no se puede inferir que su significado en aquel entonces fuera radicalmente diferente al que tiene hoy día. No implica pues, prelación o referencia de jerarquía. Tan es así que fray Alonso de la Vera Cruz defiende la proposición por ser correcta.

¿Por qué entonces Gilberti acepta que existe esa proposición cuestionable? Quizá como hipótesis podría plantearse que se doblegó por las presiones de sus oponentes, o bien, porque adoptó la medida como estrategia de defensa encaminada a negociar con los inquisidores. Resulta revelador de una postura firme, el haber traído a colación el conocimiento y la autoridad moral de fray Juan de Medina Plaza, teólogo de la Orden de San Agustín, buen conocedor de la lengua p'urhépecha, a quien dijo haber consultado acerca de la forma de traducir la proposición en lengua nativa. Dio a entender con ello que ambos acuñaron la fórmula en la lengua p'urhépecha y que, por ende, era correcta. Nada dijo, sin embargo, de la opinión del otro agustino, fray Alonso de la Vera Cruz.

Los teólogos de la Inquisición, finalmente, no encontraron sospecha de error en la primera proposición. No obstante, la declaración de los expertos en teología no despeja completamente ciertas interrogantes, como las siguientes: ¿Hasta qué punto su dictamen fue tomado en cuenta para dejar fuera de conflicto esa proposición?, ¿era un indicio de absolución? En caso afirmativo, ¿qué resolvió el Tribunal de la Inquisición?

Segunda proposición. A las obras de los pecadores llama buenas obras

Habían transcurrido dos años contados a partir de la primera comparecencia ante el inquisidor ordinario Esteban de Portillo, cuando Gilberti fue llamado de nueva cuenta para responder sobre otras proposiciones, entre ellas la segunda, sobre la bondad de las acciones. En esta ocasión, Gilberti retoma su posición adoptada dos años antes y ante el cuestionamiento, no hace más que responder ratificando lo que tiene dicho en su obra. Se remite también a las explicaciones que ha dado, así como a los pasajes bíblicos que cita.

Texto de Gilberti

Hurenguareri [...] Ca andixa ra/haqui Hieremias propheta ys aran?  
 Hurendahperi. Vuache, thsirimestiaru hinguire/xarahacaca, vsirahatixsiru ambaqueti v/ qua thauacuricha, caru hihcha eueri amba/ queti vqua veraquahco esti, ca hini yn/charini chenx pahpahcangueti.  
 Hihchae/ ueri ambaqueti vqua, ysco esti ysqui ycha/me, hindequi pexohco atangahaca, him/boqui ynihco eraparacungauaca, ca yn/ charin vtasco cuencuemangeti, ca him/boquireni mihtacuheuaca vuache, ysqui/ nah esca, ambaquechaeueri mintzita, ca/ yquimengaechaeueri, ariuacaquini hin/ dequi men maro vecatzemaca.<sup>279</sup>

Traducción<sup>278</sup>

Discípulo. ¿Por qué el profeta Jeremías habla de esa manera?  
 Maestro. Hijo, es difícil lo que preguntas, *los pecadores hacen obras buenas*, pero sus obras buenas solamente son externas, porque en su interior están completamente negras.  
 Sus buenas obras son como un cofre que está pintado por el exterior solamente y que es apreciable nada más por lo externo, pero en el interior permanece siempre sucio, y para que distingas, hijo, cómo es el corazón de los buenos y el de los malos, te voy a contar lo que ocurrió en una ocasión  
 [Expone el ejemplo de un rey y el de los sepulcros blanqueados.]<sup>280</sup>

Gilberti abunda con ejemplos las acciones que parecen buenas externamente, pero que no lo son en el interior de las personas. Expone el caso del rey que no vaciló en humillarse ante la presencia de dos varones de vida ejemplar, no obstante que eran pobres. Cita también el pasaje bíblico de los sepulcros blanqueados, hermosos por fuera pero llenos de podredumbre por dentro. Narra, asimismo, el ejemplo de un ermitaño que era considerado por la gente como un santo, pero que en realidad no lo era, pues la apariencia se vino a tierra cuando murió, ya que los diablos se encargaron de llevar su alma ante el asombro de los que lo vieron. Sin duda, los ejemplos que narra aclaran el sentido de la bondad de las acciones que realizan los pecadores, despejando en un lector común, representado por el discípulo, cualquier equívoco.

278. Traducción de Moisés Franco M.

279. *Dialogo*, fol. 25r 2, 103 a 25v 1, 4.

280. *Ibidem*, fol. 25v. Ejemplo 4. Un rey se postró ante dos humildes personas que vivían en santidad, provocando escándalo entre sus acompañantes porque éstos sólo veían la parte externa y no la bondad interna de aquellas personas. Se presenta también el ejemplo evangélico de los sepulcros blanqueados, fol. 26r 1, 20-51.

#### Declaración de Gilberti

Preguntado si en el dicho libro en la hoja veinte y cinco en la columna segunda al fin de ella se dice que los pecadores hacen también buenas obras pero sus buenas obras son solamente por de fuera porque en lo interior están muy tenebrosos y sus buenas obras son así como un cofre o caja pequeña que por de fuera y por detrás se pinta para que esto solo se vea y por de dentro siempre está sucia, dijo que es así que en la parte que le es preguntado está la dicha proposición y como claramente de ella consta *el sentido es que por pecador que sea uno puede hacer buenas obras moralmente, pero que estas obras porque no proceden de caridad no son meritorias de vida eterna aunque aprovechan para bienes temporales y otras utilidades y así la comparación y ejemplo que allí se refiere es muy congruo porque es sacado de la Escritura Sagrada donde el Redentor del mundo llama a los pecadores sepulcros emblanquecidos que de dentro están hediondos y por de fuera están muy limpios.* Preguntado si en la misma proposición o en lo que precede a ella o se sigue están estas palabras “así como nada aprovecha la pintura de un cofre a lo que está dentro, así nada aprovechan las obras hechas en pecado mortal”, dijo que no dice más de lo que tiene declarado y así lo suena la misma letra por ella se podrá ver si se traduce propiamente.

#### Calificación de los teólogos<sup>281</sup>

Proposición 2°. Los pecadores también hacen buenas obras pero sus buenas obras son solamente por de fuera porque en lo interior están muy tenebrosos y sus buenas obras son así como un cofre o caja pequeña que por de fuera o por detrás se pinta para que esto solo se vea y por de dentro siempre está sucia. Y declarándolo dice que por pecador que uno sea puede hacer buenas obras moralmente pero que estas obras como no proceden de caridad no son meritorias de vida eterna aunque aprovechan para bienes temporales y otras utilidades.

A la segunda proposición dijeron que en aquella exclusiva solamente parece que excluye la lumbre natural y buena intención necesaria para que la obra sea buena moralmente y si esto quiere decir sería error o ternía manifiesto sabor de ello. Pero porque en las razones que da en el mismo texto no excluye toda lumbre y toda buena intención parece que habla y se puede entender de la falta de la lumbre sobrenatural que es la gracia y caridad *como después se declara y así puede tener esta salida y no tener la proposición mala calidad.*

De la segunda proposición cuestionada queda el sabor de que los teólogos de la Inquisición desconocían el contenido del *Dialogo* en su mayor parte, aunque dejan entrever, cuando razonan su calificación, que conocían por lo menos el contexto donde encaja la proposición discutible. La abundancia de ejemplos clarifica el sentido de la enseñanza que el fraile propone al discípulo. Los teólogos calificadores, después de conocer las aclaraciones que dio el fraile, declararon que la proposición no tenía mala calidad.

281. Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, p. LXXVI, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición vol. 43, núm. 6; pp. LXXXVI y LXXXIX. “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”. Las cursivas son mías.

Tercera proposición. Acerca de la fe. Dios quiere dar salud a cuerpo y alma<sup>282</sup>

La tercera proposición está fuera del tratado específico del *Dialogo*. Es decir, está en el apartado de los “Sermones”. Es pertinente advertir para evitar confusiones, que la obra general lleva por título: *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Sin embargo, el autor trata en la misma obra otros temas que cuida de separarlos muy bien, de cuyo conjunto resultan tres grandes partes. Corresponde a la primera, el tratado del *Dialogo*, considerado en sentido estricto, mientras que la segunda contiene *Los sermones de las Epístolas y Evangelios del año*. La tercera, a su vez, la divide en otras tres secciones, trata en primer término: *De las tribulaciones y sus provechos* en donde expone la vida de San Eustaquio y de San Alejo. En la segunda sección trata *Del glorioso principe San Miguel y de su excelencia y oficios* y en la tercera habla *De los misterios de los Ángeles*.

En la segunda parte del *Dialogo* relativa a *Los sermones de las Epístolas y Evangelios del año*, está la tercera proposición cuestionada, cuyo contenido se refiere a la salud del cuerpo y del alma. Por su ubicación se reitera que está fuera del tratado específico del *Dialogo*. El tema de la fe se explica en el sermón del domingo vigésimo tercero después de Pentecostés, localizado en el folio 294, casi al final de la obra. El texto del sermón inicia con el encabezado: DOMINICA xxij POST PENTHECOSTEM.

El sermón consta de cinco partes:

1. Encabezado y *Similitudo*. La similitud funciona como introducción del sermón. En éste, la comparación se refiere a una persona que toma un camino para llegar a donde se ha propuesto. Si quiere el resultado no debe abandonar el camino. Así, el que quiere ir al cielo debe obrar bien, de lo contrario, se irá al infierno.

2. *Epistola: Fratres imitatores mei estote, etc. Ad Philippen. 3* (hermanos, sed mis imitadores. Epístola a los Filipenses).

3. *Sermo thema: Imitatores mei estote* (tema del sermón: Sed mis imitadores).

4. *Evangelium: In illo tempore. Loquente Iesu ad turbas, Etc. Mathe. 9* (en aquel tiempo habló Jesús a las turbas, etc. Evangelio según Mateo 9).

5. *Sermo Thema: Confide filius fides tua te saluam fecit* (tema del sermón: Confía, hijo, tu fe te ha salvado).

El sermón se desarrolla conforme al orden señalado y en la explicación del evangelio está la proposición cuestionada que la Inquisición numeró como la tercera.

282. *Dialogo*, fol. 294v. Se encuentra en el Sermón del Domingo vigésimo tercero después de Pentecostés, *SERMO THEMA. Confide filia, fides tua te saluam fecit*.

Texto de Gilberti

Sancta hacahcuqua teparimento hu/  
riatenchaquaesti, ca himbo no anga/tahati  
pihpahuanstani *hibchaqui terupe/ ti hacahcuhaca* ca  
hynguicuhche ne ha-/[f.294v 2, sic-293] cahcuuaca  
hymboquicuhche pyhpan/ganstauaca: hyndeesti  
ysquicuhche ha/cahcuuaca ysquihtsini Dios  
vecahaca v/ ratchenscucani cuiripeta: ca anima,  
ys/ quihtsini noçan thzungam vratachensta/ uaca  
yquicuhche terupeti hacahcuuaca,/ ysqui hyn  
cuxaretini noçan thzungam v/ratansca hynguix  
vamendo xurimencha/ hurahcuquarensipihca  
nonahmacun tzy/ nani. Ca hyndequihtsin  
hapinga noçan/ thzungam vratansti hyndequi  
tembe tzy/ ma vexurin yuriri huuahanga, ca  
himbos/ noçan thzungam vratansti hyndequih/  
tsin hapinga hyn cuxaretini: himboqui hin/  
de cuxareti terupeti hacahcuhanga ysqui/  
hyndequihtsin hapinga acha Jesu Chri/sto  
cez vratahpenstahaca, ysqui che veca/ haca  
vratatpencucani cuiripeta ca ani/ ma hyndequi  
ne vehcovehcomarihaca/ vratarahquarenstani, ca  
hyn hymbo ys/ hacahcuparini cauquan vehembihti  
nira/ ni andareyan acha Jesu Christoni, ca/  
hyhcheuiremba hacahcuqua hymbo ca/uquan  
vranspihti.  
Ca hihconchuhthu ys hu/ cha yamento  
thauacuricha, yquicuhche/ terupeti  
hacahcuuaca ysquihtsini acha/ Jesu  
Xristo no angatauaca vehpouachen/stani  
huchaeueri thauacurita: cauquanthsi/ ni  
vehpouachenstauati, hymboquihtsini/  
chemendo vecahaca vehpouachenscuc/  
cani, yquicuhchearu terupeti hacahcupa/ rin  
vehpouatanstuaca, cayanthu hacahcu/ qua noamu  
vrataquarenganstasirahatihco/ cuiripeta, ca  
anima, caru hyngun tzirira/xequan has vngahati  
hacahcuqua hym/bo. Como veras en el dialogo. Fo.  
xviiij./<sup>283</sup>

Traducción

La santa fe es de gran provecho, y por ella será  
salvado sin demora, *el que crea firmemente*.  
¿Qué hemos de creer para que seamos salvados?  
Para que seamos salvados es necesario que creamos  
que Dios quiere darnos la salud del cuerpo y del  
alma, como a aquella mujer que sin dificultad le  
dio la salud a la que todos los médicos procuraron  
curarla, hasta la fatiga, sin lograrlo.  
Y Dios concedió la salud sin dificultad a la que tenía  
flujo de sangre doce años, y Dios curó a aquella  
mujer sin dificultad porque ella creía de verdad que  
Nuestro Señor Jesu Cristo dará plena salud.  
Que Él quiere dar la salud del cuerpo y del alma,  
aún a aquel que no suplique la curación y, por tal  
motivo, con mucha fe [la mujer] se encaminó hasta  
acercarse al Señor Jesu Cristo, quien por su gran fe  
le dio la salud inmediatamente.  
Y aunque todos nosotros seamos pecadores [aun  
así,] si de verdad creemos que el Señor Jesu Cristo  
no tardará en perdonarnos nuestros pecados, él  
nos perdonará sin demora porque quiere de verdad  
perdonarnos, siempre y cuando creyendo de verdad  
le pidamos perdón, porque sin la fe no se aliviarán ni  
el cuerpo ni el alma y con la fe se harán maravillas.  
Como verás en el *Dialogo*. Fo[lio] xviiij

Gilberti dio su explicación sobre este pasaje haciendo las aclaraciones del sentido que le  
quiso dar a la petición de la salud del cuerpo y del alma.

283. *Dialogo*, fol. 294v 1-2, 49-88; en el “Sermón del Domingo vigésimo tercero después de Pentecostés”.

#### Declaración de Gilberti

Preguntado en qué parte del dicho libro este confesante dice, hablando de la fe que hemos de creer para que seamos salvos, es que creamos que Dios nos quiere dar salud a cuerpo y al alma y que con facilidad nos la dará si firmemente creyéremos, dijo que en el dicho libro está la dicha proposición en un sermón sobre el evangelio de la dominica veinte y tres por Pentecostés hojas doscientas y noventa y cuatro en la cuarta columna donde tratando este confesante de la fe y encareciendo los efectos de ella dice que cualquiera que con fe pidiere a Dios la salud del cuerpo y del alma se la dará por lo que el mismo Dios dice en su Sagrado Evangelio, “Petite et accipietis”, y que en esto no quiso ni quiere este confesante excluir las obras que los cristianos han de hacer para salvarse sino que para pedir a Dios la salud es menester la fe de que Dios es poderoso para darla, y sin creer aunque se pida no la dará de potestate ordinaria porque no la merece a lo menos dispositiva, y esto es lo que en el dicho sermón trata este confesante, y si otra cosa se entiende allí este confesante no tiene ni tuvo intento de errar y que en todo se somete a la corrección de la santa madre iglesia.<sup>285</sup>

#### Calificación de los teólogos<sup>284</sup>

Proposición 3ª. Hablando de la fe dice: lo que hemos de creer para que seamos salvos o libres es que creamos que Dios nos quiere dar salud o sanar al cuerpo y al alma y que con facilidad nos la dará si rectamente o firmemente creyéremos como con facilidad la dio o sanó a esta mujer. Y declarándolo dice que cualquiera que con fe pidiere a Dios la salud del cuerpo y del alma se la dará pero que no quiso excluir las obras sino que para pedir a Dios la salud es menester la fe de que Dios es poderoso para darla y sin creer aunque se pida no la dará de potestate ordinaria porque no la merece, a lo menos dispositiva.

A la tercera proposición – *Dijeron que no tiene mala calidad.*

La tercera proposición le fue planteada a Gilberti en su segunda comparecencia ante el Tribunal de la Inquisición, acaecida el 3 de febrero de 1573. No es de extrañar que los acusadores se tomaron el tiempo necesario para localizar los textos con los cuales esperaban descalificar el *Dialogo*. Sin embargo, sorprende que las primeras acusaciones contra el fraile hechas particularmente por Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda por el año de 1560<sup>286</sup> ya calificaban al *Dialogo* como obra que no debía circular, por razón de que requería corrección y porque tenía pasajes defectuosos en el aspecto lingüístico y en el sentido malsonantes y escandalosos. Y por otra parte informaban a su obispo Quiroga, que apenas habían examinado once folios de los cerca de trescientos que tiene el *Dialogo*, cuando en realidad a esas alturas ciertamente el *Dialogo*

284. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXXXVI y LXXXIX, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117. núm. 8”.

285 Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXXV-LXXVI, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43. núm. 6”.

286. J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LVI. “IV. Testimonio de Pérez Gordillo, México, 30 de marzo de 1560 AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.



ya había sido leído y analizado en toda su extensión por la contraparte de Gilberti, ya que la tercera proposición se localiza casi al final de la obra, a fojas 294.

Se pone, pues, en duda, la veracidad del informe que los clérigos proporcionaban a su obispo y se confirma la hipótesis de que no era verdad que ellos desconocieran la obra. Por otra parte, Montúfar cuando autoriza la edición de la obra, apoya su decisión en el hecho de que también los clérigos mencionados ya conocían el *Dialogo*.

Los teólogos del Tribunal de la Inquisición no encontraron mayor problema en este pasaje y su dictamen fue en el sentido de “no tiene mala calidad” esta proposición. No se sabe cuál fue la reacción inmediata de los adversarios de Gilberti sobre el dictamen emitido por los teólogos. Cuando se calificó esta afirmación en 1576, ya había muerto Vasco de Quiroga pero su lucha continuaba, tampoco se sabe si fue retomada e impulsada por el obispo sucesor o por iniciativa del propio Tribunal.

Visto desde otra perspectiva, el conflicto ya llevaba 14 años invertidos, contados a partir de 1559 cuando Quiroga se inconformó ante Montúfar, hasta 1573. En este año Gilberti compareció por segunda vez ante el Tribunal y aún el final del conflicto no se vislumbraba.

Cuarta proposición. Acerca de la adoración de las imágenes

Especial interés ofrece esta proposición si se ve desde el enfoque teológico. El avance del movimiento protestante en Europa preocupaba a la Iglesia católica, particularmente por el peligro que representaba para la Iglesia naciente del Nuevo Mundo si se desbordaba. La política de la Corona española, y desde luego también la de Roma, se dirigía a preservar la pureza de la fe, a toda costa, en las colonias españolas de América. Las autoridades procuraron evitar la contaminación de la fe que pudiera llegar a través de las ideas protestantes, para lo cual las acciones se traducían en la vigilancia de las interpretaciones de carácter teológico sobre las verdades religiosas para preservarlas en la ortodoxia católica, ya que la doctrina se enseñaba a indios y españoles. El Tribunal del Santo Oficio cumplía cabalmente con esta función.

Por otra parte, cualquier intento de explicar la Buena Nueva evangélica, al margen de las lenguas aceptadas para ese fin, latín y español, no estaba exento de desconfianza o de sospecha, ya fuera fundada o infundada, aunque nada tuviera que ver con el protestantismo. El paradigma teológico se encerraba en esas lenguas.

Asimismo, la incertidumbre de ciertos evangelizadores sobre la capacidad de los indios para entender los misterios de la religión católica ponía en entredicho su propio trabajo y preferían exponer la doctrina en la lengua española, aunque tampoco a través de ésta comprendieran tales misterios. Tampoco era ajena al proceso de evangelización la comodidad que buscaban muchos evangelizadores de predicar en su lengua de origen y no en una indígena, pues se requería tiempo y esfuerzo para aprenderla y dominarla. No era de extrañar pues, que hubiera razones para cuestionar cualquier intento encaminado a explicar la religión católica en una lengua nativa, por muy bien intencionado que fuera su autor. El uso de las lenguas nativas

despertó inquietud en las autoridades y se tomó la determinación de limitarlas, como primer paso, para excluirlas posteriormente.

En este contexto se ubica a la cuarta proposición. Obviamente, en ese ambiente el análisis teológico que sirvió de fundamento para cuestionar a Gilberti y a su obra, se hizo excluyendo el aspecto cultural del indio p'urhépecha. Nunca se le escuchó ni se le preguntó si entendía o no la doctrina que pretendía explicarle el fraile.

El plan general y el desarrollo del *Dialogo*, como ya quedó señalado, convergen en tres grandes apartados, en las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En la virtud de la caridad se desarrolla el tema de los Diez Mandamientos. El autor los explica ampliamente, abundando con frecuencia con pasajes bíblicos y con ejemplos para que el discípulo comprenda cabalmente el Decálogo. En la explicación "*Del primero mandamiento de la primera tabla*" que ordena amar a un solo Dios, Gilberti tiene que tocar también otras cuestiones para que se entienda con claridad el tema principal. Es así como surge el tema del culto que se rinde a Dios y el que se dirige a la virgen María y a los santos. En este contexto, hace una exposición sobre el significado del culto a las imágenes, en cuanto que son símbolos de las personas santificadas que están en el cielo. Las explicaciones se desarrollan con el ritmo acostumbrado de pregunta y respuesta, en un diálogo imaginario sostenido entre un discípulo y su maestro.

El pasaje del culto a las imágenes, al parecer, fue el que provocó mayor controversia de las siete proposiciones cuestionadas del *Dialogo*, según se desprende de la orden que dio el bachiller Jerónimo Rodríguez, canónigo y provisor de Michoacán, para que se tradujera a la lengua española. No se conoce la fecha de la traducción, aunque podría asegurarse que fue mucho antes de que Gilberti fuera citado ante la Inquisición en 1571. El trabajo lo realizaron personas expertas en la lengua p'urhépecha y de él resultaron dos versiones, una de ellas proporcionada por Diego de Villoria y Francisco Hernández y la otra por Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo, estos últimos tradujeron cinco renglones más que los primeros.

Al cotejar entre sí los textos de las traducciones romances y comparar ambas con el texto p'urhépecha que sirvió de base, las diferencias son mínimas entre las primeras, pero profundas si se utilizan parcialmente para enfrentar y juzgar con ellas la lengua nativa. Considerar en aquel tiempo la lengua p'urhépecha como si fuera de la misma índole que la española o la latina no resultó nada favorable para la lengua aborígen. Las versiones de los traductores, lejos de resolver el conflicto, lo complicaron y el asunto se prolongó largamente.<sup>287</sup>

Es posible percibir las diferencias de las traducciones en la presentación paralela de los textos que a continuación se ofrece.

287. Alvar, 2000: 144. A propósito de la traducción dice: "Si traducir es siempre una áspera cuestión, hacerlo sobre motivos religiosos acrecienta las dificultades. Nos enfrentamos con el problema tan traído y tan llevado de la traducción de conceptos que están muy lejos de la condición de vocabularios que tan poco tiene que ver entre sí. Alguna vez he aducido un texto fundamental del P. Acosta, que ahora nos es de una sorprendente precisión, cuanto más porque él anduvo dentro de los quehaceres que están llamando nuestra atención: No hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y muchos otros no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico; pues se podrá introducirlos del castellano y hacerlos propios, enriqueciendo la lengua con el uso".

*Para que son las ymagines del crucifixo y de los sanctos*<sup>288</sup>

Texto de Gilberti

Hurenguareri. Acha, hiquini  
 curahchaca, ysqui/ arasirahaca  
 hindequihtsin hapinga dios/  
 ysqui no ambe eratanganstauaca  
 huria/taenhas, tucupacha  
 aringaparin, hindequi/ auandaro  
 hanchepoca, huriata, ca cutsi,/  
 ca hozqua, ca hindequihtu  
 hahcarapoca/ ca hindequi  
 hapundaro hamepoca: ysqui/  
 noma tucupacha aringauaca ambe  
 era/tacata: himboqui handiyohco  
 harasca hin/ dequihtsi hapinga  
 dios.  
 Ca andingua y/yamen  
 carangastahaqui acha?  
 Sancta Ma/ ria eratangan ca  
 sanctoecha, hihchaquin/ yya  
 vandatzequarengapohaca?  
 hynan/diqui dios ys huramuca,  
 ysquino ambe e/ [f.51r, 1] ratacata  
 vandatzequarengauaca.<sup>289</sup>

Traducción de Diego  
 de Villoria y Francisco  
 Hernández

Discípulo:  
 Señor, yo le he entendido  
 como Nuestro Señor Dios dice  
 que ninguna cosa se figure a  
 semejanza de sol, luna, estrellas  
 y las cosas que hay en el cielo  
 y en la tierra y en la mar, que  
 ninguna imagen de esto se tenga  
 por Dios, porque un solo Dios es  
 Nuestro Señor.  
 ¿Pues, señor, porqué ahora  
 otra vez se pinta la imagen de  
 Nuestra Señora y de los santos  
 que ahora se adora, pues que  
 Dios lo mandó así que ninguna  
 imagen se adore?

Traducción de Francisco  
 de la Cerda y Diego Pérez  
 Gordillo Negrón

Discípulo:  
 Señor, yo te oí que dice Nuestro  
 Señor Dios que no se haga imagen  
 a semejanza del sol, teniéndose  
 por Dios lo que parece en el cielo,  
 sol y luna y estrella, y lo que está  
 en la tierra, y lo que está en el mar,  
 que ninguna imagen se tenga por  
 Dios, porque hay un solo Dios  
 Nuestro Señor.  
 Pues por qué ahora, señor, en  
 este tiempo se hacen imágenes de  
 Nuestra Señora y de los santos, las  
 cuales se adora ahora por todas  
 partes, pues que Dios mandó que  
 ninguna imagen se adore.

288. Warren, "Apéndice documental" en mg, *Arte*, pp. LVI-LVIII. "v. Traducciones de un extracto del 'Dialogo de doctrina christiana', AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6 [Nota del secretario] Capítulo de la obra traducido de la lengua tarasca acerca de la adoración de imágenes".

289. *Dialogo*, fol. 50v 2, 96-109 a 51r 1, 1.

Huren/ dahperi. Vuache,  
 noamu vandatzequarenga/  
 hati maeratacata, nahquiuru  
 crucifixo,/ nahquiutu sancta  
 Maria: caru himboh/cos  
 caranganstahati crucifixo  
 eratangan/ nocatero  
 sancta Maria, nocatero  
 sancto/ echa: himboquihco  
 miuanganstauaca, dios/ eueri  
 tepari vehcondehperansqua: hin/  
 quihtsin himbo vehcondensparin  
 veca e/ uahpenstan,  
 vuahpaeueri variqua him/bo,  
 cahtu hihcheuiremba tepari  
 maruua/ ti yuriri hymbo:  
 hingui vuahpa ahtsiran/gaca:  
 huchanthsin thauacuricha  
 himboetaqua/ xanihco  
 miuansqua himbo eratangan/  
 tahati crucifixo, hymboqui ys  
 miuangan/ parin vndangauaca  
 vandatzequarenga/ dios nahxan  
 cuiripehchangaparin, himbo/  
 quihtsin ys vcheca hindequihtsin  
 hapin/ga, dios vuahpan  
 pacangaritan.

Ca nah/ quiuru crucifixo  
 tihcuingaricungarin an/  
 gahaca vandatzequarenga,  
 noaru hinde/ crucifixo  
 vandatzequarengasirahati:  
 him/boquihco chuhcari  
 vcataesca, caru hin/demento  
 angasirahati vandatzequaren/  
 gan, hindequihtsin hapinga,  
 hindequi auan/ daro haca. Ca  
 nahquiutu xanda casiren/ haca  
 drucifixo, [sic crucifixo] nohtu  
 hinde casirengasi/rahati: caru  
 hindemento casirengasiraha/ ti  
 hindequihtsin hapinga.

Maestro:

Hijo, no se adora ninguna  
 imagen, aunque sea el crucifijo  
 ni tampoco a Santa María, pero  
 solamente por esto se figura  
 el crucifijo o Santa María o los  
 santos porque solamente se  
 traiga a la memoria de la gran  
 misericordia de Dios por la cual,  
 habiendo de nos misericordia,  
 nos quiso redimir por la muerte  
 de su Hijo y por su muy preciosa  
 sangre que su Hijo derramó por  
 nosotros pecadores.

El crucifijo se figura solamente  
 para su remembranza, para que  
 así trayéndolo a la memoria  
 se comience a adorar a Dios,  
 dándole muchas gracias, que  
 así hizo Dios con nosotros en  
 entregarnos su Hijo.

Y aunque delante del crucifijo  
 de rodillas se adora no empero  
 se adora al crucifijo, porque  
 solamente es hecho de palo,  
 pero a Dios mismo Nuestro  
 Señor se adora que está en el  
 cielo, y aunque tantas veces  
 se hace reverencia al crucifijo,  
 no se hace a él mas al mismo  
 Nuestro Señor,

Maestro:

Hijo, no se adora ninguna  
 imagen ni aunque sea el crucifijo,  
 ni aun Santa María, pero para  
 esto solamente se pinta la  
 imagen del crucifijo o de Santa  
 María o de los santos para que  
 solamente se traiga a la memoria  
 la gran misericordia de Dios, en  
 el cual nos quiso salvar, teniendo  
 misericordia de nosotros por  
 la muerte de su Hijo y por su  
 preciosa sangre que derramó por  
 nosotros pecadores.

Solamente por memoria se hace  
 la imagen del crucifijo porque  
 acordándose así se comience a  
 adorar Dios, dándole muchas  
 gracias porque así nos hizo Dios  
 merced de nos entregar a su Hijo.

Y aunque el crucifijo, estando  
 ante él de rodillas, se adora, no  
 empero se adora el crucifijo,  
 porque solamente es hecho de  
 madera, pero el mismo Nuestro  
 Señor se adora que está en el cielo.  
 Y aunque tantas veces se hace  
 reverencia al crucifijo, no  
 tampoco se hace la reverencia al  
 crucifijo pero al mismo nuestro  
 señor se hace la reverencia

Ca hihconthum/ ys vuache,  
 yquihtu ma sancta Maria e/  
 ratacata tihcingaricungarin  
 vandatze/ quarengahaca,  
 nohtu hinde vandatzequa/  
 rengasirahati, cahtuno  
 hindecasirenga/sirahaqui:  
 caru sancta Mariamento  
 van/ datzequarengasirahati:  
 hindequiauan/daro haca,  
 cahtu hindemento casirenga/  
 sirahati: ca yanthu himbohcos  
 carangans/ tahati: sancta Maria  
 eratangan: himbo/ quihtuhco  
 miuanganstauaca, ysqui hinde/  
 esca, hyndequi nitatarerieca  
 nanaembaen/ hindequihtsin  
 hapinga, ysqui hinde tepa/ ri  
 vandapatspetieca hini auandaro.

Ca hi/ mangueonchuhtu  
 ys vuache, ma sancto  
 eratacata, yqui hinde  
 tihcingaricunga/ rin angahaca  
 vandatzequarengan, noh/tu hinde  
 vandatzequarengasirahati, cahtu/  
 no hinde casirengasirahaqui:  
 caru hinde/ mento  
 vandatzequarengasirahati  
 ma sancto/ hindequi  
 eratanganstasca, hindequi  
 auan/ daro haca: himboqui  
 vandapatspeuaca/ diosen,  
 cahtu hinde casirengasirahati:  
 ca/ ru himbohcos eratangansti  
 hinde sancto/ himboqui  
 miuanganstauaca, hinde erata/  
 cata exengaparin, ysqui nah  
 hamahan/ga manaracun diosen,  
 [...]<sup>290</sup>

y así de la misma manera, hijo, cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza, no se reza ni reverencia a la imagen, mas a Santa María que está en el cielo, y a ella se hace reverencia y también por esto se pinta la imagen de Santa María para que solamente se traiga a la memoria que es ella la que mereció ser Madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora en el cielo, y asimismo es la imagen de algún santo, cuando de rodillas ante ella se reza no se reza a ella ni se reverencia pero al mismo santo a quien es figurado, que está en el cielo porque ruega a Dios.

[hasta aquí llega su traducción y omiten lo que tradujeron los otros]

Decimos nos Diego de Villoria y Francisco Hernández, intérpretes de esta lengua de Mechoacán, en Dios y en nuestras conciencias que, cuanto a lo que nuestro juicio alcanza, bien y fielmente sacamos esta romance al pie de la letra como en lo tarasco se contiene en el Diálogo del Padre Fray Maturino Gilberti, que está a hojas cincuenta y una, al cual juramento se halló presente el señor provisor de Mechuacán y por su mandado fue traducido, y firmamos aquí nuestros nombres. El Bachiller Jerónimo Rodríguez canónigo y provisor [rúbrica] Diego Villoria [rúbrica].

Francisco Hernández [rúbrica]

y semejantemente, hijo, cuando de rodillas se adora la imagen de Santa María, no se adora la imagen ni tampoco se hace la reverencia a la imagen, pero la misma Santa María se adora, la cual está en el cielo, y a ella misma se hace la reverencia. Y por esto también solamente se pinta la imagen de Nuestra Señora para que solamente se acuerde que es la que mereció ser Madre de Nuestro Señor, que es gran abogada en el cielo.

Y lo mismo se entiende, hijo, de cualquier imagen de santo, porque cuando, estando de rodillas ante alguna imagen de santo, se adora, pero no se adora aquella imagen ni tampoco se reverencia aquella imagen sino el santo que está representado, que está en el cielo, porque interceda ante Dios, pues por esto solamente se hizo la imagen del santo para que se acuerde de él, viendo su imagen, de qué manera vivía en este mundo sirviendo a Dios.

Francisco de la Cerda [rúbrica]

Y porque me hallé yo a esta interpretación lo firmé de mi nombre. Diego Pérez Gordillo Negrón [rúbrica]

290. *Dialogo*, fol. 51r 1, 1-55.

Gilberti, al ser cuestionado acerca de la adoración de las imágenes explicó el sentido de la oración o plegaria que, según su parecer, no se queda en la materia de la que están hechas porque se adora lo que representan.

#### Declaración de Gilberti

Fue preguntado si en el dicho libro está esta proposición, respondiendo en un diálogo el maestro al discípulo, que no se adora ninguna imagen aunque sea el crucifijo ni tampoco a Santa María sino que tan solamente el crucifijo o Santa María o los santos se figuran para que traigan a la memoria la gran misericordia de Dios y todo lo demás contenido en la segunda proposición contenida en el memorial que está en este proceso firmada del dicho señor provisor y firmada de mi el notario yuso escrito, la cual dicha proposición en el dicho memorial comienza 'dice el maestro al discípulo' Y acaba 'como vivió en este mundo sirviendo a Dios', dijo que en el dicho su libro está la dicha proposición a hojas cincuenta y una al principio de la primera columna en el sentido que luego dirá, que es que la oración que se hace delante del crucifijo y de las demás imágenes no se termina allí sino que pasa mas adelante que es a lo que representa, de suerte que este declarante entiende que aquella oración o adoración o reverencia *no se termina a la materia de la tal imagen porque no se adora el palo ni la pintura sino a Dios o a lo que representa la imagen* y esto puso este declarante en el dicho libro por la forma que en él está para desarraigar a los indios la idolatría a que por su gentilidad han sido muy inclinados, porque adoraban piedras, palos, figuras y otras cosas que el demonio les había enseñado y porque no pensasen que lo mismo hacen los cristianos cuando adoran las imágenes les explicó en el dicho libro como la oración y adoración que se hace delante las imágenes que no se termina allí sino que pasa adelante a la cosa representada y no porque este declarante entienda que la cruz e imágenes no han de ser adoradas antes cree, entiende y así lo hace que Cristo se adora en la cruz y la cruz se adora como a cosa que representa a Cristo y en este sentido lo escribió y lo entiende y si en el libro no está tan

#### Calificación de los teólogos

No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María pero solamente por esto se figura o pinta el crucifijo o Santa María o los santos porque solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de dios por la cual habiendo de nos misericordia nos quiso redimir con la muerte [de] su Hijo y por su muy preciosa sangre que derramó por nosotros pecadores y así el crucifijo se figura y pinta solamente para remembranza para que así trayéndola a la memoria se comience a adorar Dios, dándole muchas gracias porque así lo hizo Dios con nosotros en entregarnos a su Hijo, y aunque delante del crucifijo se reza de rodillas, no empero se reza o adora el crucifijo, porque solamente es hecho de palo, pero a Dios Nuestro Señor se reza o adora que está en el cielo, y aunque tantas veces se reverencia el crucifijo no se hace a él la reverencia, más al mismo Nuestro Señor, y así de la misma manera cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza no se reza ni reverencia la imagen, más la misma Santa María que está en el cielo, y a ella misma se hace la reverencia y también por esto solo se pinta la imagen de Santa María para que solamente se traiga a la memoria que es ella la que mereció ser Madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora en el cielo, y lo mismo es de la imagen de algún santo, cuando de rodillas se reza ante ella, no se reza a ella ni se reverencia sino al mismo santo a quien es figurado, que está en el cielo, porque ruegue a Dios por todos, y por esto solo se pinta o figura aquel santo porque se traiga a la memoria viendo su imagen como vivió en este mundo sirviendo a Dios. Y declarando más el sentido de esto, dice que la oración que se hace delante del crucifijo o de las demás imágenes no se terminan allí, sino que pasa más adelante a lo que representa y que así aquella oración, adoración o reverencia no se termina a la materia de la tal imagen, porque no

bien explicado será por defecto de la lengua en que está escrito y porque no se acaba de entender bien la propiedad de cada vocablo, y esto responde y se somete en todo a la corrección de la santa madre iglesia católica romana, y porque el dicho señor provisor dijo que era necesario antes de concluir esta confesión hacer ciertas diligencias lo suspendió hasta ser hechas, y el dicho declarante dijo que todo lo que tiene dicho es la verdad y lo que pasa cerca de lo que le ha sido preguntado y siéndole leído se afirmó y ratificó en ello y lo firmó, y fue encargado el secreto so cargo del juramento que tiene hecho, y prometió de guardarlo.<sup>291</sup>

se adora el palo ni la pintura sino a Dios o a lo que representa la imagen.<sup>292</sup>

A la cuarta proposición –Dijeron que esta proposición, “No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María”, tomada en sí desnuda de la demás doctrina que con ella se recita es errónea pero *in ordine ad personam* y juntamente con sus razones y declaraciones y con toda la doctrina a ella anexa *es escandalosa y sabe al mismo error*.

Fray Alonso de la Vera Cruz defendió la ortodoxia de la doctrina contenida en la proposición señalada como errónea y refuta a los oponentes de Gilberti en estos términos:

Lo cuarto:

a) Lo cuarto, notan que dize el autor del Diálogo, hablando sobre las imágenes, así no azemos oration a la cruz ni al crucifijo en cuanto la materia que está, mas está pintado, que nos lancemos al lo que representan, etc.; primero: el señor Jesucristo nunca (?) niega la adoración o veneración de la imagen [ilegible] afirma [ilegible] casi al pie de la letra, y santo Tomás, en la segunda parte, cuestión 25, artículo 3, y san Buenaventura en 3,d.9, q. 2 es y en [ilegible] toda sobre los signos materiales [ilegible] 153, el mismo maestro en 3, distinción 9, y el mismo Castro en su tratado de herejías [ilegible] la imagen, el mismo antiguo autor Damasceno en el libro 4 de la fe ortodoxa, el mismo [ilegible] en sus instituciones teológicas [ilegible]; y lo que mayormente debe considerarse en nuestros tiempos, así se enseñó en aquel concilio muy célebre de Colonia, sobre la institución cristiana, en la exposición del decálogo, página 573, con estas palabras: una cosa es adorar la imagen o pintura, lo cual es malo [*sic*] y otra cosa comprender por medio (?) de la pintura qué cosa se debe adorar o venerar o contemplar; y en el concilio de Maguncia donde la fe católica se enseña para instrucción [ilegible], folio 57 con estas palabras: así no se proponen las imágenes en sí, para que las adoremos o veneremos, sino para que por ellas seamos exhortados a saber qué pedir, dar culto, venerar e imitar, por ejemplo, para que quienes no sepan leer, aprendan a guardar la memoria de los hechos pasados por las imágenes [ilegible]; contra esto no vale el perjurio proferido en nuestros días por el doctor sevillano Egidio, primero porque él mismo dijo que venerar las imágenes es idolatría, con lo cual parecía querer suprimir las imágenes, por lo cual fue condenado por la iglesia, y así cuando afirmó que no se debe veneración a las imágenes, hizo sospechar vehementemente que deseaba [ilegible] la cruz querer suprimir todo uso de imágenes;

291. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXXIV y LXXV, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43. núm. 6” [lo resaltado con cursivas es mío.]

292. Warren, *op. cit.*: LXXXVI-LXXXVII y LXXXIX, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117. núm. 8”.

pero el autor del Diálogo no actúa así porque es católico y religioso, nunca niega el uso de las imágenes, más aún, dice y prueba que se las debe venerar, por ello nunca ha sido sospechoso de herejía, y enseña la forma en que la gente ruda e ignorante debe venerar las imágenes, forma que también indicó el concilio provincial de Colonia y Maguncia.<sup>293</sup>

Mucho antes de que Gilberti fuera citado en 1571 ante el inquisidor ordinario Esteban de Portillo para rendir su confesión, ya se habían realizado algunas providencias encaminadas a preparar el terreno de las acusaciones para, finalmente, impedir la circulación del *Dialogo*.

### *Razones para impedir la divulgación del Dialogo*

Diego Pérez Gordillo Negrón había testificado contra Gilberti el 30 de marzo de 1560 ante el doctor Luis Fernández de Anguís, juez provisor y vicario general del Arzobispado de México, y en esa ocasión manifestó acerca del *Dialogo* que no convenía que se imprimiera ni se divulgara porque tenía muchos defectos en la lengua y porque en el sentido tenía también “algunas cosas malsonantes y escandalosas”. Que su obispo, Vasco de Quiroga, ya tenía conocimiento de ese parecer a través de la carta que conjuntamente con Francisco de la Cerda le habían enviado.<sup>294</sup>

La carta a la que alude Diego Pérez Gordillo Negrón dirigida al obispo Quiroga es de fecha 17 de enero de 1560 en la que, entre otras cosas, le decían que no convenía que la obra se divulgara hasta no estar “corregida y castigada y enmendada” porque hasta esa fecha habían visto cosas “muy impertinentes y malsonantes a sus oídos”. Que, por otra parte, el provincial de los franciscanos y el propio padre fray Maturino tenían conocimiento de “dos pasos malsonantes en el sentido de que bien conocieron estar dignos de enmienda y si hubiera más espacio les mostráramos otros”. Que suspendían el examen del libro por ser tiempo de confesiones y hasta después de la Pascua de resurrección reanudarían el trabajo. Entre tanto, recomendaban que los libros estuvieran recogidos.<sup>295</sup>

Francisco de la Cerda y de Diego Gordillo Pérez Negrón hicieron dos declaraciones acerca de las cuales conviene advertir, una es de carácter general aplicable a toda la obra y la otra es de naturaleza particular referida a dos pasos malsonantes en el sentido. En la primera declaración califican de defectuoso el *Dialogo*, su juicio se antoja exagerado porque según el dicho de los mismos, solamente examinaron once hojas. Así, el que juzgaran sobre lo que no conocían, plantea la duda de qué tan fundada sería su afirmación. La segunda declaración se orienta también a otra descalificación, pues, según ellos, el *Dialogo* no debía publicarse entre los indios hasta que se

293. Salas Murillo en *op. cit.*: 1519-1520. Traducción al español de Eloy Gómez Bravo.

294. El texto de la declaración quedó transcrito anteriormente al tratar sobre la “Primera etapa del proceso”, “IV. Testimonio de Pérez Gordillo, México, 30 de marzo de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

295. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LIV-LV. “III. Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.



corrigiera, castigara y enmendara, por contener cosas impertinentes y malsonantes a los oídos, así como otras cosas no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua nativa. Sobre dos de ellas dijeron haber informado a los frailes interesados.

Ahora, nos preguntamos cuáles fueron esos “dos pasos malsonantes en el sentido”. ¿Estaban también en el texto que tradujeron sobre el culto a las imágenes, o bien en algún otro pasaje dentro de las once fojas que analizaron? Tal parece que nos quedará la duda para siempre.

Antes de que los clérigos de Quiroga descalificaran algunas partes del *Dialogo*, en Europa ya existía la costumbre de usar vocablos tales como: malsonante, impertinente y otros similares, como forma de argumentación. Si algún teólogo sustentaba una proposición doctrinal propia, difícilmente admitía otra diferente de la suya y descalificaba a cualquier oponente. Esa costumbre pasó a Las Indias, confirmada por la actitud de los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al repetir fórmulas estereotipadas contra el *Dialogo* de Gilberti.

En el año de 1511, Erasmo de Róterdam publicó *Elogio de la locura* y en él criticaba las costumbres religiosas de su tiempo. El autor es muy irónico contra esa práctica y arremete contra los teólogos apasionados de su época diciendo que:

Los teólogos fanáticos, sin embargo, se sienten tan satisfechos con su ocupación que se ocupan en ella día y noche, hasta el punto de que no les queda tiempo para leer siquiera una vez los Evangelios o las Epístolas de San Pablo. Creen ser los pilares de la Iglesia, que se hundiría sin el puntal de sus silogismos, actuando de la misma manera que, según los poetas, hacía Atlas cuando sostenía el cielo.

Podéis imaginar la felicidad que sienten cuando moldean y modifican a su capricho, cual si fuesen de cera, los pasajes más cercanos de las Escrituras. Asimismo, pretenden que sus conclusiones, suscritas por algunos de sus seguidores, sean consideradas superiores a las leyes de Solón y merecedoras de pasar por delante de los decretos pontificios. Como si fuesen censores del mundo, quieren obligar a retractarse a cualquiera que no obedezca ciegamente sus conclusiones explícitas e implícitas y decretar como oráculos que “*esta proposición es escandalosa*”, “*ésta, irreverente*”, “*ésta, huele a herejía*”, “*aquella es malsonante*”. Así, ni el bautismo, ni el Evangelio, ni San Pedro, San Pablo, San Jerónimo y San Agustín y ni siquiera Santo Tomás, que es el más aristotélico, son suficientes para el buen cristiano, que además ha de tener la aprobación del sutil juicio de los bachilleres.<sup>296</sup>

*¿Qué es un texto malsonante?*

Aunque resulta difícil conocer y definir aquello que los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón encontraron en el *Dialogo* como “*cosas hasta ahora muy impertinentes y malsonantes a nuestros oídos y otras no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua*”,

296. Erasmo de Róterdam, 2000: 101-102 [lo señalado con cursivas es mío.]

de esta sentencia es posible encontrar alguna luz sobre lo que es impertinente y malsonante al oído, y lo que es una deficiente declaración y no bien puesta en la lengua.

Del contexto se infiere que lo impertinente, lo mal declarado y la malsonancia al oído, corresponden al sentido doctrinal y, por ende, al aspecto teológico, pero también puede significar falta de respeto, irreverencia o acusación. No es, pues, un aspecto gramatical, sintáctico o literario.

En el conflicto contra Gilberti, los clérigos no se referían al cuidado y la aplicación de las normas gramaticales en los textos, ni tampoco se trataba de seguir las formas apropiadas de la lengua para evitar la malsonancia en el campo literario ya que, según ellos, el defecto se ubicaba en el campo doctrinal. Pero cabe preguntar ¿qué criterio siguieron los opositores de Gilberti para descalificar el *Dialogo* en ciertas partes?

Una mezcla de razones prácticas y circunstanciales parece fundamentar el presunto carácter malsonante y escandaloso de ciertos textos que, con el tiempo, produjo el resultado esperado por los adversarios del fraile, pues la acusación sobre ciertas proposiciones “malsonantes” congeló el *Dialogo* indefinidamente, al impedirse su divulgación. Quedó señalado que el 17 de enero de 1560, los clérigos de Quiroga le indicaban que no se publicara la obra,<sup>297</sup> cuyo parecer fue ratificado por Diego Pérez Gordillo Negrón el día 30 de marzo de 1560 ante el juez provisor en la ciudad de México al comparecer como testigo de cargo en el proceso contra Gilberti.<sup>298</sup>

Transcurrirían quince años para que el obispo fray Juan de Medina Rincón recomendara al autor del *Dialogo* negociar con los inquisidores las correcciones y así quitar las trabas para su circulación. En la carta de 1 de julio de 1575 le planteaba tres cosas: 1) negociar con los inquisidores sobre el *Dialogo*, 2) el asunto del Santoral y 3) que el padre provincial trajera de la ciudad de México “lo de aquel pueblo”, ya negociado. Hace hincapié en la negociación y le dice:

[...] Lo que yo querría es que vuestra reverencia, pues allá está el Padre Provincial, negociase con los señores inquisidores se cometa esto del Diálogo a dos personas que lo vean y examinen, y si hubiera alguna cosa que corregir, se corrija y volvamos a sus dueños los que aquí están guardados. Trátele vuestra reverencia y tráigalo negociado. Que si para ello fuere menester ayuda, el Padre Provincial, el maestro fray Alonso de la Vera Cruz va ahora a México y dirá allá su parecer y ayudará en lo que pudiere.<sup>299</sup>

297. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LIV, “III. Carta de los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Quiroga, 17 de enero de 1560, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

298. *Ibidem*: LVI.

299. Warren, *op. cit.*: LXXXIV. “XVII. Carta del Obispo de Michoacán Fray Juan de Medina Rincón, al Padre Gilberti, Pátzcuaro, 1 de julio [de 1575], AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

Esta recomendación nada dice acerca de los aspectos malsonantes del *Dialogo*, pero se infiere que la negociación tiene el objeto de hacer algunas correcciones o aclaraciones, pues interesaba en aquel momento lograr su circulación.

De los documentos que integran el expediente del juicio contra Gilberti, no es posible obtener alguna definición del concepto “malsonante”; sin embargo, si acudimos a otros documentos de la época y al *Diccionario de la Real Academia Española* se puede esclarecer. La Academia proporciona la siguiente definición: “Malsonante. Adj. Aplícase a la doctrina o palabra que ofende los oídos de personas piadosas o de buen gusto”.<sup>300</sup>

El sucesor inmediato de Quiroga, el obispo Antonio Ruiz Morales de Molina aporta un dato al señalar como “malsonante” unas expresiones con las que Gilberti imputaba a Quiroga ciertas conductas, y dice al respecto: “Entre ellos está un capítulo que va rayado que nos parece malsonante, atento a el fervor de devoción que el buen viejo tenía”.<sup>301</sup> Las partes que el obispo subrayó del documento de Gilberti dicen:

[5] Item que en perjuicio de los naturales de la ciudad de Pázquaro, les ha pedido muchos años ropa y otras cosas para dar a unos infieles chichimecas enemigos de los ya convertidos y de los españoles y religiosos, que cada día salen a los caminos a matar y robarlos.

[6] Item que en los montes tiene el dicho obispo unas hermitas y devocioncillas, en las cuales cada año se hacen fiestas, para las cuales se echan derramas entre los pobres en gran vejación suya.<sup>302</sup>

Según el obispo, las acusaciones del fraile son “malsonantes” y las subraya para que el inquisidor Moya las tome en cuenta. Obviamente, en el texto no hay ningún concepto doctrinal ni teológico, sino una apreciación sobre la conducta de Quiroga que el fraile considera lesiva para los naturales de Pátzcuaro. La malsonancia era castigada por la Inquisición y quizá la petición del obispo obedezca a conseguir del Tribunal la imposición de una sanción al fraile.

En Nueva España (siglo XVI), la Inquisición sancionaba a la persona que usara expresiones malsonantes, como lo demuestran dos procesos y una consulta hecha a esa institución. El primero de los procesos se refiere a Gonzalo Gómez, poblador español de Guayangareo, hoy Morelia, que fue denunciado en el año de 1536 ante fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la ciudad de México e inquisidor apostólico de dicha ciudad y de su Obispado, por presuntas prácticas judaizantes. El proceso siguió su curso y el 9 de noviembre de 1537 se dictó sentencia en su contra: “[...] mandamos que no diga de aquí adelante palabras escandalosas ni malsonantes contra nuestra fe católica y viva como buen cristiano”.<sup>303</sup>

300. Real Academia Española, *op. cit.*, t. II, p. 1300.

301. Warren, *op. cit.*: LXXX-LXXXI “XIV. Carta del obispo Ruíz Morales de Molina al inquisidor doctor Moya de Contreras, Michoacán, 2 de noviembre de 1571. AGN, Inquisición, vol. 73, núm. 35.

302. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. LXIX, “IX. Memoria del Padre Gilberti al Rey, 4 de febrero de 1563, AGN, Inquisición, vol. 43, exp. 6, f. 202”. El texto completo quedó transcrito anteriormente.

303. *Gonzalo Gómez Primer poblador español de Guayangareo - (Morelia)* Proceso inquisitorial, Introducción de J. Benedict Warren y Richard E. Greenleaf, traducida por Álvaro Ochoa S. Textos de los documentos preparados por J. Benedict Warren, 1991, p. 249

El procesado no era muy reverente en cuestiones religiosas, más bien se caracterizaba por ser burlón. En este contexto, se le condena a no proferir palabras escandalosas ni malsonantes, so pena de sanción. De la sentencia se infiere también que la malsonancia se refería a palabras irreverentes e inapropiadas, no serían propiamente afirmaciones heréticas.

El otro proceso ocurrió en 1572-1574. El francés Pedro Ocharte, uno de los primeros impresores de México fue acusado ante el Tribunal de la Inquisición y, en el mismo periodo, Juan Ortiz, de la misma nacionalidad. Ambos por sospecha de ser luteranos. Ortiz declaraba no haber visto milagros que se atribuían a una imagen de Nuestra Señora de Montserrat y que Dios tampoco hacía milagros en la guerra, ya que cada contendiente vencía como podía, lo que para la Inquisición tenía mal sonido.<sup>304</sup>

El tercer documento del Tribunal de la Inquisición de fecha 22 de marzo de 1576 corresponde a la consulta que se hizo al Consejo de la Inquisición sobre el *Dialogo* de Gilberti del que muchos ejemplares estaban depositados en ella. También se hacía mención de otros libros impresos y manuscritos en lenguas indígenas que estaban circulando. En la consulta se pedía que se recogieran los libros y manuscritos, argumentando que las traducciones parciales de la Escritura Sagrada, Epístolas y Evangelios así como de los sermones de todo el año en lengua de los indios estaban llenas de *impropiedades y errores*. Se recomendaba una traducción oficial y con ella eliminar las otras traducciones, ya que eran nocivas a los indios “que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto, que les será tanto más dañoso que al español la Escritura Sagrada en lengua vulgar”.<sup>305</sup> En este caso, las impropiedades y los errores tienen el mismo efecto que las palabras malsonantes.

(1536 Proceso del Santo Oficio de la Inquisición, y el doctor Rafael de Cervanés, fiscal, en su nombre, contra Gonzalo Gómez. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 2, exp. 2, fs. 33 a 178 vta).

304. Estados Unidos Mexicanos, *op. cit.*, “Proceso contra Juan Ortiz”, pp. 170-171, “26. Calificación de los teólogos a las proposiciones de Juan Ortiz [...] Proposición segunda. El mismo reo, demostrándole una imagen de Nuestra Señora de Montserrat y los milagros que había hecho, que estaban ahí señalados, dixo: ‘Allá he estado yo, pero nunca he visto hacer ninguno de estos milagros’. CALIFICACION. Esta segunda proposición, dixerón que puede ser verdadera, pero que tiene *mal sonido* y arguye poca devoción y afición a Nuestra Señora y a sus milagros y ser temerario el que la dixo. Proposición tercera. El mesmo reo, diciéndole cómo Pedro Meléndez, por milagro, con trescientos hombres mojados y muertos de hambre, había vencido más de cuatrocientos franceses que estaban en el Fuerte de la Florida, respondió dando de mano *que no hacía Dios milagros en la guerra ni en las cosas, sino que cada uno vencía como puede*; el cual demostraba pesar cuando oía hablar mal de los franceses luteranos e ingleses. CALIFICACION. Esta tercera posición los Señores Chantre, Prior y Maestro, dixerón que si la proposición hace sentido particular de que la guerra de Pedro Meléndez, o en otras algunas no hovo milagro, puede ser verdadera la dicha proposición, [p.170] pero que haciendo sentido universal como del contesto de la proposición parece hacer sentido universal, es herética, porque hace sentido de que nunca Dios en la guerra hace milagros, pues consta de la escritura haberlos hecho en las guerras de Josué y de Moisés y otras. El dicho Señor Fr. Diego de Ordóñez, dixo: que la dicha proposición le parece que hace sentido particular de la guerra de Pedro Meléndez y no universal, y que así no le parece que es herética, y que si hace sentido universal, es herética”. Mariel de Ibáñez, 1984: 129-130.

305. José Toribio Medina, 1989: 121-123. J. Benedict Warren también cita el documento en *Arte*, pp. XC-XCI como “XIX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el ‘Dialogo de doctrina cristiana’ del Padre Gilberti”. El texto dice: “Muy ilustres señores: Entre otros libros que estaban recogidos por el Arzobispo pasado cuando aquí vino la Inquisición, se trajeron a ella muchos cuerpos encuadernados y en papel de un libro intitulado *Dialogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca de Mechoacán*, hecho por fray Maturino Gilbert, de la Orden de San Francisco, impreso en México por el año 59 [...] Con la ocasión de este libro, se nos ofrece que consultar acerca de mucha Escritura sagrada impresa y de mano, Epístolas y Evangelios y sermones de todo el año, que andan en lengua vulgar de los indios de que somos avisados por muchos religiosos

De los textos anteriores se deduce como conclusión, que los vocablos “escandaloso”, “impertinente”, “malsonante” e “impropio” vienen a significar lo mismo. Esto es, irreverencia, impropiedad o mal gusto. Aunque en el caso de los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, cuando usan esos términos para objetar el *Dialogo* de Gilberti, es con el propósito de acusar a su autor imputándole errores doctrinales. Lo mismo cabe decir de las traducciones de doctrinas en lenguas indígenas que se consideran inaceptables por tener presuntos errores.

### *¿Dónde estaba la malsonancia?*

Si se examinan los primeros once folios del *Dialogo* —excluyendo la epístola del autor y las autorizaciones—, en ellos Gilberti trata varios temas como son: Dios nos creó a su semejanza. La nobleza del hombre en su alma y cuerpo. Qué es ser cristiano. La señal de los cristianos es la cruz. Por qué Dios permite caer los rayos sobre las cruces. El significado de la cruz en la frente. *Per signum crucis*. La fórmula del Credo en latín y en p'urhépecha. Los siete artículos sobre la divinidad: Creer en un solo Dios. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios es omnipotente. Dios es redentor. Dios dará la gloria celestial. Los siete artículos sobre la humanidad de Cristo: entre ellos, Dios Hijo, Jesucristo fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Dentro de los once primeros folios hay dos proposiciones que fueron señaladas como cuestionables: La primera versa sobre esta declaración: “la primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre”. Ésta fue aclarada en estos términos: “la primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre”. La otra se refiere a la declaración de: “no te canses de vivir en la santa fe”. Estas proposiciones cuando se calificaron por los teólogos de la Inquisición se enumeraron como la primera y séptima.<sup>306</sup> En cambio, la proposición sobre el culto de las imágenes no está en los primeros once folios, sino en los folios 50 y 51, bastante lejos de aquellos. Surgen de aquí varias dudas: ¿cuándo y quién señaló esta proposición como cuestionable?

### *Análisis de las versiones al español de la proposición cuestionada*

Retomando las traducciones al español que en forma paralela se presentaron anteriormente, se advierte de su comparación que entre ellas las diferencias son más de estilo que de fondo porque ambas son inteligibles. Sin embargo, entre una y otra hay una diferencia doctrinal

---

que resultan inconvenientes para la doctrina de los indios, porque como raras veces concurre ser buena lengua y buen letrado, no se hace buena versión, sino falta y llena de impropiedades y en los sermones que se hacen en la lengua de los indios por hombres buenas lenguas y no letrados, hay las mismas impropiedades y errores [...] no había para qué tuviesen los sermones, ni epístolas y evangelios en su lengua, que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto, que les será tanto más dañoso que al español la Escritura Sagrada en lengua vulgar”. [El texto completo de la consulta del Tribunal de la Inquisición de México al Consejo de la Inquisición de España, se anexa como Documento 2 en la sección de Apéndices de este trabajo.]

306. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, pp. LXXXVI-LXXXVII, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México, 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”.

muy importante para aquel tiempo y aun para hoy en día. Mientras que Diego de Villoria y Francisco Hernández hacen un claro distingo entre los conceptos “adorar” y “rezar”, Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón no lo hacen y solamente utilizan el concepto “adorar” aun para el caso de “rezar”.

Si este texto estuviera dentro de los primeros once folios que examinaron Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, cabría explicar que Diego de Villoria y Francisco Hernández no encontraron en este breve texto “cosas malsonantes y escandalosas”, mientras que los primeros sí vieron esos defectos, por no hacer la distinción entre los conceptos “adorar” y “rezar”. La homogenización de conceptos diferentes sería el motivo de escándalo para ellos. Pero resulta que el pasaje cuestionado está hasta los folios 50-51.

Estas diferentes apreciaciones sugieren algunas interrogantes, como las siguientes: ¿era este texto uno de los malsonantes y escandalosos?, ¿habría mala fe en los traductores al no hacer distinción de conceptos y de esa manera provocar un error en la traducción al español, realmente inexistente en el texto p'urhépecha?, ¿los cuatro traductores serían teólogos? Sobre esto último Vasco de Quiroga había pedido al obispo Montúfar que el *Dialogo* fuera examinado por teólogos, porque en su diócesis no existían.

Gilberti utiliza la palabra *vandantzequareni* en el pasaje cuestionado para expresar el culto que se rinde a Dios, Nuestro Señor, y también para referirse al culto a Santa María y a los santos. Ese vocablo fue traducido por los traductores Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, invariablemente por “adorar”, mientras que Diego de Villoria y Francisco Hernández hacen una distinción, traducen por “adorar” sólo cuando se trata de Dios, en los demás casos emplean la voz “rezar”. A continuación se muestran las diversas expresiones.

Gilberti	Villoria-Hernández	Cerda-Pérez Gordillo
Vuache, noamu vandatzequarengahati ma eratacata, Hymboqui ys miuangansparin undanguauaca vandatzequarengan dios Ca nahquiaru crucifixo Tihcuingaricungarinangaha-ca vandatzequarenga, noaru hinde crucifixo vandatzequarengasirahati: himboquihco chuhcari vcataesca, caru hindemento angasirahati vandatzequarengan, hindequihtsin hapinga, hindequi auandaro haca.	Hijo, no se adora ninguna imagen,  Para que así trayéndolo a la memoria se comience a adorar a Dios,  Y aunque delante del crucifijo de rodillas se adora no empero se adora al crucifijo, porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo	Hijo, no se adora ninguna imagen  Porque acordándose así se comience a adorar a Dios,  Y aunque el crucifijo, estando ante él de rodillas, se adora, no empero se adora el crucifijo, porque solamente es hecho de madera, pero el mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo.

Ca hihconthum ys vuache,  
yquihtu ma sancta Maria  
erataca tihcuingaricungaparin  
vandatzequarengahaca  
nohtu hinde  
vandatzequarengasirahati, cahtu  
no hinde casirengasirahaqui:  
caru sancta Mariamento  
vandatzequarengasirahati:  
hindequi auandaro haca

Ca himangueonchuhtu ys vuache,  
ma sancto eratacata, yqui hinde  
tihcuingaricungarin angahaca  
vandatzequarengan, nohtu hinde  
vandatzequarengasirahati

Y así de la misma manera  
cuando delante de alguna  
imagen de Santa María se reza,  
no se reza ni reverencia a la  
imagen, mas a Santa María que  
está en el cielo

Y asimismo es la imagen de  
algún santo, cuando de rodillas  
ante ella se reza no se reza a ella

Y semejantemente, hijo, cuando  
de rodillas se adora la imagen de  
Santa María, no se adora la imagen  
ni tampoco se hace la reverencia  
a la imagen, pero la misma Santa  
María se adora, la cual está en el  
cielo

Y lo mismo se entiende, hijo,  
de cualquier imagen de santo,  
porque cuando, estando de  
rodillas ante alguna imagen  
de santo, se adora, no se adora  
aquella imagen

Es necesario acudir al propio Gilberti para conocer qué dice en su *Vocabulario en lengua de Michuacan* respecto de la voz *vandatzequareni*. Sorprende que no haya registro de esa palabra en las entradas de las voces p'urhépecha, aunque sí aparece varias veces en las entradas en español. La palabra en cuestión, la encontramos también en el *Diccionario Grande* de autor anónimo y en el *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michuacana* de Lagunas.

Vandatzequareni diosen <sup>307</sup>	Adorar a dios
Vandatzequareni diosen <sup>308</sup>	Orar a dios
Vandatzequarequa <sup>309</sup>	Adoración
Vingachaparin vandatzequareni <sup>310</sup>	Rezar pronunciar alto
Vandan <sup>311</sup>	Hablar
Vandatспенi <sup>312</sup>	Hablar vno por todos
Vandatzequareni <sup>313</sup>	Orar, rezar, adorar
Andangaricuhpetini thicuiquatzeni, thicuiquangricuhpeni <sup>314</sup>	Adorar a los hombres
Vandatzequarequa <sup>315</sup>	Oración, plegaria

307. MG, *Vocabulario*, 1997, p. 246.

308. MG, *Ibidem*: 521.

309. MG, *loc. cit.*: 246.

310. MG, *Vocabulario*, 1997: 573.

311. MG, *ibidem*: 446.

312. *Idem*.

313. DG, t. II, p. 671.

314. DG, t. I, p. 26.

315. Juan Baptista de Lagunas, 1983, p. 491.

Gilberti descarta cualquier confusión entre adorar a Dios y dar culto a los santos, a pesar de que usa el mismo vocablo, *vandatzequareni*, para actos diferentes como se aprecia en este texto:

No amu vuache, camen angaha/ti dios *vandatzequarengan*,  
caxtu sanc/toecha men angahaqui, cahimahcangui/  
dios *vandatzequarengahaca*, eratanga/parin  
*vandatzequarengahati*: ysqui hin/de cueruahperiesca ysqui  
handiyohco/ vehcondehpenstieca: ysqui handiyohco/  
nirahmapan ambaquetiesca: ysqui han/ diyohco yamento  
cez esca: ysqui handi/ yohco vehponatspensriea.<sup>316</sup>

No es lo mismo, hijo, de una manera se rezará  
a Dios y a los santos de otra manera, cuando  
se invoque a Dios se rezará reconociendo:

Que Él es el creador.  
Que es el Único dador de todo.  
Que solo Él es la suprema bondad.  
Que solo por Él permanece todo.  
Que es el Único que perdona.

No hay duda de que la palabra *vandatzequareni* es polisémica y polivalente si se traduce al español. Sus significados –según los diccionarios de la época–, como ha quedado evidenciado, son varios: adorar, rezar, orar y suplicar. Al hacer un análisis comparativo de esos vocablos, remontado del siglo XVI, según mi parecer, significa: “hablar de uno mismo ante alguien”, es decir, platicar con, suplicar a, agradecer personalmente a la divinidad.

Queda por investigar también cuáles serían los vocablos que los sacerdotes p'urhépecha usaban para expresar más o menos lo mismo que los misioneros traducen con las voces: adoración, rezo, súplica, oración y plegaria. Mientras tanto, como hipótesis se puede plantear que los antiguos p'urhépecha utilizarían una forma de rendir culto a las diversas manifestaciones de la divinidad, mediante la palabra, es decir, *vandápani* (*uandápani*), platicando; esta voz deriva de *vandani* (*uandani*) hablar, platicar, narrar. Consecuentemente, el culto por la palabra sería por medio de la *vandaqua*, la palabra, ya fuera como plática, imprecación, súplica o comunicación. De la voz *vandani* se desprende también *vandáhpani*, hablarle o hablar a alguien; de ahí también *vandátzequareni*, platicar a alguien de lo personal.

Es seguro que los antiguos p'urhépecha no distinguían como los europeos, los conceptos de adoración y de veneración; el primero como término exclusivo para dirigirse a Dios a quien se debe adorar, a Él solo, como único Ser Supremo y Creador. En este contexto, no requerían otros vocablos para rendir culto a su divinidad en las diversas manifestaciones como seres superiores, ya que lo principal sería comunicarse dirigiéndoles la palabra. En la actualidad, los p'urhépecha hacen clara distinción entre *vandátzequareni* (reverenciar, rendir culto), que es un acto a través del uso de la palabra, diferente de *puthíreni* (besar).<sup>317</sup> Con la primera voz se expresa la acción de rezar, o bien, recitar fórmulas preestablecidas denominadas “oraciones”; mientras que con la segunda se indica que se adora, que es mediante el uso del cuerpo para expresar, ya sea con una reverencia, genuflexión o con un ósculo, un reconocimiento a la divinidad invisible o a un objeto

316. *Dialogo*, fol. 51r 2, 85-94.

317. *DG*, t. II, p. 459.



sagrado materializado. Probablemente esta distinción se originó como consecuencia de la evangelización a partir del siglo XVI.

Desde luego, no hay que olvidar que tanto los frailes como los clérigos diocesanos se formaban dentro de la corriente doctrinal que hacía clara distinción entre el culto de latría, hiperdulía y dulía, es decir, el culto a Dios, a la Virgen María y a los santos. Su mentalidad en nada era igual que la de los p'urhépecha en este aspecto, para ellos no habría ninguna dificultad en distinguir una forma de la otra, mientras que para aquellos no tenía sentido hacer la distinción hasta antes de la llegada de los evangelizadores. Los p'urhépecha platicaban con sus seres superiores y para ellos no habría diferencia entre adorar y venerar, porque estos conceptos no entraban en su visión religiosa.

Quizá la forma cotidiana de rendir culto a la divinidad sería por medio de la *vandátzequarēni*, esto es, de la palabra suplicante, reverente o de gratitud. Mientras que para los rituales de los sacrificios humanos que eran ocasionales y en días especiales señalados en el calendario festivo, se usara otro vocablo para esta forma especial de culto, probablemente *parāndi*, voz que subsiste como expresión de ofrenda. El *Diccionario Grande* registra la expresión: *parandi vni, hatzini*,<sup>318</sup> que traduce como poner una ofrenda, dar limosna. Desde luego, la limosna u ofrenda sustituye a la antigua ofrenda sacrificial.

Atacar a Gilberti recurriendo a la lengua latina o a la española era fácil para sus oponentes, porque bastaba con poner categorías y conceptos de estas lenguas, tanto para impugnar como para sentenciar que la lengua de Michoacán no era capaz de expresar los conceptos europeos emanados de una teología que combatía la idolatría y establecía que el culto de adoración se rinde exclusivamente a Dios; mientras que el culto de veneración es para la Virgen María y para los santos, distinguiendo por ello tres modalidades de culto: latría, hiperdulía y dulía. Era hasta cierto punto natural que los traductores de origen europeo descalificaran sin más la lengua de Michoacán, como la llama Gilberti, porque les era ajena a su mentalidad. No por eso, sin embargo, se justifica la descalificación.

Gilberti había iniciado la selección de vocablos para establecer el léxico teológico en la lengua de Michoacán y puso por escrito esa terminología con la que intentó comunicar los conceptos dogmáticos católicos. Era demasiado exigir al fraile el manejo de un vocabulario teológico exacto en aquel momento, pues aun los europeos llevaban siglos formando y depurando el lenguaje teológico y hasta nuestros días no han concluido pues se sigue discutiendo sobre ello. En cuanto a los términos teológicos, hubo necesidad de llegar a acuerdos como en el caso del “Credo de Nicea-Constantinopla”, que es la fusión de los credos redactados en los concilios de Nicea, año de 325, y el de Constantinopla celebrado en 381. El mismo proceso tendría que seguirse con la lengua de Michoacán. Exigir del fraile y de esa lengua “que iba a tener todos y cada uno de

318. *DG*, t. II, p. 404.

los conceptos dogmáticos católicos era sencillamente irracional”.<sup>319</sup> Es una lástima no contar con otras fuentes documentales diferentes de las que se han mencionado, si es que las hubo alguna vez, con las que pudiéramos conocer las razones que hacían valer los auxiliares del obispo Quiroga, Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, para calificar el *Dialogo* como defectuoso, malsonante y de sentido escandaloso.

Para concluir con la cuarta proposición cabe resaltar el contraste entre la traducción de Diego de Villoria y Francisco Hernández y la de Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, porque los primeros traducen la voz *vandátzequareni*, cuando se refiere al culto a Dios, por el vocablo “adorar”, mas cuando se trata del culto a la Virgen María y a los santos utilizan la palabra “rezar”. No así los segundos, pues ellos emplean la palabra “adorar” indistintamente, ya sea para referirse al culto que se rinde a Dios o al que se tributa a la virgen María y a los santos. Las preguntas no se hacen esperar, pues surgen algunas dudas como éstas: ¿algunos traductores actuaban de mala fe?, ¿algunos traductores desconocían la distinción entre los conceptos “adorar, venerar y rezar”? Si todos ellos eran expertos en la lengua p’urhépecha, ¿es posible que intencionalmente indujeran a un error teológico al traducir en el sentido de que también se adora a la Virgen y a los santos?

Quinta proposición. Si nosotros no nos perdonamos torna Dios a quitarnos el perdón que nos tenía dado de nuestros pecados

El 3 de febrero de 1573 Gilberti acudió por segunda vez a la ciudad de México ante el doctor Esteban de Portillo, provisor de dicha ciudad y su Arzobispado, para continuar con el interrogatorio que había iniciado el 25 de enero de 1571. En esa ocasión le cuestionaron dos

319. Al respecto, Roberto Jaramillo Escutia (doctor en Historia Eclesiástica, en comentario personal) dice que “El lenguaje teológico cristiano llevaba siglos de estarse formando, desde que en el Concilio de Nicea, 325, se acuñó el primer término no bíblico, para señalar la consustancialidad del Padre con el Hijo, *homousios to Patri* = *consustancial al Padre*, término que pasó al credo niceno-constantinopolitano; por lo mismo, pensar que se iban a encontrar en la lengua purépecha todas las palabras del repertorio teológico católico, era sencillamente irracional, tenía que irse perfilando y matizando”. Cf. Jaramillo Escutia, y Casas García, 2005: 62. DBPL Computer Science Bibliography (Referencias bibliográficas de libre disposición en la web). “La controversia teológica sobre el Dios Uno y Trino” en *Revista Arbil 91* ([www.arbil.org](http://www.arbil.org)) (recuperado junio 23 de 2010) el autor dice: “A este respecto quiero dejar constancia de la equívoca traducción del símbolo de la Fe. El *consustantialem Patri* no es igual a ‘de la misma naturaleza del Padre’. Sólo la primera fórmula es exacta y precisa. La segunda es, por el contrario, equívoca. La traducción no quiere decir lo mismo que lo que se traduce. Vosotros y yo somos de la misma naturaleza, pero no somos de la misma sustancia. En este sentido, el gran teólogo español Juan González Arintero op, escribió que ‘la palabra consustancial expresa más fielmente que ninguna otra el sentido católico, y que el Símbolo de la Fe del Concilio de Nicea sancionó para siempre al consagrar el *genitum non factum, consustantialem Patri* (*Desarrollo y vitalidad de la Iglesia*, II, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975: 386)”. “La profundización del misterio trinitario –que no margina el auxilio de la Providencia– ha ido, con los titubeos propios de las limitaciones humanas, creando o descubriendo vocablos no equívocos o menos equívocos para definir con mejor propiedad aquello que se definía con vaguedades o imprecisiones”. “Fue Orígenes el que en esta línea de investigación semántica hizo uso por vez primera, y para diferenciar la naturaleza humana de la divina, de la palabra griega *Ousia*, que quiere decir sustancia (o, como dice San Juan Damasceno, lo que subsiste por sí mismo y nada necesita para subsistir) y de la que deriva *Homousio*, que quiere decir consustancial y que, por cierto, encontramos en el rito de la Misa mozárabe que, a este respecto dice: “*Filium Dei... Omousion Patri, hoc est eiúsdem cum Patre substántiae*”.

proposiciones que fueron numeradas como 1 y 4. En la segunda comparecencia fue interrogado otra vez y dio cuenta de las cinco proposiciones restantes: 2, 3, 5, 6 y 7.

La quinta proposición versa sobre la suspensión del perdón. Este pasaje está en la explicación de la virtud de la Esperanza, que para su desarrollo se hace a través del Padre Nuestro. Concretamente se refiere a la petición: *Et dimite nobis debita nostra*, es decir, “y perdona nuestras ofensas”.

#### Texto p'urhépecha

Ca hinguiuhchehtu no/ vecahaca  
 vehpouatspenscuecan, himah/canthsini  
 ysexecheparin angelecha vehe/ nahatix diosen  
 tzandan; nahquiaru dios/ mitepoca ysqui  
 vquarepohaca, hinandi/qui hinde veca, ysquihtsini  
 angelecha man/ dan eraxauaca, ca ystzambarin  
 dios men/ thsini pingutachenstahati vehpouatspe/  
 ransqua, hinguihtsini men vehpouachens/  
 pihca, hingun nahxan chatahcuparinthsi/  
 ni xucan, himboquicuhche men vtapihca/  
 vehpouamengapongan thauacurita: ca/  
 no veparin vehpouatspenscuecan, hucha/ no  
 cutsiquaen vndahaca men pingutans/ tan: ca  
 ystsini vtachehati yntsingaritapa/ rinthsini diablon  
 variquaro, yquicuhche no/ vehpouatspenstahaca,  
 ca hindehtsini pa/ [f. 43r,1] merauati vtas  
 nirahmapan. Era yseti v/uache, ystsini manatauati  
 dios, yquicuh/che hononchauaca variqua.<sup>321</sup>

#### Traducción<sup>320</sup>

Y cuando nosotros no queramos perdonar a nuestros ofensores, los ángeles viéndonos en esa actitud, le harán conocer a Dios, aunque Dios por sí mismo viene conociendo lo que ha de suceder; sin embargo, Él ha querido que los ángeles nos cuiden, a cada quien, y conociendo la voluntad de no perdonar, Dios nos ha de retener el perdón, que ya nos había otorgado.

Con cuánta dureza nos ha de reprender porque ya perdonados nuestros pecados, aún así, nosotros no perdonamos ni correspondemos, así retendremos [el perdón.]

Y si nosotros no perdonamos a los que nos ofenden, Él nos castigará en el infierno entregándonos al diablo. Él nos castigará para siempre, eternamente. Comprende, hijo, así nos tratará Dios cuando nos venga la muerte.

Gilberti, como anteriormente, hizo las aclaraciones que consideró pertinentes para defender su postura ante la Inquisición.

320. Traducción de Moisés Franco M.

321. *Dialogo*, fol. 42v 2, 96-112 a 43r 1, 1-3.

#### Declaración de Gilberti

Preguntado si en el dicho libro en la exposición del Pater Noster sobre la palabra “Et demiti nobis demita [*sic*] nostra”, que es a hojas cuarenta y dos y casi al fin de la cuarta columna, se dice o se da a entender que no queriendo nosotros perdonarnos, nos torna Dios a quitarnos el perdón que nos tenía dado de nuestros pecados, dijo después de haber visto el dicho libro en el dicho lugar referido que es verdad que suena lo que le es preguntado porque se da allí a entender que Nuestro Señor suspende el perdón que nos tiene dado de nuestros pecados si unos a otros no nos perdonamos, y así entiende este confesante que tiene aquel lugar necesidad de más declaración de suerte que diga que el perdón que Dios nos promete de perdonarnos nuestros pecados no nos lo da hasta que nosotros hayamos perdonado, y con esto entiende que estaría aquel paso más claro pero que si con esto no lo está y tiene necesidad de más exposición que él se somete a la corrección de la santa madre iglesia.<sup>322</sup>

#### Calificación del Santo Oficio

No queriendo nosotros perdonar, nos torna Dios a quitar el perdón que nos había dado por nuestros pecados, declarándose, dice: que entiende que el perdón que Dios nos promete de perdonarnos nuestros pecados, no nos lo da hasta que nosotros hayamos perdonado.<sup>323</sup>

A la quinta proposición –*Dijeron que no tiene mala calidad aunque está oscura y confusa.*<sup>324</sup>

Los teólogos de la Inquisición calificaron la proposición benignamente y declararon que no tenía mala calidad aunque sí oscuridad. Este pasaje sacado de su contexto puede tener oscuridad, pero dentro del conjunto de explicaciones y ejemplos que ilustran la petición del perdón, la deja fuera. Hay otra fuente y en ella la quinta proposición se signa como la sexta y se califica en estos términos: “6. La sexta proposición, parece que da a entender, que no queriendo nosotros perdonar, nos torna Dios a quitar el perdón que nos había dado por nuestros pecados; y de las palabras, parece que los indios entenderán esto. Esta proposición está a hojas 43, en la segunda columna hacia el cabo”.<sup>325</sup>

322. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, pp. LXXVI-LXXVII, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

323. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXXVII, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”.

324. Warren, *ibidem*: LXXXIX.

325. Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Relaciones Exteriores, *Publicaciones del Archivo General de la Nación, op. cit.*, pp. 454-455, hay una lista de ocho proposiciones referentes al proceso de fray Maturino Gilberti, firmadas por fray Alonso Asturiano y fray Francisco de la Cerda. Tal vez este personaje no sea fraile sino el cura que impugnó a Gilberti. En esa enumeración, la sexta proposición corresponde a la quinta ya transcrita.

## Sexta proposición. Acerca del bautismo

Los sacramentos de la santa Iglesia son siete, de los cuales el bautismo es el primero. Gilberti plantea la utilidad de su administración, en particular en el caso de la inminente muerte de una criatura, y para ello señala el procedimiento que los padres del niño pueden seguir para administrarlo.

## Texto p'urhépecha

*Hurenguareri.* Acha, ca yquingua no exen/  
gauaca hindequi hurenga ysqui angapa/  
rini atahperangahaca, yquihtu tataemba/ no  
hurenga, ca nanaemba, yqui vuatsi/ çanderohco  
mintzita hauaca viaricueca/ni, nahandingua acha  
himahcani?

*Huren/dahperi.* Vuache, yqui yseuaca yquire a/  
rasirahaca, *himahcanx cauquan tataemba, canana  
emba quaninchetayarauati hib/ chaeueri mintzita  
vandamucuparinx di/osen, ca terungaritaparinx  
vuatsi, himbo/ qui çan pihpanganstauaca characueue/ri  
anima, santa yglesiaeueri hacahcuqua/ himbo.*  
Caru cez ambongasqui vuache,/ ysquy no  
tzinahtzacunihco ytsi atahtsi/cuhperangauaca,  
caru hindequi ytsi atah/tsicuhpeuaca,  
tehrundaqua hymbo ny/yataue, hingui sancta  
yglesia niyatasira/haca ytsi atahtsicuhpeni vequa  
hymbo/ mento, ysqui sancta yglesia macurahpe/  
sirahaca. Ca yquino vequa himbo atah/peuaca ytsi  
atahtsicuhpeni: cahtu no teh/ rundaqua himbo,  
himahcan nomento a/ mu ytsi atahtsicungasindi  
vuatsi./<sup>327</sup>

Traducción<sup>326</sup>

*Discípulo.* Señor, y cuando no se encuentre a la persona que conoce la forma de administrar el bautismo, y ni su padre ni su madre lo saben, y la criatura está ya a punto de morir porque apenas se queja, ¿qué hacer entonces, señor?

*Maestro.* Hijo, cuando ocurra lo que dices, entonces de inmediato su padre y su madre han de elevar su corazón a Dios, rezándole y ofreciéndole a la criatura, para que el alma del niño sea salvado por la fe de la santa Iglesia.

Y comprende bien, hijo, en caso de no haber posibilidad de sanar se ha de bautizar, y quien ha de bautizar actúe en forma debida, conforme a la voluntad de la santa Iglesia tal como lo realiza la santa Iglesia.

Y quien no bautice con esa voluntad ni conforme a ella, entonces de ninguna manera se bautiza a la criatura.

326. Traducción de Moisés Franco M.

327. *Dialogo*, fol. 108r 2, 64-87.

Gilberti, al ser cuestionado manifestó lo siguiente:

#### Declaración del Gilberti

Preguntado si en el dicho libro donde se trata de los sacramentos de la iglesia a hojas ciento y ocho al medio de la segunda columna, se dice que queriéndose morir la criatura no bautizada y no habiendo quien la bautice ni la sepa bautizar, que entonces sus padres alzarán su corazón al cielo llamando a Dios y ofreciéndole la criatura para que se salve o libre su ánima en la fe de la iglesia, dijo que es así que en el dicho lugar está la dicha proposición y que este confesante pretendió con ella persuadir a los padres que cuando acaeciese quererse morir algún hijo suyo infante y no hubiese con qué bautizarle o quién lo supiese bautizar que suplicasen a Nuestro Señor tuviese por bien de que no pareciese aquella ánima para que Dios como poderoso usase de misericordia, pero que este confesante entiende que el niño que no recibiere el bautismo realmente no se salvará así como el adulto tampoco lo salvará si no lo recibe realmente o in voto que llaman los sagrados doctores bautismo de fuego o de sangre, y que piamente decía este confesante que no dejasen de hacer esta oración por sí o por no porque a lo menos con aquella deprecación protestarían los padres el afecto y deseo que tuviesen de que su hijo fuese bautizado y la pena que recibían en verle morir sin el bautismo para que deparase Dios por su omnipotencia medio como la tal criatura no muriese sin el santo bautismo y que este fue el intento de este confesante y esto cree y entiende en ello; como en lo demás se somete a la corrección de la santa madre iglesia.<sup>329</sup>

#### Calificación del Santo Oficio<sup>328</sup>

Proposición 6. Queriéndose morir la criatura no bautizada y no habiendo quien la bautize ni la sepa bautizar, entonces sus padres alzarán el corazón al cielo llamando a Dios y ofreciéndole la criatura para que se salve o libre su ánima en la fe de la iglesia; y declarándose más dice que se hiciese aquella deprecación para que Dios como poderoso usase de misericordia y desaparece por su omnipotencia medio como la tal criatura no muriese sin el santo bautismo, y así lo decía piamente pero que bien entiende que el niño que no recibiera el bautismo realmente no se salvará.

A la sexta proposición –*Dijeron que la dicha proposición absolutamente tomada en sí es errónea* porque parece que lo pone por regla universal o privilegio cierto y universal en tiempo de necesidad y aunque la declaración es verdadera y de sana doctrina, no la admite la proposición primera porque dice la proposición “para que se salve en la fe de la iglesia”, y la declaración dice que “para que Dios deparase el medio” del santo bautismo.<sup>330</sup>

Los teólogos de la Inquisición hicieron algunas consideraciones y finalmente calificaron la proposición como errónea.

328. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXXVII, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm 8”.

329. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXVII, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

330. *Ibidem*: LXXXIX-XC. “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm 8”.

Séptima proposición. No desmayes de vivir solamente en la santa fe católica

Esta proposición está en la parte relativa a la explicación de la virtud de la Fe.

Texto p'urhépecha

Ca hymahcanguire vandatzequa/reuaca  
*Credo in deum*: vtas miuans yn/ guiquini arica  
 ambongastani, hymboqui/ re no thzungam  
 pyquarerauaca marote/ ro artículo hurenani:  
 carehtu xaramequa/reua, hymboquiere hanchaca  
 ma tatate/ hyndequi nahmintzin cezerarica,  
 cahtu/ nahmintzin mimije, cahtu nahmintzin  
 san/ ctoe, hecahtsiquareni ambaqueparyni,  
 cahtu hynde nomahco ys exehuahati pam/  
 pzhuan vuahpaechani, ca yamendo hyn/ gui  
 cuarauapoca, vuahpaechan hymbos/ cuerauapoti,  
 Ca nahquicuhchearu van/damento tehruca  
 virihcaricumahaca di/osen thauacruicuparini,  
 noaru homboeta/ qua yquiiani vndahati am  
 ambetaponi/ hinguihtsin cuerauachepoca:  
 ca vtanthus/ huriata vehchacurahuahati  
 ambaque/chani: ca yquimengaechani, cahtu  
 vtas/ hanichacurahuaqui ambaquechani/ ca  
 yquimengaechai. Ysrengua miuans/parin ysqui  
 dios nahxan harangueni ah/penstiesca, *hymbore*  
*no quatanguuaca san/ cta hacahcuqua hymbobco*  
*hambarani.*<sup>332</sup>

Traducción<sup>331</sup>

Cuando reces el *Creo en Dios*, recuerda siempre lo que te he explicado, para que no te cueste dificultad aprender otro artículo. Congratúlate, porque tienes un padre que es todopoderoso, que es todo prudente y es todo santo, todo bondadoso y no dejará de amar a ninguno de sus hijos y a todo lo que ha creado, por eso ha creado a sus hijos.

Y aunque muchas veces hemos ofendido conscientemente a Dios pecando en su presencia, no por eso airado comenzará abandonar todo lo que ha creado para nosotros: pues hace salir el sol para los buenos y para los malos y siempre hace llover sobre los buenos y sobre los malos. Recordando cuán misericordioso es Dios, por tal razón *no te canses de vivir con la única santa fe* [*de vivir en la santa fe*]

Acerca del sentido de vivir solamente en la santa fe católica, Gilberto dio su explicación ante el Tribunal, como lo hizo con las anteriores proposiciones.

331. Traducción de Moisés Franco M.

332. *Dialogo*, fol. 8v 1, 23-46. *Himbobco*, es una palabra compuesta de *himbo* y *hco*, la primera parte aislada significa: con, pero integrando la segunda sección cambia de significado por: solamente. Una traducción literal sería: no te canses de vivir solamente en la santa fe. Sin embargo, el contexto pide que sea: no te canses de vivir con la única santa fe.

### Declaración de Gilberti

Preguntado si en el tratado de la fe que está en el dicho libro a hojas ocho, columna tercera, casi al fin, se dice, hablando de las personas de la Santísima Trinidad, “por esto no te cansarás de vivir solamente en la sante fe”, que diga lo que está en el dicho lugar, y lo que entiende de la dicha proposición, dijo, teniendo el dicho libro delante, que lo que literalmente suena la dicha proposición en la lengua tarasca es, “Hijo, *no desmayes de vivir solamente en la santa fe católica*”, la cual proposición tiene dos partes, la una en aquella partícula “solamente” y la otra en la partícula “santa fe”, y cuanto a la primera, quiso este confesante enseñar a los indios que desechan las sectas y opiniones que habían tenido en su infidelidad, y las que otros herejes han tenido y tienen y perseverasen solamente en la santa fe católica y no porque con aquella partícula quiera excluir las obras que han de acompañar la fe, ni cae la limitación sobre ella sino sobre las sectas de los he[re]jes e infieles, y en la otra partícula donde dice “santa fe” quiso incluir la fe formada a la cual llamó santa porque como a los santos que por medio de ella se les da este nombre santo así a la fe que va acompañada con obras pareció a este confesante llamar santa, de suerte que juntando las dos partículas resulta este sentido “en la fe formada solamente exclusas las sectas y opiniones falsas habéis de perseverar”, y esto es lo que entiende, so la dicha corrección. Fue preguntado si en algún tiempo ha tendido o creído alguna de las dichas proposiciones en la forma y según le han sido preguntadas, dijo que de la suerte que este confesante las tiene declaradas siempre las ha tendido y creído y así las tiene y cree ahora, y la causa de no estar explicadas tan extensamente por el dicho libro es por falta de el lenguaje tarasco y por ser la traducción en lengua no exercitada en semejante doctrina por haber poco que los indios son convertidos y así no se pueden explicar en la dicha lengua las cosas tan bien como en la latina o castellana, y este confesante tiene dicho y pone al principio del dicho libro no le imprimió sin le manifestar y pedir licencia, y ahora se somete a sí y al dicho su libro a la corrección de la santa madre iglesia y pide que en todo provea aquello que más convenga, y si otras proposiciones parecieren no bien explicadas o que tengan alguna duda, pide se manden ver y proveer en todas lo que pareciere ser más conforme a nuestra sante fe católica que es lo que este confesante pretendió cuando hizo el dicho libro y pretende ahora, y protesta que no ha sido otro su intento, y esto dijo que es lo que pasa y sabe de todo lo que le ha sido preguntado y la verdad para el juramento que hizo, y siéndole leído este su su dicho y confesión, se afirmó y ratificó en ella y firmola y prometió de guardar el secreto so cargo del dicho juramento.

El doctor Esteban de Portillo [rúbrica] Fray Maturino Gilberti [rúbrica]  
Ante mí Diego Maldonado [rúbrica]<sup>334</sup>

### Calificación del Santo Oficio<sup>333</sup>

#### Proposición 7<sup>a</sup>

Hablando de las personas de la Santísima Trinidad dice “por eso no te cansarás o no desmayes de vivir solamente en la santa fe católica” y declarándola dice que por aquella partícula solamente no quiere excluir las obras que han de acompañar a fe ni cae sobre ellas la limitación sino sobre las sectas de los herejes e infieles, y donde dice “sante fe” quiere incluir la fe formada y así dice que en la fe formada exclusas las sectas y opiniones falsas se ha de perseverar.

A la séptima proposición –*Dijeron que no tiene mala calidad.*

El Maestro Fray

Bartolomé de Ledesma

[rúbrica]

Fray Martín de Perea [rúbrica]

Pasó ante mí. Pedro de los Ríos

[rúbrica]<sup>335</sup>

333. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, pp. LXXXVII-LXXXVII, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm. 8”.

334. Warren, *op. cit.*: LXXVIII-LXXIX, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6”.

335. Warren, *Ibidem*: XC, “XIX. Calificación de los extractos del ‘Dialogo’ del Padre Gilberti, México 13 de marzo de 1576, AGN, Inquisición, vol. 117, núm 8”.



Gilberti reitera ante el inquisidor, doctor Esteban de Portillo, las razones que tuvo para usar las expresiones que contiene el *Dialogo*, justificándose en cierta manera en la dificultad lingüística y en la imperiosa necesidad de comunicar la doctrina cristiana en la propia lengua de los p'urhépecha. Asumió, asimismo, la responsabilidad por el intento de comunicar la doctrina cristiana contenida en su obra en la lengua nativa y expresó también su voluntad de someterse a “la corrección de la santa madre iglesia” si fuera pertinente hacer aclaraciones en el texto.

Fray Alonso de la Vera Cruz, en la defensa del *Dialogo* había expresado que la proposición era correcta y dice al respecto:

Lo segundo:

Lo segundo le notan que dice el maestro al discípulo no dejarás de perseverar en la sancta fe sola, etc. Aquí dicen ser error porque excluye las obras diciendo *sola fe*; a esto se responde primero que el autor no excluye en los adultos las obras necesarias para la salvación, más aún, con frecuencia dice en muchos lugares que son necesarias. Segundo: él dice que se debe perseverar en una sola fe, lo cual no es excluir las obras, ni afirmar que sólo la fe basta. Tercero: debe aclararse que allí por fe, no se entiende como la fe que es una de las tres virtudes teologales, sino como estado de la ley de la gracia, como si el maestro quisiera enseñar al discípulo que así se debe perseverar en estado de la fe, esto es, de la ley evangélica y no inclinarse a otra secta o religión que no es santa, en este sentido, san Pablo a los Gálatas, declara que antes de que llegase a la fe estábamos encerrados bajo la ley, en espera de aquella fe que había de ser revelada, pero cuando llegó la fe ya no estamos bajo el pedagogo, etc. En este sentido católico se afirma que debemos perseverar en la sola santa fe, esto es (?), en el estado evangélico y en la ley de la gracia que es la sola ley santa; lo cual confirma Castro que así debe entenderse, en su libro 7 (?) sobre las herejías, en la palabra la fe del hereje 2; así también habla Andrés de Vega, varón doctísimo, en su tratado sobre la justificación, cuestión primera; pero también es necesario que se tome la fe en el otro sentido, como es lo que con cierta e indudable firmeza sostiene la Iglesia, y sobre lo cual afirma san Atanasio que la fe católica es aquélla que cualquiera debe creer fiel y firmemente etc. Sin la cual nadie puede ser salvo, y tal es el sentido de las palabras del Diálogo de que se debe estar firme y perseverante en todo aquello que la Iglesia enseña, y a eso apunta la condenación de Martín V, contra Wicliff, que se emitió en el concilio de Constanza, donde se habla de la fe católica que es la única que puede salvar, en la cual la palabra fe se toma en su significado directo.<sup>336</sup>

Han quedado expuestas las siete proposiciones que se ventilaron oficialmente ante el Tribunal de la Inquisición. Sin embargo, surge la duda de si hubo otras proposiciones que por alguna razón no llegaron al Tribunal, toda vez que fray Alonso de la Vera Cruz en el dictamen que hace para defender el *Dialogo*, refuta la opinión de los que cuestionaban el pasaje que se refiere al descenso de Cristo al limbo. Probablemente, el fraile agustino se refiere a este texto:

336. Salas Murillo, *op. cit.*, 1990, pp. 1518-1519. Traducción al español de Eloy Gómez Bravo.

¶ Ca ma/rohtu thandarequa çan tahtsicurin,  
hy/maquihtu aringahaca limbo aringan,  
hima/ quix hapihca sanctoechaeueri anima,  
hy/ machuhcahco niyaraspi Jesu christo e/ueri  
anima, ca hymahco exengati hyhcheui/ remba  
dioseequa, tepari xaremequaren/ gaparin, ysqui  
yia xaramequarengasiraha/ ca hyni auandaro,  
exengaparyn Diose/ equa.<sup>337</sup>

Y lo señalado como cuarta cuestión es: el alma de Jesucristo llegó al lugar denominado limbo, donde se encontraban las almas de los santos, y ellos vieron su divinidad, con enorme alegría tal como se alegran en el cielo viendo la divinidad.

En relación al texto, de la Vera Cruz dice:

Lo tercero:

a) tercero, notan que dice, hablando de Cristo, que, quando descendió al limbo reprehendió a los condenados del infierno; primero, decir esto, no es un error porque se afirma en el artículo de fe, descendió a los infiernos, y aunque la Iglesia católica entienda un real descenso de Cristo con su alma unida a la divinidad, al lugar donde los padres santos estaban retenidos, pero no niega que haya estado en el lugar de los réprobos, y puede sostenerse piadosamente ya que no choca con lo que dice la escritura ni con lo que ha enseñado la Iglesia; segundo, debe contestarse que los doctores (ilegible) tienen este modo de hablar, permitiéndonos creer esto piadosamente; tercero, que Cristo a los que estaban encerrados en cárcel (ilegible) entienden que les haya predicado (ilegible), y Atanasio explica que predicó no para convertirlos, porque contra la condenación no hay redención, sino para confundir su infidelidad (?); Así santo Tomás, en la tercera parte, cuestión 52,a. 5, y lo mismo afirma san Vicente en el sermón del Sábado santo; por ende no hay ningún error en decir que Cristo, nuestro redentor (ilegible) en su triduo de muerte, haya reprendido a los réprobos en su descenso a los infiernos, máxime que si sólo con su voluntad y sin la real presencia de su alma lo hubiera hecho, lo mismo podría afirmarse sin error, porque no debemos dudar que los mismos condenados con la muerte de Cristo redentor sufrieron una confusión y castigo accidental mayor con la redención (?) tan copiosa (?) que lograron los no condenados (?).<sup>338</sup>

Una duda queda en pie: ¿por qué fray Alonso de la Vera Cruz emitió su parecer solamente de cuatro proposiciones y nada dijo de las otras que también se llevaron al Tribunal de la Inquisición? Queda, asimismo, la incertidumbre de por qué la proposición que se refiere al descenso de Cristo al limbo, no fue examinada en dicho Tribunal. Una posible explicación podría ser que hasta el año de 1560 sólo cuatro proposiciones se impugnaban que de la Vera Cruz conoció y sobre ellas hizo su defensa, mientras que las otras se formularon después de ese año, de las que ya no tuvo conocimiento, o bien, se encontraba fuera de Nueva España. El agustino concluye su parecer en estos términos: “Estas son las ideas que acudieron a mi mente sobre aquellas cuatro

337. *Dialogo*, fol. 13r 2, 63-72.

338. Salas Murillo, *op. cit.*, 1990, p. 1519.

dudas propuestas y notadas acerca del Diálogo que, a mi juicio, mientras la Iglesia católica no enseñe otra cosa, me parecen dichas católicamente y su modo de hablar no es propio del autor del Diálogo, sino de gravísimos doctores antiguos y modernos, de los cuales él abrevó y pone para enseñar y cumplir”.<sup>339</sup>

Queda aún hacer el recuento de las proposiciones, tanto de las que se consideraron ortodoxas, como de aquellas que fueron calificadas de erróneas, y del conjunto deducir alguna consecuencia en el aspecto doctrinal.

Proposiciones	Calificaciones
1ª. La primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre.	Se quitó la sospecha que pudiera haber.
2ª. Los pecadores hacen obras moralmente buenas.	No tiene mala calidad.
3ª. Dios quiere dar salud al cuerpo y alma, si creemos firmemente nos la dará.	No tiene mala calidad.
4ª. “No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María”.	Es errónea.
5ª. Dios quita el perdón que había dado si nosotros no nos perdonamos.	No tiene mala calidad aunque está oscura y confusa.
6ª. En peligro de muerte de una criatura que no la puedan bautizar hay que ofrecerla a Dios para que se salve en la fe de la iglesia.	Absolutamente tomada en sí es errónea, aunque la declaración es verdadera y de sana doctrina, no la admite la primera declaración.
7ª. Hablando de las personas de la Santísima Trinidad dice “por eso no te cansarás o no desmayes de vivir solamente en la sante fe católica”.	No tiene mala calidad.

En una obra compuesta de casi 300 folios –recto y verso– en los que se trataron muchos temas doctrinales, sólo dos proposiciones se calificaron como erróneas. Parece exagerado, en la actualidad, sostener un pleito durante muchos años por conceptos que pudieron aclararse con una dosis de buena voluntad entre las partes. Cabe preguntar entonces, ¿habría otras razones más allá de las de carácter teológico o doctrinal que fueran más fuertes pero encubiertas por las discusiones doctrinales? Estos aspectos ameritan indudablemente otras investigaciones, mas ya están fuera de los límites de este capítulo.

Retomando las etapas del proceso, falta esbozar la tercera fase que debió de iniciar una vez concluida la de la instrucción en la que se llevaron a cabo las pruebas que se han relacionando: declaración de testigos contra el *Dialogo* y contra el sermón de Taximaroa, confesión de Gilberti y el parecer de los teólogos sobre las proposiciones cuestionadas con el resumen de sus dictámenes.

339. *Ibidem*: 1520.

De las fuentes analizadas no consta el nombramiento del fiscal ni la acusación de éste, tampoco el examen de las pruebas ni su publicación, de parte de los inquisidores, elementos que darían base al Tribunal para dictar sentencia, ya fuera absolutoria o condenatoria.

¿Hubo valoración de las pruebas?

¿Cómo se valorarían las pruebas: testimonial, confesional, pericial teológica y la que llamaríamos de coherencia lógica o de indicios, por el Tribunal?, ¿el parecer teológico de fray Alonso de la Vera Cruz sería tomado en cuenta? Para responder a estas interrogaciones puedo aventurar tres hipótesis. Primera: Si hubiera habido una acusación formal de parte del fiscal de la Inquisición y ya desahogadas y publicadas las pruebas, los inquisidores las hubieran valorado y considerándolas suficientes, con base en ellas, hubieran emitido su sentencia condenando al fraile. Segunda: En caso de que los inquisidores hubieran considerado insuficientes las pruebas testimoniales, la confesión y los dictámenes teológicos, hubieran aplicado la tortura al fraile para obtener la verdad, como era el proceder de aquel tiempo. Tercera: En el supuesto de no haberse probado los hechos denunciados, mediando la acusación del fiscal, se hubiera dictado sentencia absolutoria, en cuanto a la instancia. Ésta, desde luego, no terminaría el caso definitivamente porque en materia de fe nunca se cerraban los casos. Sin embargo, se hubiera definido, probablemente, la suerte del *Dialogo*.

*Tercera etapa del proceso. Declaración final de la autoridad*

Quedó señalado que correspondería a la tercera fase del juicio, la emisión de la sentencia definitiva o final con la declaración de su ejecución. El Tribunal de la Inquisición debió dictar la resolución final con alguna determinación, ya fuera decretando la absolución por no haber pruebas en contra del fraile, ni ser sospechoso ni mal notado, o bien, declararlo culpable imponiéndole algún castigo de los que aplicaba el Tribunal de la Inquisición.

En los casos de absolución se aplicaban ciertos principios. Se guardaba de no usar la palabra “inocente”, dejando la posibilidad de una nueva causa. La sentencia en asuntos de fe nunca se consideraba definitiva.<sup>340</sup> No existía lo que ahora conocemos como “cosa juzgada”, que evita un nuevo juicio por las mismas causas. Cuando el reo era declarado culpable, el Tribunal imponía alguno de estos castigos: una pena espiritual: la reconciliación pública; una pena corporal: la prisión perpetua; y una pena financiera: la confiscación de los bienes en beneficio del rey.<sup>341</sup> Esta práctica venía de la Inquisición española. Ya en el año de 1376, Nicolau Eymeric, inquisidor general de Aragón, había recopilado la legislación para la práctica inquisitorial en cuyo *Manual o Directorio de Inquisidores*, enumeraba las siguientes penas:

340. Nicolau Eymeric, 1974: 61.

341. Jean-Pierre Dedieu, 1990: 78.

1. La purgación canónica. Se imponía a los que no confesaban ser reos de herejía, pero la fama pública no les favorecía. Se les daba la oportunidad de controvertir la acusación llevando testigos llamados “compurgadores”, que hablaran a su favor. Cuando no podían reunirlos, eran considerados convictos y, por consiguiente, condenados como herejes.<sup>342</sup>

2. La abjuración. Procedía la abjuración *de levi*, en caso de ligera sospecha de herejía; *de vehementi*, cuando había grave sospecha y algunas veces *de vehementissimo*, intensamente sospechoso de herejía, que no siempre estuvo en práctica. El abjurado era castigado según la gravedad, encarcelado por algún tiempo o a estar en la puerta de la iglesia con una vela encendida durante la celebración de la misa, o bien, ir en romería a algún santuario. En casos graves, los herejes arrepentidos eran castigados con cárcel perpetua y los relapsos eran entregados al brazo secular, esto es, a la autoridad civil.<sup>343</sup>

3. Multas. Además de las penitencias se imponían multas cuyo producto se destinaba a las obras pías y al sostenimiento del Santo Oficio.<sup>344</sup>

4. Confiscación de bienes. En general, todos los entregados al brazo seglar perdían sus bienes, aun aquellos que ya habían muerto. La autoridad civil ejecutaba la confiscación en beneficio del fisco, una vez hechas las deducciones de los gastos del juicio.<sup>345</sup>

5. Como consecuencia de la sentencia, los herejes quedaban privados de todo empleo, oficio y beneficio, dignidad, cargo y autoridad; su condena afectaba aun a la descendencia del reo.<sup>346</sup>

6. Cárcel perpetua. Se imponía al hereje arrepentido no relapso, previa abjuración en una ceremonia especial en la que se le absolvía de la excomunión en la que hubiere incurrido. Parte de la condena consistía en la obligación de llevar de por vida un “sambenito”, especie de escapulario, con cruces amarillas de San Andrés por detrás y por delante. La cárcel perpetua podía conmutarse por la residencia en la ciudad por cárcel, pero no la de llevar el sambenito.<sup>347</sup>

7. Relajación al brazo secular. Una vez pronunciada la sentencia por el tribunal eclesiástico contra el hereje, se le entregaba al juez seglar para que dictara la suya aplicando el castigo establecido para los herejes, que correspondía a la pena de muerte por el fuego.<sup>348</sup>

Eran entregados al brazo seglar: “1º los relapsos arrepentidos; 2º los no relapsos pertinaces; 3º los hereges pertinaces y relapsos; 4º los hereges negativos, esto es, los que se empeñan en negar,

342. Nicolau Eymeric, 1974: 63-64.

343. Nicolau Eymeric, 1974: 65-68 y 135. Joaquín Escriche, 1977, t. I, p. 30. Define el vocablo abjurar en estos términos: “Abjurar. Desdecirse o retractarse con juramento del error o equivocación que se ha padecido, especialmente en materia de religión”.

344. Nicolau Eymeric, 1974: 69.

345. *Ibidem*: 70-74.

346. Nicolau Eymeric, 1974: 75.

347. *Loc. cit.*: 79-85. Yolanda Mariel de Ibáñez, 1984, p. 54, señala que “esta pena no indicaba que la prisión había de ser por toda la vida, se denominaba así para diferenciarla de la de prevención o de la secreta... tenía diferente duración, podía ser de uno o más años...”, pp. 53-54, también indica como penas que solía imponer la Inquisición: la reconciliación, a galeras y el destierro.

348. Nicolau Eymeric, 1974: 90.

habiendo plena probanza de su delito; 5º los hereges rebeldes, cuando pueden ser aprehendidos en persona, y cuando no, son quemados en estatua”.<sup>349</sup>

### Suspensión del proceso

En el juicio contra Gilberti, desafortunadamente no hay evidencia de que hubiera una sentencia definitiva que cerrara el caso dictada por el Tribunal de la Inquisición en México. Tampoco se conoce alguna determinación final, fuera de sentencia, emitida por alguna de las Instancias del Tribunal del Santo Oficio en España, ya del inquisidor general, ya del Consejo de la Suprema General Inquisición. Ciertamente en México hubo una calificación teológica de las proposiciones cuestionadas, pero nunca sería una sentencia porque no pasa de ser una prueba de análisis para dictaminar si hubo algún error doctrinal en las proposiciones. Correspondería a lo que actualmente los tribunales estatales reconocen como prueba pericial. También es cierto que varios años después de haberse concluido la etapa de instrucción o desahogo de pruebas –que a mi parecer, con base en las fuentes, terminó en marzo de 1576 una vez emitido el dictamen teológico–, hubo una propuesta de parte del Tribunal del Santo Oficio de México, dirigido al Consejo de la General Inquisición de España, el 30 de junio de 1588, sugiriendo la liberación del *Dialogo* que decía: “[...] mandó Vuestra Señoría le detuviésemos hasta que otra cosa se nos ordenase; y por haber visto que después en el nuevo Catálogo general no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, *pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra*”.<sup>350</sup>

Es entendible esta consulta si se toma en consideración que en España, al menos desde 1550, el Consejo podía prohibir la difusión de las obras cuando así lo estimaba. Toda obra que circulara en el país podía serle denunciada.<sup>351</sup>

Los hechos anteriores indican que no hubo sentencia. Corroboración también sobre la inexistencia de una sentencia, el hecho de que el *Dialogo* estaba excluido del catálogo general de los libros prohibidos, pues al no haber una resolución final que sería la sentencia definitiva, los inquisidores no sabían qué hacer con él.

Si se atiende al contenido del *Dialogo* que seguía los lineamientos establecidos por el Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, para la enseñanza de la doctrina cristiana, que

349. Nicolau Eymeric, *loc. cit.*: 87 y ss.

350. Warren, “Apéndice documental” en MG, *Arte*, p. XCII, “XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el ‘Diálogo de doctrina cristiana’ del Padre Gilberti, Medina, ‘La imprenta en México’, vol. I, pp. 121-123”. [Lo marcado en cursivas es mío.]

351. Jean-Pierre Dedieu, 1990: 92-93. “Los ‘calificadores’ la examinaban entonces y sometían un informe a la Suprema, que era la única que decidía sobre las medidas a tomar. Estas iban desde la prohibición total hasta la autorización de circular pura y simple, pasando por la corrección parcial, la tachadura con tinta negra de los pasajes litigiosos en los ejemplares impresos. Las sentencias eran difundidas por medio de ‘edictos’, leídos en las cátedras y fijados en las puertas de las iglesias. Periódicamente iban saliendo unos catálogos, conocidos con el nombre de ‘Index’, que iban poniendo al día las prohibiciones (1551, 1559, 1583, 1632, 1667, 1707, 1747)”.

fueron los siguientes: Instruir desde la forma de santiguarse, enseñar sobre los artículos de fe, los mandamientos y sacramentos de la Iglesia, los diez mandamientos, las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo, los pecados capitales, en la propia lengua de los indios de Michoacán, todos ellos estaban satisfechos, lo que exigía una resolución justa. Es de esperar que los inquisidores frente al contenido doctrinal del *Dialogo*<sup>352</sup> se tomaron el tiempo suficiente para emitir una sentencia ponderada, pero no tan largo, que induce a conjeturar que no hubo sentencia o resolución definitiva. En mi opinión, optaron por el silencio una vez valoradas las pruebas extraoficialmente.

Cabe pues, presumir que el Tribunal tomó la determinación de suspender el proceso *de facto* porque no había razones de peso que inclinaran la balanza para acusar y condenar al fraile. Se optó por dejar que el tiempo se llevara el conflicto y sanara las heridas, sin señalar perdedor ni vencedor.

Difícil sería esperar una absolución completa porque significaba admitir un error, así que lo más corriente era la suspensión del caso, que era más temida que bien recibida, pues significaba la reanudación del proceso en cualquier momento y a la menor provocación, ya que el denunciado era considerado a partir de entonces como sospechoso.<sup>353</sup> Jurídicamente, Gilberti quedó en estado de denunciado porque nunca fue acusado por el fiscal ni mucho menos sentenciado.

Con la suspensión o el abandono, el aspecto jurídico quedaba sin un final, que no ocurría lo mismo en el terreno de los hechos, pues la suspensión tenía sus efectos: nada menos que la ausencia de una luz verde que diera paso a la circulación del *Dialogo*. La suspensión se confirma por el propio Tribunal del Santo Oficio de México al notificarle al Consejo de la Inquisición de España el estado en que se encontraba el *Dialogo* en 1576. El Tribunal hacía un recuento de los hechos e informaba que la publicación había sido autorizada por el arzobispo Montúfar habiéndose examinado “por fray Alonso de la Vera Cruz, provincial de San Agustín, maestro en teología”; que el rey había pedido el envío de los libros a España y posteriormente había solicitado también que se tradujera y se remitiera al Consejo de Indias, así como que el autor estaba sometido a proceso desde antes de la llegada del Tribunal. Ante esa situación, los inquisidores a esas fechas ya entendían bien el caso y suspendían su actuación porque no les constaba “más culpa”, y en ese contexto, razonaban:

[...] y entre otros libros se tomó éste a bulto, sin entender la causa tan bien como ahora, que, demás de lo dicho, se entiende haber sido algunas envidias de los clérigos del obispado de Mechoacán contra este fraile, con ocasión de que era extranjero, bolones; y porque por una parte hay estas cédulas del Rey, y por otra, la parte instaba para la libertad de su libro, suplicamos a Vuestra Señoría nos mande lo que debamos

352. En el capítulo segundo de este trabajo se trató el mandato del Primer Concilio Provincial Mexicano.

353. Henry Kamen, 1990: 244.

hacer, si lo daremos al obispo de Mechoacán o al arzobispo, para que allá lo vean y traduzcan, *dejando de hacer lo que a nuestro oficio toca hasta que nos conste de más culpa; y esto parece que sería mejor [...]*<sup>354</sup>

Es posible que la petición a la que alude el Santo Oficio fuese motivada por la solicitud de Gilberti efectuada el 11 de agosto de 1575 dirigida al inquisidor licenciado Bonilla, pidiéndole:

Por lo cual suplico humildemente a Vuestra Señoría sea servido mandar se vea el proceso que en razón de la dicha obra se hizo por mandado del señor arzobispo pasado, en el cual di razón de lo que en la dicha obra algunos achacaban, y por Vuestra Señoría visto el dicho proceso, constando ser impertinente la dicha contradicción, como en efecto lo es, mande dar y dé licencia para que la dicha obra ande entre los naturales y entre los demás que de ella se quisieren aprovechar, por ser como dicho es tan católica y necesaria, y de no hacerse y proveerse así *estará siempre sospechosa mi doctrina y sermones, y de ello redundará muy grande escándalo a los naturales por haber treinta y cuatro años que predico y enseño la doctrina cristiana y ley evangélica*, y demás de lo dicho se hará ofensa a Dios Nuestro Señor porque podría ser que los dichos naturales por la flaqueza de su entendimiento pensasen que todo lo que en tantos años les he predicado y predico es sospechoso; y en proveerse así, Dios Nuestro señor será servido y yo recibiré bien y merced con justicia, la cual pido y en lo necesario el muy ilustre santo oficio de Vuestra Señoría, etc. Fray Maturino Gilberti [rúbrica]<sup>355</sup>

En 1588 insistiría el Tribunal del Santo Oficio de México en la liberación del *Dialogo*, por ser una obra provechosa para la doctrina de los indios. Esta petición era una insinuación expresa de abandonar el proceso y se apoyaba en la inexistencia de una prohibición.<sup>356</sup>

Arribo, finalmente, a la conclusión de que se suspendió o se abandonó el proceso, *de facto*, y con él se prefirió eludir una declaración de absolución o condena, dejando el *Dialogo* en una especie de limbo. ¡Ni para Dios ni para el diablo!

354. Warren, "Apéndice documental" en MG, *Arte*, pp. XC-XCI, "XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el 'Diálogo de doctrina cristiana' del Padre Gilberti [22 de marzo de 1576] Medina, *La imprenta en México*, vol. 1, pp. 121-123". [Lo resaltado en cursiva es mío. El texto completo viene en el Apéndice como documento 2.]

355. Warren, "Apéndice documental" en MG, *Arte*, p. LXXXV, "XVIII. Petición del padre Gilberti ante el inquisidor Lic. Bonilla, México, 11 de agosto. 1575, AGN, Inquisición, vol. 43, núm. 6".

356. *Ibidem*: XCII, "XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el 'Diálogo de doctrina cristiana' del Padre Gilberti [30 de junio de 1588] Medina, 1989, vol. 1, p. 123." "El Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo de la Inquisición, 30 de junio de 1588. En carta de 22 de marzo del año de 76 dimos cuenta del libro intitulado *Diálogo de la doctrina cristiana* en lengua tarasca, autor fray Maturino Gilberti, de la Orden de San Francisco, que estaba recogido en este Santo Oficio, y a los 15 de marzo de 77, habiéndose visto lo que escribimos, mandó Vuestra Señoría le detuviésemos hasta que otra cosa se nos ordenase; y por haber visto que después en el nuevo *Catálogo general* no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra". [Lo último resaltado es mío.]



## Problemas de traducción

El conflicto Gilberti-Quiroga fincaba en parte su razón de ser en los problemas de traducción. Gilberti mismo señala como una de las tantas dificultades, las diferencias existentes entre las lenguas europeas con las nativas. Esta diversidad requería para expresar fielmente los conceptos difíciles de contenidos doctrinales sobre la fe católica, no sólo un hábil manejo de la lengua nativa sino también el conocimiento suficiente de la filología y de la hermenéutica.

Las lenguas del Viejo Mundo, entre ellas las romances, contaban con la ventaja de una larga tradición de análisis y en el aspecto del acervo de los conceptos filosóficos y teológicos, muchos de ellos se fueron formando y depurando a través de siglos, celosamente conservados y transmitidos mediante una lengua común, como era el latín, mientras que las nativas –como el caso particular de la p'urhépecha– eran ajenas a tales conceptos. Sin embargo, no por ello los evangelizadores dejaron el intento de acuñar conceptos o adaptar los que ya tenía la lengua, tal vez violentándola algunas veces, con el propósito de llevar a cabo la evangelización. Ese trabajo no estuvo exento de dificultades ni libre de riesgos, pero fue un intento respetable.

La doctrina católica distaba mucho de los principios religiosos que los antiguos p'urhépecha creían y los que la predicaban también se apartaban de la forma de actuar de sus antiguos sacerdotes. La diferencia cultural y lingüística, sin embargo, no fue infranqueable en materia religiosa. En el caso de Michoacán, Gilberti sobresale en el intento de comunicar las creencias cristianas en la lengua común de Michoacán, asumiendo los riesgos que el uso de una lengua aborigen traía consigo. Ante los inquisidores expuso, como ya quedó visto, las dificultades que tuvo en la elaboración del *Dialogo* y las deficiencias que pudiera haber en algunos aspectos, se debían a diferentes causas, decía: “[...] es por falta de el lenguaje tarasco y por ser la traducción en lengua no exercitada en semejante doctrina por haber poco que los indios son convertidos y así no se pueden explicar en la dicha lengua las cosas tan bien como en la latina o castellana, y este confesante tiene dicho y pone al principio del dicho libro no le imprimio sin le manifestar y pedir licencia”<sup>357</sup>.

Esta dificultad ya la había hecho notar cuando dio respuesta a la cuestión sobre la adoración de las imágenes: “[...] si en el libro no está tan bien explicado será por defecto de la lengua en que está escrito y porque no se acaba de entender bien la propiedad de cada vocablo”<sup>358</sup>.

El pleito por el *Dialogo*, largamente sostenido, evidenció en el terreno de los hechos cuán difícil es para una persona desempeñar, a la vez, el papel de traductor y el de mediador cultural, mayormente cuando existe conflicto de intereses. ¡Hasta las utopías fracasan!

357. Warren, “Apéndice Documental” en MG, *Arte*, p. LXXVIII, “XI. Testimonio del Padre Gilberti, ante el doctor Esteban de Portillo, inquisidor, México, 25 de enero de 1571 y 3 de febrero de 1573, AGN, Inquisición, vol. 43. núm. 6”.

358. *Ibidem*: LXXIV-LXXV.

## El valor del *Dialogo*

Dejando aparte el conflicto que ocasionó la publicación y la circulación del *Dialogo*, largamente prolongado durante la segunda mitad del siglo XVI, de nueva cuenta cobra importancia por otros motivos, ahora como fuente, lo que hace imperante un acercamiento con los cuidados necesarios, ya libres de filias o fobias.

Para desentrañar su contenido, una traducción completa está en marcha en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. No hay duda de que la traducción debe ser cautelosa, esmerada y fiel, por los antecedentes conflictivos que envolvieron al *Dialogo*. No obstante, en toda traducción estará latente la posibilidad de que el texto p'urhépecha pudiera ser tergiversado por la transferencia a la lengua receptora, cualquiera que ésta sea. Desde luego, el problema puede presentarse en cualquier texto y lengua, porque el traductor puede traducir una palabra o una expresión en un sentido inapropiado sin proponérselo que redunde en un conflicto. Existe, por otra, parte la posibilidad de manipular un texto intencionalmente por una causa muy particular, lo que ocasionaría contra el autor no sólo una falta de respeto sino un daño.

En el caso del *Dialogo* sería aventurado señalar que hubo mala fe, ignorancia o temeridad en los actores que intervinieron en el conflicto, ya se trate de Gilberti como traductor, o bien de Quiroga y sus intérpretes como los inconformes y opositores. Sin embargo, las dudas quedan latentes: ¿realmente los errores teológicos fueron de naturaleza insalvable que congelaron la obra de por vida?, ¿cuál sería el verdadero propósito de llevar la inconformidad hasta el máximo tribunal de aquel entonces?, ¿cabría la posibilidad de que el error proviniese de la temeridad del traductor, de la ignorancia o del conocimiento a medias de las lenguas o, por el contrario, las fobias de los oponentes magnificaron las deficiencias? Estudios más amplios sobre el conflicto darán seguramente abundantes luces para ubicar a cada uno de los actores en su justa dimensión y, en su caso, darle a cada cual lo suyo.

## Recapitulaciones

Nos hemos preguntado en el transcurso de este capítulo cuáles fueron los motivos que originaron el conflicto Gilberti-Quiroga a raíz de la publicación del *Dialogo*. Una vez analizadas las fuentes documentales que dan referencia del enfrentamiento, se desprenden de ellas varias causas. La primera de carácter jurídico, fundada en la falta de autorización que debió de dar el obispo Vasco de Quiroga, en calidad de autoridad y por corresponderle la jurisdicción en su diócesis. Respecto de esta exigencia, la potestad a los obispos les vino del Concilio de Trento cuyos decretos aún no se aplicaban en 1559 cuando se publicó el *Dialogo*. Jurídicamente era inaplicable. El *Dialogo* sí contaba con licencia, la de Montúfar. Es probable que Quiroga tomara esa autorización como intromisión en su jurisdicción y, en lugar de atacar al arzobispo, acometiera al fraile, en cuyo conflicto no se libró Montúfar porque tuvo que intervenir también.

La segunda razón se funda en el aspecto lingüístico, es decir, en una traducción malsonante al oído que no necesariamente significa una traducción errónea, hecha valer por el obispo mediante sus clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, expertos en la lengua de Michoacán.

La tercera, al parecer de mayor peso, se hacía consistir en la desviación doctrinal, pues según los mencionados clérigos había errores en el sentido, lo que amenazaba la pureza de la fe. Indudablemente, esta causa no resultó tan grave, como se colige de la calificación emitida por los teólogos del Santo Oficio acerca de las siete proposiciones cuestionadas. La importancia originalmente resaltada por los opositores del fraile fue minimizada por el parecer de los teólogos. Por consiguiente, este dictamen induce a buscar otra causa realmente relevante.

La cuarta razón, no expresada abiertamente con palabras pero sí perceptible en los hechos, se manifestó en el ejercicio del poder episcopal, superior en aquel momento al de los frailes y por encima de los privilegios papales que alegaban tener los religiosos, poder que finalmente prevaleció.

La pretendida defensa de la fe encubría el verdadero problema de fondo sostenido entre frailes y clérigos diocesanos, que era un conflicto de jurisdicción, o en otra expresión, de poder. El dictamen teológico en alguna forma deja ver que el conflicto no era estrictamente de carácter teológico. Por cierto, las siete proposiciones señaladas como erróneas por los opositores del fraile aparecen en las fuentes documentales muy atomizadas y como expresiones autónomas, sin el contexto que pudiera complementar el sentido. Se indica solamente la referencia del folio y de la columna para señalar su aproximada ubicación. Es obvio que una proposición sacada de su contexto puede presentar la apariencia de ser errónea doctrinalmente, aunque no lo sea. Extraña también que no se llamara a los indios para preguntarles qué entendían de aquella doctrina que el fraile les enseñaba. Esta omisión no es menor ya que la enseñanza estaba destinada a ellos.

De la contienda no salieron tan airosos los adversarios del fraile a pesar de haberlo golpeado, pues no lograron su condena. Por alguna razón, el Tribunal de la Inquisición suspendió el proceso y no llegó a la sentencia. Del dictamen teológico se colige que el conflicto contra Gilberti no había nacido por cuestiones de fe, de ortodoxia doctrinal o por contaminar la lengua con expresiones malsonantes al oído; otras causas subyacían en los hechos. Con un ánimo sereno hasta podrían justificarse uno o más errores en un texto de 300 folios de exposición doctrinal, si lo que realmente se buscara fuera mantener la pureza de la fe.

Es sintomático también el largo tiempo que duró el proceso, pues ante la urgencia de evangelización la solución al conflicto debió ser rápida y no dejar que los actores principales se fueran a la tumba sin conocer el veredicto final. La causa principal del conflicto obviamente no era teológica. La inactividad del Tribunal de la Inquisición para resolver la contienda parece confirmar que el problema no era doctrinal.

Los jalones y estirones no destruyen el mérito de Maturino Gilberti para ser considerado como mediador entre dos formas de concebir la religión. La mediación es posible porque traduce los elementos de la religión católica, practicada por buena parte de la población europea en aquel

entonces, para que la misma también fuera comprendida y practicada por los p'urhépecha recién conquistados.

El papel de mediador y de traductor entre dos culturas sitúa a Gilberti en Michoacán como pionero, aunque lo mismo se pueda decir de otros evangelizadores; sin embargo, éste sobresale notoriamente por su vasta producción. De él es destacable el esfuerzo de comunicar el contenido de la religión católica en la lengua de Michoacán; por esta labor es pionero en ese campo. El reconocimiento de la idoneidad de la lengua p'urhépecha para dar a conocer el pensamiento teológico y filosófico cristiano, que le confiere el mérito de ser el defensor de esa lengua. La dedicación a escribir sus obras en la lengua p'urhépecha, por las que se adjudica el aprecio de ser el principal escritor e impulsor de esa lengua, durante el siglo XVI. El conocimiento del ambiente religioso del pueblo p'urhépecha y de su lengua común que lo colocan como evangelizador idóneo y pionero lingüista.

Su obra principal, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, así como el resto de su producción de carácter religioso siguen ofreciendo las ricas vetas que esperan su explotación en los aspectos lingüísticos, filológicos, hermenéuticos y otros más.

#### La aportación de Gilberti

Contribuyó en el campo académico con el estudio de la lengua de Michoacán, actualmente preferida con el nombre de p'urhépecha. Le dio impulso a esa lengua con el conjunto de sus escritos. Seleccionó y formó el vocabulario técnico religioso del pueblo p'urhépecha.

Evangelizó con la lengua de la tierra que significó una aportación pastoral. Empleó el método nativo en la traducción de los conceptos teológicos de la religión católica, valiéndose de metáforas, comparaciones y de otros recursos propios de la lengua indígena. Adaptó las cuestiones teológicas católicas a la cultura nativa. Usó los *exempla* (ejemplos) y las narraciones en la didáctica religiosa. Hizo el primer intento de transvase de la literatura europea a la lengua p'urhépecha con la traducción del conjunto de los *exempla*. Fue el primer traductor bíblico en la lengua común de Michoacán, aunque solamente haya traducido las epístolas y los evangelios de las misas de los domingos del año y pequeños textos diseminados en su obra. Reflejó en el *Dialogo* algunos aspectos de la visión religiosa indígena.

Para cerrar este capítulo es justo reconocer a Gilberti como mediador entre los p'urhépecha y los cristianos, así como traductor de la doctrina católica, en su proyecto utópico de evangelizar en una lengua nativa. Su obra permite –no sin dificultad– recrear el ambiente del siglo XVI y conocer indirecta y parcialmente lo que fue la vida religiosa de los p'urhépecha de aquel entonces.



## CONCLUSIONES

Al iniciar esta investigación me propuse, como objetivo de estudio, analizar el papel de traductor y mediador de culturas desempeñado por Gilberti en su labor de transvasar la cultura religiosa católica a la cultura indígena de Michoacán, por medio de una lengua nativa. Para llevar a cabo su empresa tomó como lenguas de origen, de manera general, la lengua española (de Castilla en aquel entonces) y un tanto la lengua latina y escogió como lengua receptora la de Michoacán, p'urhépecha o tarasca, por otros nombres, en la que escribió sus obras. En su proyecto se manifiesta el sueño del fraile: enseñar en la lengua de Michoacán y educar por medio de ella, reproduciendo en cierta manera el modelo europeo.

La hipótesis general se desarrolló en cuatro cuestiones fundamentales. En la primera se planteó la antigua religión y las diversas manifestaciones de la divinidad en la religión de los p'urhépecha. En la segunda se contrastó la antigua religión con la nueva que llegó con la conquista, que finalmente fue implantada. En el trabajo cristianizador Maturino Gilberti hizo un gran esfuerzo para presentar y comunicar la nueva religión en la propia lengua de aquellos pobladores; intento que expresa su propia utopía, justificada con las obras que produjo y en la forma como fueron apareciendo. En la tercera cuestión se analizó el *Dialogo* en el aspecto literario con el propósito de descubrir los recursos de la lengua de Michoacán que el fraile conoció ampliamente y los aprovechó para llevar a cabo la cristianización en ese lugar. No hay duda de que el fraile comunicó el pensamiento católico de manera correcta, atractiva y elegante, desde la perspectiva lingüística, como lo confirma la propia obra. Finalmente, en la cuestión cuarta se abordó el conflicto suscitado entre Gilberti y Quiroga por la publicación del *Dialogo*. El fraile no fue comprendido ni fue aceptado su trabajo escrito en la lengua nativa, particularmente el *Dialogo*, en el que se mostró ampliamente, no sólo como traductor y mediador de culturas y lenguas, sino también como educador. La autoridad episcopal frustró, aunque no del todo, el intento utópico del fraile de evangelizar en la lengua franca de los pobladores de Michoacán.

En síntesis, lo relativo a las religiones, antigua y nueva, así como la incursión en el campo de los recursos de la lengua de Michoacán, se desarrolló en las secciones que corresponden a

los tres primeros capítulos. En el cuarto se presentó el conflicto entre el fraile y el obispo, y en ese orden se presentan en tres apartados las conclusiones sobre las cuestiones planteadas.

#### LA ANTIGUA RELIGIÓN Y LA CRISTIANA

En el terreno religioso existen elementos comunes tanto en la religión profesada por los antiguos pobladores de Michoacán como en la religión cristiana católica que los evangelizadores enseñaron en las tierras michoacanas. Las principales creencias comunes son: el reconocimiento de un ser supremo, el culto al ser supremo, la fiesta, la justicia divina, el fin último del humano.

*El reconocimiento de un ser supremo.* Los nativos reconocían por encima de ellos las distintas manifestaciones del *túcupácha* (el omniabrazante), divinidad con representación antropomorfa que interactuaba con los humanos en las acciones cotidianas para el establecimiento del orden divino-humano en la Tierra.

La *Relación de Michoacán* proporciona diversos nombres de la manifestación divina *túcupácha*, entre ellos el de *Cueráuahperi* a la que el autor le atribuye la maternidad de todo lo existente, ya que es la engendradora, la creadora, la que da vida y la sustenta, la “diosa madre”. La maternidad creadora es un atributo divino. Es posible que el autor de la *Relación* considerara como un ser femenino a *Cueráuahperi*, pero el vocablo de la lengua michoacana *cuerani*, *cueráuani* significa crear, desatar, y su derivado *cueráuahperi*, el sujeto que crea, no indica sexo masculino o femenino, pero sí denota el “principio creador”. De todas formas se le reconoce superioridad.

A estas manifestaciones de la divinidad, seres superiores a los humanos, los conquistadores y evangelizadores las calificaron, sin más, como “dioses falsos” o “ídolos”. Objetos, por tanto, de un culto diabólico que debían extirpar a como diera lugar. Los cristianos llegados de Europa reconocían, asimismo, a un ser supremo; un solo Dios con tres personas divinas, que sobre Él no existe ni puede existir ningún otro dios. Por consiguiente, nativos y extranjeros reconocían a un ser supremo, aunque unos y otros tuvieran diferencias en cuanto al número de manifestaciones, denominación y atributos.

*El culto al ser supremo.* Los nativos realizaban actos de servicio a las diversas manifestaciones de su divinidad conforme a su tradición religiosa, cuya ejecución hacía patente el cumplimiento de los pactos celebrados con ellas a través de diversas actividades, ya en empresas militares, ya en danzas rituales, sacrificios, o en la aportación de leña para los fogones de los altares. A su vez, los conquistadores rendían culto al ser supremo, su Dios, con ceremonias y rezos. Su religión los obligaba a cumplir con los preceptos evangélicos y demás normas eclesiásticas. El culto a la divinidad estaba presente, pues, en ambas culturas.

*La fiesta.* El calendario festivo organizaba la vida de los nativos, probablemente cada veinte días, es decir, cada mes había una celebración hasta cerrar el ciclo anual, según se colige

de la fuente principal la *Relación de Michoacán*, que informa parcialmente acerca de las fiestas. Se supone que en la parte perdida de esa obra se detallaba cada fiesta y, por consiguiente, en el calendario se reconocía cada celebración. Los cristianos, por su parte, tenían su propio calendario festivo que terminó por sustituir al de los indios. En el primer Concilio Mexicano celebrado en 1555 se estableció el número de fiestas que debían celebrar los cristianos de Nueva España, incluidos los indios, conforme al calendario elaborado para ese fin. Es obvio que con la ruptura oficial de la antigua religión no se interrumpió de tajo el ciclo festivo. Para los indios se sustituyeron los sujetos de culto. Las manifestaciones de la divinidad prehispánica encontrarían acomodo en el santoral cristiano, pero con un ceremonial diferente.

*La justicia divina. Curícaueri* (manifestación del *túcupácha*, el que es fuego) hacía justicia en la fiesta de *Equata cónsquaro* (fiesta de las flechas), por medio del *irecha* o *cazonci*, considerado como el representante de *Curícaueri* en la tierra, quien a la vez delegaba su función judicial en el *petámuti*, sumo sacerdote. El *petámuti* hacía justicia en nombre del *irecha*, absolviendo o condenando. La pena máxima era la privación de la vida a la que se condenaba a los delincuentes mayores y a los reincidentes. Así pues, *Curícaueri* hacía justicia cada año, por lo menos, de manera pública y solemne.

Si se examinan las verdades fundamentales de los cristianos, su doctrina religiosa incluye creer en el día del Juicio Final. Un día, en el fin de los tiempos, Cristo vendrá con toda su majestad divina a juzgar a los vivos y a los muertos. A los justos apartará en un lugar para conducirlos a su Padre, al gozo celestial, mientras que a los malvados colocará en otro sitio para condenarlos al fuego eterno, al infierno, donde se encontrarán con los demonios, personajes del mal.

*El fin último del humano.* Entre los antiguos p'urhépecha, el fin último de todo *ireti* –individuo perteneciente a un pueblo– era el servicio, mediante el cual y a través de la muerte, ya fuera gloriosa o natural, pasaba al lugar donde se encontraba la divinidad con sus manifestaciones para convivir con ellas. Con la muerte gloriosa, la persona llegaba a formar parte de la divinidad, porque la muerte ocurrida –ya en campo de batalla o bien en el altar como ofrenda– era el medio para que el individuo se constituyera en “alimento divino”. Por la muerte gloriosa se conseguía la integración vital con la divinidad, ya que la muerte no extinguía la vida, pues por ella la persona permanecía, asemejándose con la divinidad. También por la muerte natural se llegaba al lugar de los antepasados, al encuentro con la manifestación divina en el inframundo. En una forma o en otra, el fin último del ser humano era el encuentro con la divinidad y su asociación con ella.

Entre los cristianos, Adán y Eva, –y con ellos el género humano– perdieron la unión con Dios por el pecado y vino Cristo a redimir a la especie humana restableciendo la unión con Dios por medio de la gracia. El hombre siendo, por otra parte, imagen de Dios, solamente puede encontrar su felicidad plena en Dios, por ende, el fin último del hombre es el encuentro con Él para gozar eternamente en el cielo.

¿Cómo se obtuvo el cambio?



Aunque había ciertos elementos comunes entre la religión existente y la que llegó, vendrían cambios radicales con la nueva religión que finalmente desplazarían a la religión nativa. Se introdujeron creencias nuevas, como la existencia de un solo Dios con tres personas, la caída del hombre, el pecado original, la redención, la gracia, los sacramentos, el infierno, el diablo, la Iglesia y otras verdades que con el tiempo calarían definitivamente entre los nativos. Estas realidades desconocidas para los pobladores de Michoacán, ni siquiera imaginadas, poco a poco llegarían a formar parte de su credo religioso.

El vehículo para transmitir las nuevas creencias religiosas y otros conocimientos, como los científicos de la época, fue la lengua de Michoacán, como receptora, en aparente beneficio de los pobladores del territorio michoacano. Paradójicamente, también la lengua vernácula sirvió para combatir y descalificar las creencias de los nativos y las instituciones que los regían. Es obvio que el contacto con la cultura europea trajo consecuencias que afectaron a los nativos.

¿Cómo se logró la comunicación?

Los frailes de las distintas órdenes, entre ellas la de los mendicantes de san Francisco que llegó primero a Nueva España y a Michoacán, se dieron a la tarea de elaborar determinados textos doctrinales en la propia lengua de los indios. En Michoacán, Gilberti sobresale en este aspecto como ya quedó expuesto. Su contribución en este campo consistió en la elaboración de una terminología adecuada o, un vocabulario especial en la lengua de Michoacán, que correspondiera en lo posible a la que se había establecido en Europa, para explicar los conceptos bíblicos y los de la teología y filosofía escolásticas. Sus obras demuestran ese esfuerzo, aunque similar trabajo hicieron otros frailes con sus escritos, con menor intensidad. En la obra de Gilberti se aprecia la creación de neologismos, la incorporación de vocablos extraños a la lengua del lugar procedentes del latín y español, principalmente, la adaptación de términos existentes dándoles otros sentidos y el cambio de significado en algunas voces. El trabajo de transvase de la cultura que poseía el fraile requería una terminología propia para comunicarse de manera adecuada con los nativos de Michoacán. Por toda esa labor, Gilberti contribuyó notablemente en la inculturación, como mediador entre la cultura europea y la nativa.

#### MATURINO GILBERTI Y SUS LOGROS

El *Dialogo*, si bien es un tratado de carácter religioso, ofrece también ricas vetas de conocimiento si se analiza desde otras perspectivas, el lingüístico y el retórico, por ejemplo. Gilberti se adentró, se impregnó y se expresó bien en la lengua de Michoacán. Aunque no puede sostenerse a ciencia cierta que de viva voz estuviera a la altura de los *petámutiecha*, antiguos sacerdotes oradores, en cambio, sí es obvio que escribió con estilo propio. En su pluma fluye la expresión con elegancia, sonoridad, armonía, claridad y sencillez en muchos de sus textos. Los recursos que ofrece la lengua de Michoacán se asoman en sus textos y, de tramo en tramo, las metáforas, las palabras complejas y las asonancias en los verbos brotan fácilmente reconocibles.

El cúmulo de conocimientos en materia religiosa vertidos en el *Dialogo* es sorprendente y amplio, por consiguiente, la población indígena con dificultad los absorbería en poco tiempo. Es probable que su autor confiara en el uso de su *Dialogo* por largo tiempo, por ser de sana doctrina tomada de varios autores, como decía él en el frontispicio del libro, pero tuvo un impedimento persistente para su divulgación. En cuestiones doctrinales la argumentación se funda, en primer término, en los textos bíblicos, ampliándola cuando es necesario con la tradición patristica y apelando a las razones filosóficas si es menester.

La narrativa popular europea –una parte por lo menos– encuentra presencia en el *Dialogo* a través de los *exempla*, ejemplos de vida de los santos, algunos de ellos tomados de los textos que el autor denomina *Ex vita patrum*, que describen anécdotas y acontecimientos extraordinarios ocurridos en algún lugar del mundo conocido, anterior a América.

Los esfuerzos de Gilberti para realizar el transvase cultural de Europa a Michoacán en cuestiones doctrinales sobre todo, le merecen varios reconocimientos porque fue el primer escritor sistemático en la lengua de Michoacán. Compuso una gramática y un vocabulario en la mencionada lengua, pero, sobre todo, porque legó a la posteridad el conjunto de sus obras que redactó en la lengua nativa. Fue el primer traductor-escritor-religioso, puesto que transfirió sus conocimientos a los indígenas mediante el uso de la lengua del lugar, no sólo por la vía oral, sino también por medio de la escritura alfabética. Para ello acuñó términos, recompuso algunos y formó de esa manera el vocabulario teológico y filosófico de conceptos que eran usados en su tiempo. En expresión de Miguel León-Portilla, “el inventario de nuestro ser y nuestro mundo es nuestra lengua”,<sup>1</sup> es decir, entre dos personas no hay la misma vivencia ante una realidad, aunque ambas posean en su inventario la misma palabra, porque cada cual se identifica a su manera. En el caso de Gilberti, su inventario contenía un universo religioso que lo transfirió a otro inventario, al del mundo indígena de la *iréchequa* michoacana, valiéndose de la lengua franca de Michoacán, para ese fin. Fue el más prolífico escritor del siglo XVI en la lengua de Michoacán y el creador de un vasto material literario. Fue un impulsor de la literatura escrita en lengua de Michoacán, ya que la literatura oral era practicada por los nativos. Fue un literato en sentido amplio y, sin duda, el candidato idóneo al título de escritor literario de la lengua de Michoacán del siglo XVI, porque el manejo de la palabra compleja se hace habitual en sus escritos, que difícilmente podría componerla quien no conociera las sutilezas de la lengua. Fue un utópico educador, pues del conjunto de su producción se vislumbra un proyecto educativo para la población nativa siguiendo, al parecer, el modelo que en Italia se estaba aplicando en aquel tiempo. Fue promotor y defensor de la lengua de Michoacán, lo que se confirma por todo lo mencionado.

Probablemente su estilo corresponde en alguna manera al que la gente de Michoacán estaba acostumbrada a escuchar. El antiguo *petámuti*, aun cuando se dirigía a un auditorio heterogéneo, por estar conformado de distintos linajes, grupos étnicos y pueblos diferentes y de

1. Comentario personal.

lenguas diversas, se daba a entender por todos, según lo refiere la *Relación de Michoacán*. Con esos datos se corrobora que la forma solemne y el estilo elegante en el hablar no eran ajenos a la población, al p'urhépecha. Esa tradición en alguna medida la continuó Gilberti en el *Dialogo*, puesto que se percibe en sus expresiones el tono solemne y, no pocas veces, elegante también.

En resumen, Gilberti fue un auténtico traductor y mediador entre dos culturas. Su producción en la lengua de Michoacán es muy respetable, en la que el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* es, sin duda, su obra cumbre, como ya la consideró anteriormente Toribio Esquivel. Su extensión, su contenido y su estilo revelan en alguna forma la personalidad de su autor: diligente, constante, esforzado, sistemático y ambicioso. Otros aspectos de su carácter se manifiestan en el enfrentamiento con el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, en el que se muestra persistente, impulsivo, combativo y en algún momento conciliador, cuando expresa la voluntad de someterse a la corrección de la Santa Iglesia, si hay error doctrinal que corregir en el *Dialogo*. No es de extrañar que de esa manera esperara rescatar su obra, si bien finalmente no lo consiguió. La conclusión general más acertada en este trabajo es que ¡Por Gilberti habla su propia obra!

A pesar de todo el esfuerzo realizado por el fraile para lograr su utopía, enseñar la doctrina cristiana en la lengua de Michoacán, no se libró de las adversidades que suelen presentar los grandes ideales.

#### EL CONFLICTO GILBERTI-QUIROGA

La traducción se imponía por sí sola en el trabajo cristianizador, porque no había otro camino para entenderse entre evangelizadores y evangelizados de Michoacán. El riesgo de equivocación en materia religiosa estaba latente y, de cuando en cuando, se alzaban voces para prevenir de posibles desviaciones doctrinales. Mientras que en Europa, durante el siglo XVI, la predicación seguía encaminada a combatir a los herejes e infieles, particularmente al luteranismo y a todo lo que olía a protestantismo, en América las circunstancias eran diferentes en la misma época. El cristianismo era desconocido y las baterías se apuntaron a combatir, no a corrientes doctrinales, sino al paganismo (ausencia de cristianismo), a la "idolatría" y a todo lo que constituye la leyenda negra de los indios: pecados contra natura, antropofagia, sacrificios humanos y prácticas similares.

Los defensores de la pureza de la fe a través de la Inquisición no quitaron el dedo del renglón para evitar que en América se infiltraran ideas religiosas no sanas, procedentes de Europa. Aunque el campo de acción en el Nuevo Mundo era el combate a la "idolatría" de los indios, cuando fue necesario también se atacaron las ideas religiosas contrarias al catolicismo, infiltradas por las personas que llegaban de Europa. Entre los europeos radicados en Nueva España se vigilaron y se enfrentaron cuando lo consideraron oportuno. Nuestro autor fue uno de los perseguidos.

Gilberti, como traductor y mediador, fue incomprendido y descalificado con cierto dolo. Se vio envuelto en la maraña de intereses y fue sometido al Tribunal de la Inquisición en México, por causa de siete afirmaciones sostenidas en su principal obra: *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacac*. Sus acusadores cuestionaron ciertas partes, sin precisarlas en su contexto, por considerarlas erróneas o “malsonantes”, término utilizado en aquel tiempo para descalificar o para señalar la molestia que sentían algunos oídos piadosos. Del proceso contra Gilberti resultaron siete proposiciones cuestionadas y de ellas sólo dos que no pasaron la calificación fueron censuradas, a juicio de los teólogos de la Inquisición.

Los teólogos designados desconocían la lengua de Michoacán, cuyo conocimiento era indispensable para valorar el *Dialogo* desde la lengua en que estaba escrita. Las proposiciones que analizaron las extrajeron de su contexto y fueron presentadas en la lengua castellana, lo que impedía una correcta interpretación, desde esta lengua, del contenido doctrinal expuesto en la lengua vernácula. El resultado fue una valoración parcial de parte de los censores, por no entender el texto en la lengua originaria.

Es sorprendente también que el Tribunal de la Inquisición, tan celoso, de preservar la pureza de la fe católica, nunca llamara a juicio a los indios adoctrinados para informarse de ellos directamente qué entendían en su lengua respecto de las verdades que el fraile intentaba inculcarles. En cambio, sí se examinó a varios indios que en calidad de testigos de cargo fueron presentados en contra del sermón pronunciado por el franciscano en el pueblo de Taximaroa.

Extraña, asimismo, por qué nunca se cuestionó directamente a Gilberti de no ser teólogo. En cambio, su principal oponente, Vasco de Quiroga, reconoció que no tenía teólogos en su Diócesis, afirmación que incluía a sus auxiliares, los curas Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, que a pesar de ser “buenas lenguas”, ello no bastaba, a juicio del obispo, para examinar las proposiciones; aunque por otra parte, los empleó como actores incansables para impugnar al fraile.

Difícil sería calificar como heréticas aquellas afirmaciones que fueron señaladas como cuestionables, pues el *Dialogo* en su estructura cumplía con los requerimientos que el Primer Concilio Mexicano había establecido para la enseñanza de la doctrina cristiana. A todas luces cumplía con el requisito que el propio Concilio Mexicano de 1555 había impuesto para los indios: que fueran evangelizados en su propia lengua, que los escritos sobre religión fueran examinados, previamente, por personas capaces que conocieran tanto la lengua como el contenido doctrinal. Prueba de que Gilberti contaba con estos requisitos, fue la reacción de fray Alonso de la Vera Cruz, quien salió en defensa del *Dialogo*. El Concilio de Trento, por otra parte, había ordenado que el pastor atendiera personalmente a sus ovejas, lo que implicaba el uso de la lengua del lugar, asegurando, desde luego, la ortodoxia de la doctrina cristiana y, por tal razón estableció las normas para la publicación de obras religiosas cuyos decretos entraron en vigor a partir de 1564. Desde entonces, los obispos pudieron otorgar licencias para la publicación de las obras, pero el *Dialogo* por esas fechas ya tenía cuatro años de haberse publicado; obviamente, el autor no estaba obligado a esas normas conciliares. Sin embargo, Quiroga

argumentó no haber dado licencia para la publicación del *Dialogo* y con esa base inició la oposición al autor y su obra ante las autoridades de la Inquisición.

El proceso contra Gilberti se inició ante los representantes de la Inquisición del Arzobispado de México y, una vez establecido el Tribunal de la Inquisición en Nueva España, se siguió ventilando ante él, pero éste se quedó callado o inactivo cuando llegó el momento de dictar la resolución final. Hasta donde se sabe, no dictó sentencia definitiva y, por tanto, no declaró si el fraile fue inocente o reo de herejía o temerario por expresar “palabras malsonantes”.

De los hechos ocurridos y de las fuentes consultadas llego a la conclusión de que el proceso se suspendió deliberadamente *de facto* por varias razones: Porque no había elementos suficientes para procesar. No hay evidencia de la práctica de los actos procesales que debieron realizarse después de los que ya se habían llevado a cabo que fueron: la denuncia contra Gilberti, la declaración de los testigos de cargo, la confesión del fraile y el dictamen sobre la calificación de las proposiciones proporcionada por los teólogos.

En las mismas fechas se ventilaron dos procesos y en ellos, además de practicarse los actos enunciados antes, se dictaron sentencias de tormento y ejecución, torturaron a los denunciados para extraerles la verdad, hubo acusación del fiscal contra ellos, se les nombró defensor, se presentaron testigos de descargo, el defensor trató de exculparlos y, por último, la autoridad dictó sentencia final con la orden de su ejecución. Los procesos duraron dos años.

De los actos procesales que se conocen del proceso de Gilberti, no hubo sentencia de tormento, ni acusación del fiscal, por ende, tampoco se nombró defensor. Por la inexistencia de la acusación formal del fiscal, quizá debido a la carencia de elementos que la fundamentaran, no es aventurado presumir que no se dictó sentencia final. Las autoridades inquisitoriales probablemente no estimaron suficientes los cargos ni las pruebas que hizo valer el obispo Quiroga contra el fraile, y el proceso no concluyó con la sentencia, simplemente se dejó de actuar.

La punta de lanza contra Gilberti fue una causa jurídica. Vasco de Quiroga alegó no haber dado su autorización para la publicación de la obra, pues al parecer, no estaba conforme con la sustracción del fraile a su jurisdicción episcopal. Sin embargo, Montúfar sí había autorizado la publicación, lo que podría considerarse como una intromisión, pero esto no queda muy claro, porque el propio Quiroga había pedido a este arzobispo su intervención para calificar las proposiciones cuestionadas, que requería para hacer justicia. Este hecho implicaba de alguna manera la delegación de su jurisdicción en Montúfar, o bien, el reconocimiento de facultades al arzobispo. Por consiguiente, en este contexto, la base jurídica no resultaba relevante para condenar al fraile, en el supuesto de que existiera. Ciertamente, por esas fechas Quiroga no podría imponer válidamente su pretendido derecho de exigir el *imprimatur* o *nihil obstat* al fraile, porque aunque esa facultad la estableció el Concilio de Trento para los obispos, su aplicación entró en vigor hasta 1564, cuando ya estaba impreso el *Dialogo*.

Por otra parte, los cargos fundados en razones doctrinales que servían de base para acusar al franciscano, tampoco fueron suficientes ni de tal peso que inclinaran la balanza en su contra, de tal suerte que tampoco contra su obra, porque los teólogos de la Inquisición del Santo Oficio en México, de las siete proposiciones cuestionadas que calificaron, solamente rechazaron dos, y éstas aún podrían impugnarse porque los teólogos desconocían la lengua en la que estaban expresadas. En tal virtud, no es temerario concluir que ni las razones jurídicas ni las doctrinales fueron el motivo principal del pleito judicial, pues en el fondo subyacían, obviamente, razones de poder, disputado entre el clero regular y el secular, pero encubiertas en asuntos de jurisdicción y malsonancia en la lengua y en el sentido de las afirmaciones.

Es indudable que los enemigos del fraile conocían las consecuencias de una sentencia condenatoria emitida por el Tribunal de la Inquisición en contra de un procesado, pues en la sociedad su imagen quedaba deteriorada de por vida. *El reo era declarado delincuente en el aspecto jurídico, en el campo doctrinal era un hereje y en la esfera de la conciencia era un pecador público aunque se arrepintiera.* En estos términos, el trabajo del fraile quedaría en entredicho e inutilizado. Entre las penas impuestas al declarado hereje estaba el destierro perpetuo y, probablemente, eso esperaban los contrincantes del fraile.

Gilberti no fue ajeno a la amenaza de destierro, sin esperar que el Tribunal de la Inquisición lo declarara hereje, pues por otras vías también se intentó expulsarlo de Nueva España. El propio rey de España ordenó su salida, pero por fortuna, después de conocer los informes de las autoridades, revocó su mandato.

Así las cosas, las circunstancias fueron adversas para la obra principal de nuestro autor, porque hasta donde se sabe, no fue liberada oficialmente, aunque tampoco prohibida, porque no se incluyó en el Índice de libros vetados; pero sí relegada indefinidamente al claustro en alguna bodega, lo que en los hechos se tradujo en inoperancia. ¡Ni para Dios ni para el diablo!



## APÉNDICES

### DOCUMENTO 1

[Inconformidad del provincial de los agustinos fray Agustín de Coruña ante el virrey y petición de su intervención]

Muy poderoso señor

*Los religiosos dan noticia al virrey de lo que pasó cerca de la prisión del prior y quitar y derrocar la iglesia y campanas y piden ser amparados [3 de julio, 1561]*

“Fray Agustín de Coruña, provincial de la orden de san Agustín por mi y por lo que toca a la dicha orden y frailes desta Nueva España, en aquella vía y forma que más lugar haya y convenga, digo que habiendo pleito pendiente en esta avdencia real entre mí y el obispo de Mechuacán, Don Vasco de Quiroga, y la clerecía de su iglesia, sobre el monesterio que [f. 477v] tenemos en el pueblo de Tazazalca, y habiéndose mandado y declarado por auto que estuviesen mis frailes y residiesen en el dicho monesterio y administrasen los sacramentos y que no fuesen perturbados en su posesión, que todo lo susodicho teníamos, estando la cosa litigiosa, como todo parece y consta de los abtos del proceso a que me refero, el dicho obispo, con dañado espíritu, persuadido de pasión y ánimo de nos injuriar, y en perjuicio del auto dado, y menospreciando vuestra juresdición real quél y los dichos sus clérigos habían consentido y ante quien habían litigado, mandó quitar del dicho monesterio la pila del bautismo y de allí a dos días fueron al dicho monesterio y tomaron las crismas por fuerza y contra su voluntad al dicho prior, tratándole mal y diciéndole palabras muy injuriosas, y de allí a tres e cuatro días in[f. 478r] bió y hizo, por su mandado, ir a Diego Pérez Gordillo y a Pero Martínez y a Francisco de Contreras y a Solís, clérigos, los cuales acompañados con otros que para ello les dieron favor e ayuda, diabólica y violentamente y resistiéndoselo de fray Sebastián de Trassierra y otras personas, con poco temor de Dios desenterraron los muertos que estaban enterrados en la iglesia del dicho monesterio y en su patio y cementerio y con mucho alboroto y lágrimas y alaridos y escándalo de los indios naturales del dicho pueblo de Tlazazalca, que en él tenían enterrados a sus difuntos, padres, madres, mugeres y hermanos y hijos, lo que pasó con grandísimo llanto y escándalo increíble de los dichos naturales, cosa nunca oída ni vista, en gran deshonor y desacato de la fe cristiana y católica, y en quebrantamiento de todos los indultos y privilegios del *Maremagmun* y bulas en favor de la dicha orden concedidas, y estando



descomulgados (va testado o dize/de) [f. 478v] celebran públicamente los oficios devinos, e no contentos con esto los dichos clérigos, con poco temor de Dios y con su dañada intención e mal propósito, armados con armas ofensivas y defensivas, y con negros e indios parciales, y amigos suyos, volvieron al dicho monesterio dende a dos días, que fue en diez y nueve días del mes de junio próximo pasado deste presente año, y con otro no menor escándalo y alboroto, haciendo fuerza pública, estando el dicho fray Sebastián, prior de dicho monesterio salvo y seguro, los susodichos en grandísimo daño de sus ánimas y con poco temor de Dios nuestro señor y con mucha soberbia, le mandaron que dentro de tres horas se saliese del dicho monesterio y lo desamparase, haciéndole muchas amenazas y que le cortarían la cara si no lo hacía y encontinente, sin esperar respuesta, los dichos Diego Pérez Gordillo y los demás [f. 479r] se fueron al altar mayor y lo descompusieron e quitaron los manteles y corporales y ara consagrada y lo derribaron todo por el suelo y quebraron violentamente las puertas de la sacristía y sacaron y robaron todos los ornamentos, casul[l]as y manípulos y cálices, y todo cuanto había en la dicha sacristía se lo llevaron y dieron sacamano a la casa y se llevaron vino y cera, finalmente sin dejar cosa en el dicho monesterio, y quitaron la campana que vuestra alteza nos había mandado de limosna y la llevaron a su iglesia, y no contentos en esto derribaron y echaron por el suelo toda la casa y monesterio y las imágenes y crucifijos todo se lo llevaron, e prendieron al dicho por fuerza y a manera de guerra y asonada hicieron mucho alboroto e tocaron las campanas de su iglesia y tañeron las trompetas, regocijándose mucho, escarneciendo y burlando del dicho prior e orden del glorioso santo Agustín, nuestro padre, a todo lo cual los [f. 479v] indios y indias lloraban e hacían llantos y tuvieron los dichos clérigos preso al dicho prior en una casa de su iglesia desde a ora de prima del dicho día hasta las diez de la noche poco más o menos, sin le dejar ber ni hablar con ninguna persona, y a un indio, porque le habló, le prendieron y le azotaron públicamente, maltratando y afrentando, vituperando al dicho prior, e le tuvieron hasta las diez de la noche así preso y a las diez de la noche, poco más o menos, mandó Diego Pérez Gordillo echar unos grillos al dicho prior y se los echaron y le metieron en una hamaca y con gran vituperio y deshonor y poco temor de Dios y de los mandos de vuestra real abdencia y contra los privilegios de la dicha orden, caminaron con él toda la noche y lo llevaron al pueblo de Páscuaro, de lo cual resultó muy grande ofensa de Dios, que hicieron los dichos clérigos, y grande espanto y admiración a los dichos [f. 480r] indios, gente nuevamente convertida, y aun en los tiempos presentes también es grande escándalo para toda la república cristiana y manera de violamiento de sepulcros y cosas santas, y así en nombre de la dicha orden revoco las dichas injurias en mi ánimo para me querellar ante quien con derecho deba y pueda y así mismo, teniendo consideración que de vuestra real audencia le fue remitido al dicho obispo que hiciese justicia y castigase los dichos clérigos, no ha hecho cosa alguna que convenga antes los llevó consigo para cometer mayores y más graves y atroces delitos y pues por la real magestad está proveído y mandado questa real abdencia nos ampare y defienda, pues tanto importa al servicio de Dios nuestro señor, y de su magestad descargo de su real conciencia.

Por tanto y pues el dicho obispo (va enmendado o diz por esta) [f. 480v] en mandallo, y los demás en cumplir lo susodicho y por haberlo ejecutado, ofendieron a Dios e a vuestra real justicia, en quien habían consentido y ante quien habían litigado, fueron contra los mandos desta real abdencia pronunciados etc.

Pido y suplico a vuestra alteza mande haber y haya información de todo lo que dicho es y como en caso tan atrocísimo y fuerza pública, como rey y señor a quien pertenesce librar los forzados y oprimidos y alzar las fuerzas semejantes, sea servido de mandados prender y presos, protesto pedir mi justicia do más convenga, y se cometa a una persona de ciencia y conciencia y confianza que haga la dicha información, y hecha la envíe con los culpados a esta real abdicación, y constandingo como constará ser culpado el dicho obispo Y los dichos sus clérigos en vuestro real nombre se le mande so graves penas que dentro del término que les pu[f. 481r]sieren parezcan en esta vuestra corte y se presenten ante vuestro presidente y oidores y no salgan della sin su espreso mando y licencia y que todo lo que se derribó e tomó por los dichos clérigos se nos restituya y tome a hacer de nuevo, demás y alende de castigar e poner los delincuentes en la pena y penas que por derecho incurrieron, y se nos dé provisión real por la cual se mande al dicho vuestro alcalde mayor de la dicha provincia de Mechuacan e a los demás jueces y justicias que amparen a los religiosos de la dicha orden en la dicha casa y monesterio y en las demás que tienen y poseen y no permitan ni den lugar que le sea hecha fuerza ni otro mal tratamiento alguno y en todo pido sea hecho entero y breve cumplimiento de justicia, con costas, con protestación que ante todas cosas hago, que contra alguno ni ninguno de los dichos delincuentes no se conceda defusion de sangre ni mutilación de miembros. [f. 481v] Otrosí digo que con el dicho fray Sebastián de Trasierra, prior, residían por su súbdito fray Pedro de Medina, fraile profeso de la dicha orden, a quien los dichos clérigos tenían grandísimo odio y enemistad, al que por cautela y engaño el dicho Diego Pérez Gordillo hizo ir a Pázcuaru, a donde estaba el obispo, sobre cierto concierto que decía que se hiciese, y el dicho fray Pedro de Medina fue al dicho pueblo de Pázcuaru, y habló y trató con el obispo, y no hallando lo que el dicho Diego Pérez Gordillo le había dicho, se volvió al dicho pueblo de Tazazalca, y no ha parecido más ni se sabe dél, y se tiene entendido que por parte de los dichos clérigos, porque no les estorbase lo que hicieron, le prenderían y lo tendrán detenido y sería posible haberle herido e muerto, si acaso él se quiso defender que no le prendiesen, como hicieron a su prior.

A vuestra alteza pido y suplico mande se haga información dello, como de [f. 482r] lo demás, porque se sepa y averigüe la verdad y en todo se provea lo que justo fuere, y hago presentación desta carta mesiva que el dicho fray Sebastián Trasierra, prior del dicho monesterio me escribió. Fray Agustín de Coruña, provincial”.<sup>1</sup>

1. Alberto Carrillo Cázares, 2003, vol. II, pp. 563-565.

## DOCUMENTO 2

[Consulta del Tribunal de la Inquisición de México al Consejo de la Inquisición de España, pidiendo qué hacer con los ejemplares del *Dialogo* de Gilberti y con otros textos escritos en lengua de indios]

XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el *Diálogo de doctrina cristiana* del padre Gilberti (Medina, *La imprenta en México*, vol. I, pp. 121-123). Citado por B. Warren, "Apéndice documental" en *Arte*, p. XC.

El Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo de la Inquisición, 22 de marzo de 1576.

Muy ilustres señores: Entre otros libros que estaban recogidos por el arzobispo pasado cuando aquí vino la Inquisición, se trajeron a ella muchos cuerpos encuadernados y en papel de un libro intitulado *Diálogo de la doctrina cristiana* en lengua tarasca de Mechoacán, hecho por fray Maturino Gilbert, de la Orden de San Francisco, impreso en México por el año 59, en tiempo del Virrey don Luis de Velasco y del Arzobispo pasado don fray Alonso de Montúfar, y con su licencia, y examinado por fray Alonso de la Vera Cruz, provincial de San Agustín, maestro en teología, el cual libro se recogió por una cédula de Su Majestad, en que mandaba que todos se llevasen a España, sin que alguno de ellos quedase en la tierra. Y después, a los 15 de mayo de 75, se mandó por otra cédula al Arzobispo que los hiciese traducir, y traducidos, los enviase al Consejo de Indias con su parecer. Demás de esto, se hizo proceso contra el fraile en razón del dicho libro y se le tomó la confesión acerca de algunas proposiciones que en él se hallaron, las cuales serán con esta carta, con su calificación de los teólogos que califican en este Santo Oficio, lo cual sólo se ha hecho ahora, porque todo lo demás que toca a recoger el dicho libro y hacer proceso y tomar la confesión al autor, y sacar de él las proposiciones estaba hecho antes que viniese la Inquisición; y entre otros libros se tomó éste a bulto, sin entender la causa tan bien como ahora, que, demás de lo dicho, se entiende haber sido algunas envidias de los clérigos del obispado de Mechoacán contra este fraile, con ocasión de que era extranjero, bolones; y porque por una parte hay estas cédulas del Rey, y por otra, la parte instaba para la libertad de su libro, suplicamos a Vuestra Señoría nos mande lo que debemos hacer, si lo daremos al obispo de Mechoacán o al arzobispo, para que allá lo vean y traduzcan, dejando de hacer lo que a nuestro oficio toca hasta que nos conste de más culpa; y esto parece que sería mejor, porque traducirlo por nuestra parte y mandarlo reveer es negocio prolijo y de nunca acabar, porque era un libro de 300 hojas y con dificultad podríamos juntar lenguas tarascas para lo traducir, y demás de esta pesadumbre sería costoso.

Con ocasión de este libro, se nos ofrece que consultar acerca de mucha Escritura Sagrada impresa y de mano, Epístolas y Evangelios y sermones de todo el año, que andan en lengua vulgar de los indios, de que somos avisados por muchos religiosos que resultan inconvenientes para la doctrina de los indios, porque como raras veces concurre ser buena lengua y buen letrado, no se hace buena versión, sino falta y llena de impropiedades, y en los sermones que se hacen en lengua de los indios por hombres buenas lenguas y no letrados, hay las mismas impropiedades y errores, y estos inconvenientes nacen mayores en lo que los mismos indios trasladan unos de otros; y así, como en negocios que tocan a indios, no habernos puesto la mano hasta saber lo que Vuestra Señoría manda, y si como se recogen las Epístolas y Evangelios en romance español, sería bien recoger la Escritura Sagrada impresa y de mano que anda entre los indios y entre quien los doctrina, y aunque sin esto no podrán

ser doctrinados, y fuese justo que sus ministros lo tuviesen para los enseñar, conveería que todo fuese una doctrina general por unas mismas palabras, sin diferencia alguna, y no que haya muchas doctrinas y que cada fraile haga la suya diferente, y que los indios, según la Orden de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, por quien son doctrinados, se apliquen a ella como a secta diferente, y si esta doctrina y sermonario general por todos los evangelios del año se hiciese, sería obra muy necesaria y provechosa, y cesaría todo lo demás que anda de mano, y entonces, con que los indios tuviesen la doctrina, no había para qué tuviesen los sermones ni epístolas y evangelios en su lengua, que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto que les será tanto más dañoso que al español la Escritura Sagrada en lengua vulgar. Lo que en todo esto debamos hacer que a nuestro oficio toque suplicamos a Vuestra Señoría nos lo mande.

Nuestro Señor las muy ilustres personas y estado de Vuestra Señoría muy largos años guarde y prospere para servicio suyo. En México, 22 de marzo, 1576. Besan las manos de Vuestra Señoría. *El Licenciado Avalos. El Licenciado Bonilla.*

#### *Resolución del Consejo de la Inquisición*

Detengan este libro en la Inquisición, hasta que se les ordene otra cosa.

[*En cuanto al segundo punto*] Que recojan y prohíban estos libros y otros cualesquier que hubiere en cualquier lengua, como no sea en latín, griego o hebreo.

XX. Correspondencia entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición (Medina, *La imprenta en México*, vol. 1, p. 123). Citado por B. Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, p. XCII.

El Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo de la Inquisición, 30 de junio de 1588.

En carta de 22 de marzo del año de 76 dimos cuenta del libro intitulado *Diálogo de la doctrina cristiana* en lengua tarasca, autor fray Maturino Gilberti, de la Orden de San Francisco, que estaba recogido en este Santo Oficio, y a los 15 de marzo de 77, habiéndose visto lo que escribimos, mandó Vuestra Señoría le detuviésemos hasta que otra cosa se nos ordenase; y por haber visto que después en el nuevo *Catálogo general* no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra.

BULA DE INOCENCIO VIII<sup>2</sup>  
Inocencio, Obispo, Siervo de los siervos de Dios,  
para eterna memoria

Nos anhelamos con la más profunda ansiedad, tal como lo requiere Nuestro apostolado, que la Fe Católica crezca y florezca por doquier, en especial en este Nuestro día, y que toda depravación herética sea alejada de los límites y las fronteras de los fieles, y con gran dicha proclamamos y aun restablecemos los medios y métodos particulares por cuyo intermedio Nuestro piadoso deseo pueda obtener su efecto esperado, puesto que cuando todos los errores hayan sido desarraigados por Nuestra diligente obra, ayudada por la azada de un providente agricultor, el celo por nuestra Santa Fe y su regular observancia quedarán impresos con más fuerza en los corazones de los fieles. Por cierto que en los últimos tiempos llegó a Nuestros oídos, no sin afligirnos con la más amarga pena, la noticia de que en algunas partes de Alemania septentrional, así como en las provincias, municipios, territorios, distritos y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de uno y otro sexo, despreocupadas de su salvación y apartadas de la Fe Católica, se abandonaron a demonios, íncubos y súcubos, y con sus encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros execrables embrujos y artificios, enormidades y horrendas ofensas, han matado niños que estaban aún en el útero materno, lo cual también hicieron con las crías de los ganados; que arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles; más aún, a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, viñedos, huertos, praderas, campos de pastoreo, trigo, cebada y todo otro cereal; estos desdichados, además, acosan y atormentan a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, con terribles dolores y penosas enfermedades, tanto internas como exteriores; impiden a los hombres realizar el acto sexual y a las mujeres concebir, por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres, ni éstas recibir a aquéllos; por añadidura, en forma blasfema, renuncian a la Fe que les pertenece por el sacramento del Bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no se resguardan de cometer y perpetrar las más espantosas abominaciones y los más asquerosos excesos, con peligro moral para su alma, con lo cual ultrajan a la Divina Majestad y son causa de escándalo y de peligro para muchos. Y aunque Nuestros amados hijos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, profesores de teología de la orden de los Frailes Predicadores, han sido nombrados, por medio de Cartas Apostólicas, Inquisidores de estas depravaciones heréticas, y lo son aún, el primero en las ya mencionadas regiones de Alemania septentrional en las que se incluyen los ya citados municipios, distritos, diócesis y otras localidades específicas, y el segundo en ciertos territorios que se extienden a lo largo de las márgenes del Rin, no obstante ello, no pocos clérigos y laicos de dichos países tratan, con excesiva curiosidad, de enterarse de más cosas de las que les conciernen, y como en las ya aludidas cartas delegatorias no hay mención expresa y específica del nombre de estas provincias, municipios, diócesis y distritos, y dado que los dos delegados y las abominaciones que deberán enfrentar no se designan en forma detallada y especial, esas personas no se avergüenzan de aseverar, con la más

2. Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger, <http://es.scribd.com/doc/123691/El-martillo-de-las-brujas-Malleus-Maleficarum1> (recuperado el 11 de octubre de 2011).

absoluta desfachatez, que dichas enormidades no se practican en aquellas provincias, y que en consecuencia los mencionados Inquisidores no tienen el derecho legal de ejercer sus poderes inquisitoriales en las provincias, municipios, diócesis, distritos y territorios antes referidos, y que no pueden continuar castigando, condenando a prisión y corrigiendo a criminales convictos de las atroces ofensas y de las muchas maldades que se han expuesto. Por consiguiente, en las referidas provincias, municipios, diócesis y distritos, las abominaciones y enormidades de que se trata permanecen impunes, no sin manifiesto peligro para las almas de muchos y amenaza de eterna condenación.

Por cuanto Nos, como es Nuestro deber, Nos sentimos profundamente deseosos de eliminar todos los impedimentos y obstáculos que pudieren retardar y dificultar la buena obra de los Inquisidores, así como de aplicar potentes remedios para impedir que la enfermedad de la herejía y otras infamias dan su ponzoña para destrucción de muchas almas inocentes, y como Nuestro celo por la Fe nos incita a ello en especial, y para que estas provincias, municipios, diócesis, distritos y de Alemania, que ya hemos especificado, no se vean privados de los beneficios del Santo Oficio a ellos he asignado, por el tenor de estos presentes, y en virtud de Nuestra autoridad Apostólica, decretamos y mandamos que los mencionados Inquisidores tengan poderes para proceder a la corrección, encarcelamiento y castigo justos de cualesquiera personas, sin impedimento ni obstáculo algunos, en todas las maneras, como si las provincias, municipios, diócesis, distritos, territorios, e inclusive las personas y sus delitos, hubiesen sido específicamente nombrados y particularmente designados en Nuestras cartas. Más aun, decimos, y para mayor seguridad extendemos estas cartas, de delegación de esta autoridad, de modo que alcancen a las aludidas provincias, municipios, diócesis, distritos y territorios, personas y delitos ahora referidos, y otorgamos permiso a los antedichos Inquisidores, a cada uno de ellos por separado o a ambos, así como también a Nuestro amado hijo Juan Gremper, cura de la diócesis de Constanza, Maestro en Artes, como su notario, o a cualquier otro notario público que estuviere junto a ellos, o junto a uno de ellas, temporariamente delegado en las provincias, municipios, diócesis, distritos y aludidos territorios, para proceder, en consonancia con las reglas de la Inquisición, contra cualesquiera personas, sin distinción de rango ni estado patrimonial, y para corregir, multar, encarcelar y castigar según lo merezcan sus delitos, a quienes hubieren sido hallados culpables, adaptándose la pena al grado del delito. Más aun, decimos que disfrutarán de la plena y total facultad de exponer y predicar la palabra de Dios a los fieles, tan a menudo como la oportunidad se presentare y a ellos les pareciere adecuada, en todas y cada una de las iglesias parroquiales de dichas provincias, y podrán celebrar libre y legalmente cualesquiera ritos o realizar cualesquiera actos que parecieren aconsejables en los casos mencionados. Por Nuestra suprema Autoridad, les garantizamos nuevamente facultades plenas y totales.

Al mismo tiempo, y por Cartas Apostólicas, solicitamos a Nuestro venerable Hermano el Obispo de Estrasburgo\* que por sí mismo anuncie o por medio de otros haga anunciar el contenido de Nuestra Bula, que publicará con solemnidad cuando y siempre lo considere necesario, o cuando ambos Inquisidores o uno de ellos le pidan que lo haga. También procurará que en obediencia a Nuestro mandato no se los moleste ni obstaculice por autoridad ninguna, sino que amenazará a todos los que intenten molestar o atemorizar a los Inquisidores, a todos los que se les opongan, a esos los rebeldes, cualesquiera fuere su rango, fortuna, posición, preeminencia, dignidad o condición, o cualesquiera sean los privilegios de exención que puedan reclamar, con la excomunión, la suspensión,

la interdicción y penalidades, censuras y castigos aún más terribles, como a él le pluguiere, y sin derecho alguno a apelación, y que según su deseo puede por Nuestra autoridad acentuar y renovar estas penalidades, tan a menudo como lo encontrare conveniente, y llamar en su ayuda, si así lo deseare, al brazo Secular

*Non obstantibus...* Que ningún hombre, por lo tanto. Pero si alguno se atreviere a hacer tal cosa, Dios no lo quiera, hacedle saber que sobre él caerá la ira de Dios todopoderoso, y de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.

Dado en Roma, en San Pedro, el 9 de diciembre del Año de la Encarnación de Nuestro Señor un mil y cuatrocientos y cuarenta y ocho, en el primer Año de Nuestro pontificado.

1° Alberto de Baviera 1478-1508 (Ed.)

Premios INAH

#### DOCUMENTO 4

IX. Proceso contra Juan Ortiz, Imaginario<sup>3</sup> e Impresor, natural del Obispado de Gen, en Francia, vecino de México. Abogado: el Dr. Vique. Votado a tormento sobre lo testificado. - Executado y negó. Votado a penitencia en auto público de fe, destierro y pena pecuniaria. (1572)

[Selección de los principales textos del expediente. Las actuaciones de la fuente están enumeradas y de ellas sólo transcribo el contenido de las que considero necesarias para entender el juicio; sin embargo, se enuncian todos los encabezados de las que se omiten.]

##### 1. *Denuncia contra Juan Ortiz*

Muy Ilustres Señores:

El Licenciado Bonilla, Fiscal de este Santo Oficio de la cib-/dad de México y Provincias de Nueva España, como mejor haya/ lugar de derecho, denuncio y digo que Juan Ortiz, natural fran-/cés, está notado en los registros de este Santo Oficio haber hecho,/ dicho, tenido y creído, pública y secretamente errores de Lutero/ y sus secuaces, contra la veneración de los Santos y festividades/ instituidas por nuestra Santa Madre la Santa Iglesia de Roma,/ como parece por la información que contra el suso dicho, recibí-/da en este Santo Oficio, de que hago presentación.

Por tanto, a ss. pido le manden prender y traer preso a las/ cárceles de este Santo Oficio con secresto de todos sus bienes,/ para que yo le pueda acusar y alcanzar cumplimiento de justí-/cia, la cual pido y en lo necesario su santo oficio imploro.

El Licenciado Bonilla. — (Rúbrica).

##### 2. *Presentación de la acusación.* 3. *Auto de prisión.* 4. *Mandamiento de prisión*

Nos el Dr. Moya de Contreras, Inquisidor Apostólico contra/ la herética pravedad y apostasía, en la ciudad de México, esta-/dos y provincias de la Nueva España y Nicaragua &, mandamos/ a vos, Francisco Verdugo de Bazán, Alguacil Mayor de este San-/to Oficio que prendáis el cuerpo de Juan Ortiz, vecino de esta/ ciudad, que reside en casa de Pedro Charte, imprimidor, sacán-/dolo de cualquier iglesia o lugar sagrado o privilegiado que es-/tuviere, y lo traed a las cárceles de este Santo Oficio y entregad/ al Alcaide dellas, por ante el Secretario infrascrito, y le secre-/tad todos sus bienes inmuebles y raíces, libros y escrituras, por/ ante el dicho Secretario, con asistencia de Pedro Arriarán, Re-/ceptor de este Santo Oficio, los cuales poned en depósito de per-/sonas legas y abonadas, a contento del dicho Receptor, a las/ cuales mandamos acepten el dicho depósito y le tengan de ma-/nifiesto sin acudir con ello a persona alguna, sin nuestra la licen-/cia y mandado, so pena de quinientos ducados; y si para lo susodi-/cho o cualquier cosa y parte dello, favor y ayuda hobiéredes me-/nester, por la presente exhortamos y requerimos, y siendo necesá-/rio en virtud de santa obediencia y so pena de exco-/muni3n ma-[p.143]/yor *latae sentencie* mandamos a todas cualesquier justicia y per-/sonas eclesiásticas y seculares, os lo den y hagan dar sin impe-/dimento alguno.

3. Fabricante de imágenes [En la fuente esta nota viene marcada con el número 1.]



Dado en la ciudad de México doce días del mes de enero de/ mil y quinientos setenta y dos años.

El Doctor *Moya de Contreras*. —(Rúbrica).

Por mandado del Sr. Inquisidor, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica).

5. *Prisión de Juan Ortiz*

En México, martes de carnestolendas a las 8 de la mañana/ diez y nueve días del mes de hebrero de mil y quinientos y se-/tenta y dos años, el dicho Francisco Verdugo de Bazán truxo/ preso al dicho Juan Ortiz, y del cual se dio por entregado Juan/ Ferrón, Alcaide de las cárceles de este Santo Oficio, y de la ropa/ de su cama, que quedó sentada en el libro del dicho alcaide y fue/ catado y mirado y no se le halló ninguna cosa de las prohibidas.

—Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica).

Digo que se le hallaron nueve pesos de *tepuzque* que dicen/ traía para pagar una espada que había comprado, los cuales se/ entregaron al dicho alcaide para su mantenimiento. —*Juan Ferrón*. —(Rúbrica).

[Testigos de cargo, se omite el texto de sus declaraciones]

6. *Testificación de Leonardo Frago contra Juan Ortiz*. 7. *Sigue la testificación de Leonardo Frago*. 8. *Ratificación de la declaración de Leonardo Frago*. 9. *Declaración de Arias de Valdés, Nuncio del Santo Oficio*. 10. *Testificación de Juana de Camargo contra Juan Ortiz, sacado del primer cuaderno, fojas 304*. 11. *Ratificación*. 12. *Testificación de Martín de Puyana contra Juan Ortiz, sacada del primer cuaderno, fojas 307*. 13. *Sigue la testificación de Martín de Puyana*. 14. *Ratificación*. 15. *Testificación de Pedro Ocharte contra Juan Ortiz*. 16. *Ratificación de la declaración de Pedro Ocharte*. 17. *Testificación original de María de Sanzoris*, 18. *Continúa la declaración de María de Sanzoris*. 19. *Ratificación de su dicho ante honestas personas*. 20. *Testificación original de Hipólita, alias Inés Gutiérrez*. 21. *Sigue la declaración de Hipólita*. 22. *Ratificación de su dicho ante honestas personas*. 23. *Testificación original de Juan de Solórzano*. 24. *Testificación original de Ximon de Matoso*. 25. *Testificación original de Cristóbal García*.

26. *Calificación de los teólogos a las proposiciones de Juan Ortiz*

En México, once días del mes de enero de mil y quinientos/ y setenta y dos años, estando el Señor Inquisidor Doctor Moya/ de Contreras en su audiencia de la tarde, juntamente con los Se-/ñores Doctor Barbosa, Chantre de esta Santa Iglesia, Fr. Pedro/ de Pravía, Presentado, Prior del Convento de Santo Domingo/ de esta ciudad, Fr. Diego Ordóñez, de la Orden de Sant Francis-/co; el Maestro Fr. Martín de Perea, de la Orden de San Agus-/tín, theólogos calificadores de este Santo Oficio, fue vista y rela-/tada la Testificación recibida contra Juan Ortiz, natural francés,/ de la cual se sacaron las proposiciones de que está testificado,/ que de yuso irán declaradas, las cuales calificaron en la forma si-/guiente:

Proposición primera. Que diciendo cierta persona al reo, que el demonio tentaba a las gentes y les persuadía con muchas tentaciones, respondió el reo *que no había demonio que tentase al hombre, que el demonio en el infierno se estaba.*

CALIFICACIÓN. Esta proposición los dichos Señores theó-/logos, dixeron que tienen dos partes. La primera es, que no ha-/bía demonio que tentase al hombre y esta parte de proposición/ es herética. La segunda parte es que el demonio en el in-/fierno se estaba, y esta segunda parte, aunque podría tener/ un sentido verdadero tomándola por sí, pero en el contexto que/ aquí está, también es herética.

Proposición segunda. El mismo reo, demostrándole una/ imagen de Nuestra Señora de Montserrat y los milagros que ha-/bía hecho, que estaban allí señalados, dixo: «Allá he estado yo, pe-/ro nunca he visto hacer ninguno de estos milagros».

CALIFICACIÓN. Esta segunda proposición, dixeron que/ puede ser verdadera, pero que tiene mal sonido y arguye poca/ devoción y afición a Nuestra Señora y a sus milagros, y ser te-/merario el que la dixo.

Proposición tercera. El mismo reo, diciéndole cómo Pe-/dro Meléndez, por milagro, con trescientos hombres mojados y/ muertos de hambre, había vencido más de cuatrocientos france-/ses que estaban en el Fuerte de la Florida, respondió dando de/ mano, *que no hacía Dios milagros en la guerra ni en las cosas, si-/tuo que cada uno vencía como puede;* el cual demostraba pesar cuan-/do oía hablar mal de los franceses luteranos e ingleses.

CALIFICACIÓN. Esta tercera proposición los Señores Chan-/tre, Prior y Maestro, dixeron que si la proposición hace sentido/ particular de que la guerra de Pedro Meléndez, o en otras algu-/nas no hovo milagro, puede ser verdadera la dicha proposición, [p.170]/ pero que haciendo sentido universal como del contesto de la pro-/posición parece hacer sentido universal, es herética, porque hace/ sentido de que nunca Dios en la guerra hace milagros, pues cons-/ta de la escritura haberlos hecho en las guerras de Josué y de Moisés y otras.

El dicho Señor Fr. Diego de Ordóñez, dixo: que la dicha/ proposición le parece que hace sentido particular de la guerra de/ Pedro Meléndez y no universal, y que así no le parece que es/ herética, y que si hace sentido universal, es herética.

Proposición cuarta. El dicho reo trabajando las fiestas de/ guardar y días de Nuestra Señora, y reprendiénd[do]selo cierta per-/sona, respondió: «Ea, que Dios escogió solamente y había escogi-/do un día de la semana para holgar y que le honrasen que era el/ domingo, al cual Dios había escogido para sí, y le parece cierto/ que decía que no iba a decir que trabajasen las fiestas, porque/ las habían ordenado los devotos, y que las fiestas de Nuestra Se-/ñora las habían ordenado por devoción.

CALIFICACIÓN. Esta proposición cuarta, los dichos Se-/ñores theólogos dixeron que es proposición *sapida heresis manifeste.*

Proposición quinta. Ante el mismo, cierta persona decía, que otra cierta persona, tenía un libro muy bueno que decía *quel habían de rezar a Nuestro Señor Jesucristo y no a otro santo nin-/guno*, el cual libro era de hereje, y decía la dicha cierta persona, *que un día había de traer el dicho libro para que lo leyera*, hallán-/dose a todo presente el reo; y diciendo cierta persona, que tam-/bién se halló presente a la plática, a este reo, si se acordaba de/ aquello que había dicho del libro la dicha cierta persona, el reo/ respondió que sí se acordaba, más que no era libro, sino unas *Ho-/ras* que tenía cierta persona, en las cuales *Horas* había cinco ora-/ciones que las refirió en latín, que la una oración comenzaba:/

*Obsecrote domine*, y no se acordó de las demás, en las cuales ora-/ciones decían que rezasen a Nuestro Señor solamente.

CALIFICACIÓN. Esta quinta proposición, los dichos Se-/ñores theólogos dixeron que todo este hecho de la dicha proposi-/ción, hace al reo sospechoso en la fe.

*El Doctor Barbosa. —Fr. Pedro de Pravía —Fr. Diego Ordó-/ñez. —Fr. Martín de Perea.*  
—(Rúbricas).

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos.* —(Rúbricas)

27. *Calificación de los teólogos a otras proposiciones de Juan Ortiz*

En México, cinco días del mes de hebrero, digo de marzo de/ mil y quinientos y setenta y dos años, estando el Señor Inquisi-/dor Doctor Moya de Contreras en su audiencia de la tarde, junta[p.171]/mente con los reverendos Fr. Domingo de Salazar, de la Orden/ de Santo Domingo, Fr. Diego Ordóñez, de la Orden de Sant/ Francisco, y el Maestro Fr. Martín de Perea, agustino, theólogos/ calificantes en este Santo Oficio, fueron vistas las proposiciones/ que de yuso irán declaradas, de que está testificado Juan Ortiz,/ preso en las cárceles de este Santo Oficio, las cuales calificaron/ en la forma siguiente:

Proposición 1ª. En una imagen de Nuestra Señora del Ro-/sario estaba una copla que decía así:/

Estas cuentas son sin cuenta  
en valor e ificacia,  
el pecador que os reza  
jamás le faltará gracia.

CALIFICACIÓN. Esta proposición, el dicho Fr. Domingo/ de Salazar dixo que tiene dos partes: que la una, es los dos pri-/meros pies, la cual primera parte es errónea, por ser contra lo/ que comunmente se tiene en la iglesia, salvo que puede tener/ evasión que habló por exageración, y en este sentido no tiene/ ninguna mala calidad; e que la otra segunda parte, que son los/ dos últimos pies, es temeraria por atribuir al Rosario, que el que/ lo rezare jamás le faltará gracia, y que también es causa de es-/cándalo, por dar demasiada confianza a los que lo rezaren./

El dicho Fr. Diego Ordóñez, dixo: que la dicha proposición/ tiene dos partes: que la primera, que es los dos primeros pies,/ es errónea, y la segunda, que son los dos últimos pies, es heré-/tica.

El dicho Maestro Fr. Martín de Perea, dixo: que la dicha/ proposición tiene dos partes: la primera, que los dos primeros/ pies la califica conforme al Padre Fr. Domingo de Salazar, y la/ segunda parte, que son los dos últimos dos pies, dixo que para/ que nunca al pecador le falte gracia, son menester dos cosas, la/ una es que se ponga en gracia, lo cual se hace por la contrición,/ en orden al sacramento de la penitencia, y para conservarse en/ ella, es menester auxilio particular de Dios, y si quisiese decir/ que por rezar el Rosario solamente se pondría en gracia y se con-/servaría o perseveraría en ella, es herética; pero si quisiese decir/ que por rezar el Rosario solamente se pondría en gracia y se con-/servaría o perseveraría en ella, es herética; pero si quisiese decir/ que por razón el Rosario, Dios le disponía para la gracia y le da-/ría su auxilio para perseverar, no le parece que tiene mal sen-/tido.

Proposición 2ª. Que diciendo cierta persona al reo, cómo/ otra persona tenía un libro muy lindo, de mucho consuelo que/ contaba la grandeza, maravillas y misericordia del Señor, y có-[p.172]/

mo habían de acudir al Señor en los trabajos de los hombres y/ no tenían necesidad de acudir a las santos por intercesores, por-/que estaba con los brazos abiertos para recibir los pecadores, res-/pondió el reo: *Dice la verdad lo del libro, porque Nuestro Señor/ no es como la gente del mundo, como el Rey y príncipes, que para/ alcanzar alguna cosa, es menester echalles terceros y rogadores, y/ para Nuestro Señor no hay necesidad de ésto, sino acudir a él sólo.*

CALIFICACIÓN. Esta proposición dixerón que es herética/ luterana.

Proposición 3ª. Que refiriendo al reo, cierta persona, cómo/ había dado a un sacerdote cuatro tostones, para cuatro misas de/ cuatro difuntos que las dixese en cierta capilla donde por bula/ se sacaba una ánima del purgatorio, el reo respondió: *Esos no/ los diera yo, ni llevarán de mis tostones, porque las misas que dicen/ es para ellos;* y respondiéndole que para eso se las pagaba, por-/que las dijese por su intención, el reo respondió: *A lo menos/ no llevará mis tostones.*

CALIFICACIÓN. Esta proposición dixerón, que sabe ma-/nifiestamente a herejía.

Proposición 4ª. Así mesmo el reo dixo: *que cuando un hom-/bre moría, que su ánima se iba al cielo o al infierno y no iba a otra/ parte.*

CALIFICACIÓN. Esta proposición, dixerón, que es heré-/tica.

Proposición 5ª. Cierta persona manifestó una sortija de oro/ que dixo ser del reo, en la cual estaba escripta la proposición si-/guiente: «*En sólo Dios conf..*», y no cabían más letras en la di-/cha sortija.

CALIFICACIÓN. Esta proposición los dichos Fr. Domingo/ de Salazar y Maestro Fr. Martín de Perea, dixerón que si qui-/siere decir en solo Dios confío, que sabe manifiestamente a la/ herejía de los luteranos, los cuales tienen que no se ha de poner/ confianza en las obras para alcanzar por ellas gracia o gloria, y/ que lo hace vehementemente sospechoso de que yerra en la ve-/neración de los santos.

El dicho Fr. Diego Ordóñez dixo, que si la dicha proposi-/ción quiere decir en sólo Dios confío, excluyendo las obras y rue-/go de los santos, que es herética; y que si quisiere decir que en/ solo Dios confío, como en causa principal, no excluyendo las/ obras y ruegos de santos, que es cathólica.

*Fr. Domingo de Salazar. —Fr. Diego Ordóñez. —Fr. Martín de Perea. —(Rúbricas).*

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos.* —(Rúbrica) [p. 173]

## 28. Primera audiencia

En México, sábado veinte y dos días del mes de hebrero de/ mil y quinientos y setenta y dos años, el Señor Inquisidor Doc-/tor Moya de Contreras, estando en su audiencia de la mañana/ mandó traer a ella un hombre que fué traído preso a las cárce-/les de este Santo Oficio, del cual siendo presente, fué recibido/ juramento en forma debida de derecho, y prometió de decir ver-/dad, así en esta audiencia, como en todas las demás que con él/ se tuvieren, hasta la determinación de su causa: y dixo llamarse:/ Juan Ortiz, natural francés, que nació en un pueblo del/ Obispado de Gen, en Francia, cuyo nombre no se acuerda, por-/que salió desde muy pequeño, y se ha criado en Valladolid: que/ es cortador de imágenes en el Empronta de Pedro Ocharte, ve-/cino de esta ciudad, de edad de treinta y cuatro años, y declaró/ su genealogía en la forma siguiente:

Padres. Juan, que no sabe su nombre, Labrador./ Que no conoció a su madre, ni sabe cómo se llamó, ni si son/ muertos ni vivos.

Abuelos paternos. Que no los conoció ni sabe cómo se llamaron.

Abuelos maternos. Que no los conoció, ni sabe cómo se llamaban.

Tíos paternos. Que no sabe sus nombres.

Tíos maternos. Que no sabe que los tenga.

Hermanos de éste. Que le parece que dexó hermanos suyos pequeños, de/ cuyos nombres no se acuerda.

Mujer e hijos. Que habrá diez y siete años que se casó en Valladolid con/ Catalina Chamberilla, natural del Toro, que es viva, si no ha/ muerto de tres años a esta parte, en la cual no ha tenido ningun-/ nos hijos.

Preguntado: de qué generación es este declarante y sus pa-/dres y abuelos que tiene declarados, y si éstos o algunos de ellos/ ha sido preso o penitenciado o quemado por el Santo Oficio de/ la Inquisición.

Dixo: que es de generación de cristianos viejos, labradores,/ y la Inquisición no ha tocado a ninguno de su linaje [p. 174]

Preguntado: dixo, que es xpiano [cristiano] bautizado y confirmado y/ como tal, ha oído misa y sermón y se ha confesado y comulgado/ los tiempos que manda la Santa Madre Iglesia, y la última vez,/ se confesó con el clérigo que está en Nuestra Señora de Guada-/lupe.

ORACIONES. Signóse y santiguóse y dixo el Pater Noster/ y Ave María, Credo y Salve Regina, en latín, y diez mandamien-/tos en los cuales erró algunas palabras.

Preguntado: si sabe leer y escribir y ha estudiado alguna/ facultad.

Dixo: que no sabe más que leer y escribir poco, que lo apren-/dió en su tierra.

Discurso de su vida. Preguntado por el discurso de su/ vida.

Dixo: que nació en el dicho lugar del Obispado de Gen, en/ Francia, donde estuvo en casa de sus padres hasta de ocho años;/ que su padre lo envió a Moncuco, tres leguas de allí a depren-/der a escribir, y de allí otros mozos cuyo nombre no sabe, le sa-/caron con palabras y llevaron a España a Nuestra Señora de/ Montserrate, pasando por Tolosa y Naryona, y de Montserrate/ lo llevaron a San Salvador de Oviedo y de allí a Santiago de Ga-/licia, yendo siempre de paso; y los dichos mozos se apartaron, y/ éste se fué a Valladolid, donde entró, siendo de edad de doce o/ trece años, y allí asentó con un Vizcaíno mercader, al cual sir-/vió nueve o diez meses, y sentó a servir a un Jaques, piamon-/tés,/ que labraba hoja de milán, y con él estuvo tres años, al cabo de/ los cuales, siendo de edad hasta diez y siete años, le casaron con/ la dicha su mujer, con la cual hizo vida maridable siempre, doce/ o trece años, sin hacer ausencia de Valladolid, y de allí habrá/ seis o siete años vino a Sevilla, de donde se embarcó para estas/ partes con el Marqués de Falcés, y en la misma flota se volvió a/ España, y luego se tornó a volver con el Visorrey Don Martín/ de Enríquez, habrá tres años y medio, en los cuales ha estado en/ esta ciudad, y algunos días estuvo en casa de Frago, naipero,/ cuatro o cinco meses, donde éste cortaba imágenes, y después/ apartó casa y tiraba oro <sup>4</sup>(1), y después se volvió en casa del dicho/ Frago de donde salió y fué a casa de Pedro Ocharte, donde/ ha residido en su oficio de imaginaria diez y ocho meses, y allí/ fué preso por este Santo Oficio.

4. (1) Es decir que puso casa aparte y hacía hilo de oro.

Preguntado: si sabe o presume la causa porque ha sido pre-/so y traído a las cárceles de este Santo Oficio.

Dixo: que no [p. 175]

### 29. Monición

Fuéle dicho, que se le hace saber que en este Santo Oficio no/ se suele, ni acostumbra prender ninguna persona sin preceder/ bastante información, con la cual ha de creer que ha sido preso;/ por tanto, que por reverencia de Dios, se le amonesta por pri-/mera monición diga la verdad y descargue su conciencia cerca/ de lo que hubiere hecho o dicho, visto hacer o decir, que sea o/ parezca ser contra nuestra Santa Fe Cathólica, Ley Evangélica/ que tiene y enseña la Sancta Madre Iglesia de Roma, porque/ con esto descargará su conciencia y habrá lugar de que esta su/ causa sea despachada con la brevedad y misericordia que se de-/sea, y haciendo lo contrario sepa que se ha de hacer justicia.

Dixo: que él no quiere, sino decir la verdad de cualquier/ cosa de que tuviere escrúpulo, pero no se acuerda de nada sino/ le alumbran; y con esto, tornado a amonestar que lo piense y/ diga la verdad, fué mandado llevar a su cárcel.

### 30. Silencio de cárcel

En la cual se le mandó tenga silencio y no dé voces, ni se/ comuniqué con nadie, so pena de docientos azotes, y prometiolo.

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica)

31. Audiencia. 32. Segunda monición. 33. Audiencia. 34. Tercera Monición. [Se omiten los textos]

### 35. Audiencia

En México, diez días del mes de marzo de mil y quinientos/ y setenta y dos años, el Señor Inquisidor Dr. Moya de Contreras,/ estando en su audiencia de la tarde, mandó traer a ella al dicho/ Juan Ortiz, y siendo presente le fué dicho si ha acordado algu-/na cosa en este su negocio, que diga la verdad so cargo del ju-/ramento que tiene hecho.

Dixo: que no tiene más que decir.

E luego le fué mostrada una sortija de oro, que Martín Pu-/yana manifestó ser del dicho Juan Ortiz, en que estaban escritas/ unas letras que decían: «*En sólo Dios conf...*» y le fué pregun-/tado si la conoce, y cuya es; y habiéndola visto, dixo: que la di-/cha sortija es suya, y la compró pocos días há, de un flamenco,/ sastre, cuyo nombre no se acuerda, que cree que vive en casa de/ Joaquín de Leguísamo, con una cornetilla, e que las dichas le-/tras quieren decir: «*En solo Dios confiar*».

Preguntado: qué le parece a él del sentido de la dicha letra/ «en solo Dios confiar».

Dixo, tres o cuatro veces, que le parece que la dicha letra/ tiene buen sentido, y está buena, porque es bien confiar en Dios,/ que dará remedio para el ánima sirviéndola.

Preguntado: si éste tiene y cree que sólo en Dios se ha de/ confiar.

Dixo: que se ha de confiar en Dios y su Madre bendita y en/ lo que manda Dios y en sus mandamientos y artículos de la fe y/ en su fe.

Fuэле dicho que si así es como dice, que está bueno el sen-/tido de la dicha letra «en solo Dios confiar,» que por reverencia/ de Dios diga la verdad y asiente en ella.

Dixo: que Dios es sobre todo y después es su Madre ben-/dita y él guarda sus mandamientos.

Preguntado: si ha impreso algunos libros e imágenes.

Dixo: que libros no, e que imágenes sí, cortando la tabla del/ molde de Nuestra Señora del Rosario.

E luego le fuэ mostrada una imagen de Nuestra Señora del/ Rosario que está en este proceso cosida y en ella una copla al piэ/ que dice:

«Estas cuentas son sin cuenta

En valor y eficacia;

El pecador que os reza

Jamás le faltará gracia.»

Y habiéndola visto y leído y reconocido, dixo: que éste cor-[p.178]/tó el molde de la dicha imagen y puso e hizo la dicha copla, la/ cual es de letra vaciada de molde.

Preguntado: cómo entiende éste la dicha copla y qué quiso/ decir en las dichas palabras.

Dixo: que la entiende de esta manera: «estas cuentas son sin/ cuenta —en valor y eficacia— porque son de mucho valor, y el/ pecador que las reza, que rezándolas con corazón limpio, jamás/ le faltará gracia.

Preguntado: si éste cree y entiende que mediante rezar el/ dicho rosario, conseguirá gracia sin otro medio ninguno.

Dixo: que sí lo cree, como medio de confesar sus pecados y/ hacer lo que un christiano debe hacer.

Fuэле dicho que él tiene arriba dicho y dice en la copla que/ por rezar las dichas cuentas, jamás le faltará gracia, llanamente/ sin otra adicional, y ahora dice otra cosa, que se le amonesta di-/ga la verdad y asiente en ella.

Dixo: que lo dice con que sea de corazón limpio, confesan-/do y comulgando y haciendo lo que debe, guardando los man-/damientos, que con esto, rezando el Rosario jamás le faltará/ gracia.

Preguntado: si éste tiene y cree que habiéndose confesado y/ hecho lo que debe a la satisfacción de las culpas como buen/ christiano por rezar el Rosario de Nuestra Señora solamente, ja-/más le faltará gracia y se conservará en ella, y siéndole dada a/ entender la pregunta dicha, Dixo que sí, confiando en Dios y te-/niendo el corazón limpio, y luego dixo: que bien le podría faltar/ gracia la cual le ha de dar Dios y Santa María su Madre.

Fuэле dicho que él dice lo contrario, por la copla; que se le/ amonesta diga la verdad.

Dixo: que la dicha copla la vio el Maestro Fray Bartolomé/ de Ledesma y otros y no han puesto mácula en ella, y que él en-/tiende a buen afín, y no pecó con malicia.

Preguntado: cómo entiende el mucho valor que tiene dicho/ de las cuentas.

Dixo: que lo entiende, porque Nuestra Señora las presentó/ a Sancto Domingo y le prometió las indulgencias de la bula, y/ luego dixo: creo yo que sí Señor.

Preguntado: cómo lo sabe.

Dixo: que por una bula que ha visto en Sancto Domingo y/ por un Rosario que se estaba imprimiendo en casa de Pedro Ocharte.

Preguntado: que declare cómo entiende estas cuentas que/ son sin cuenta en valor e ificacia, porque no satisface a la pregunta [p. 179]

Dixo: que lo entiende, en que tienen mucho valor, y luego/ dixo que porque eran cincuenta cuentas cada cuenta, una ave/ maría y más cinco pater noster, y que son de mucho valor re-/zándolas con buen corazón limpio.

Fuéle dicho que la declaración que da no tiene sentido, por-/que la copla dice lo contrario, que por reverencia de Dios diga/ la verdad.

Dixo: que no lo dice por mal sentido, sino porque son cin-/cuenta aves marías y que la eficacia lo dixo: por ser de mucho/ valor, y aunque le fué hecha mucha instancia que satisfaciese a/ la pregunta, no pudo sacarse otra cosa.

Fuéle leído lo que ha declarado en esta audiencia y aprobó-/lo, y amonestado que lo piense bien y diga la verdad, fué man-/dado llevar a su cárcel.

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica)

36. *Aceptación del Fiscal*. 37. *Audiencia con Juan Ortiz*. [Se omite el texto].

38. *Acusación del Fiscal Inquisidor licenciado Bonilla*

Presentada en México veinte de marzo de 1572.

Ilustres señores:

El Licenciado Bonilla, Fiscal de la Inquisición de México/ y Provincias de Nueva España, premisas las solemnidades y co-/mo mejor haya lugar de derecho, acuso criminalmente a Juan/ Ortiz, natural francés, del Obispado de Gen, cortador de imá-/genes, vecino de la ciudad de México, preso en las cárceles de/ este Santo Oficio, que está presente.

1. Al cual siendo xpiano bautizado y como tal habido/ y tenido, gozando de las gracias, privilegios y excepciones que/ los tales fieles y cathólicos xpianos suelen y deben gozar, apar-/tándose de la unión de la Iglesia Cathólica y de la Fe que pro-/metió en el Santo Sacramento del Bautismo, ha sido hereje lu-/terano, apóstata de Nuestra Santa Fe Cathólica, fautor y encu-/bridor de herejes, y ha dicho, tenido y creído, muchas cosas/ contra lo que tiene, cree, predica y enseña Nuestra Santa Madre/ Iglesia Cathólica Romana, alabando y aprobando en público y/ en secreto los errores de Lutero y sus secuaces.

2. Y para poder profesar su mala secta, con más libertad,/ sin tenerla por sospechosa, para más disimulación, ha negado ser/ de nación francés y afirmado que es de la raya de Aragón.

3. Especialmente ha mostrado mucho sentimiento y pesar/ de los malos sucesos que en estas partes han tenido los luteran-/nos franceses vencidos en la Florida e ingleses en San Juan de/ Lúa, diciendo que les habían quebrado la palabra, murmurando/ de ello, lo cual hace siempre que se trata mal de luteranos fran-/ceses o ingleses.

4. Iten, que por el contrario, recibe mucha recreación y/ contento de tratar de las óperas de Lutero y del gobierno de lu-/teranos, alabando y aprobando su modo de vivir.



5. Y persiguiendo en la dicha aprobación, ha dicho que los/ luteranos, no quieren ver frailes, ni clérigos, ni imágenes, ni oír/ misa, y que en Francia, cuando van clérigos y frailes, les dicen/ *puercos de Cristo*, holgándose también de contar las crueldades/ que hacen con ellos. [p. 181]

6. Y procediendo más adelante en su loor, ha dicho, teni-/do y creído que son hombres de mucha verdad y de mucha cari-/dad, que no roban ni hurtan, antes son muy charitativos y hacen/ limosnas.

7. Iten, que son hombres que hacen justicia con rigor, en/ castigar los adulterios, trayendo por ejemplo un Tesorero del Rey/ de Francia, adúltero, que aunque de su parte se daban setenta/ mil escudos, no aprovechó para que dexase de morir por su de-/lito.

8. Iten, que ha dicho, tenido y creído que los tales luter-/nos son amigos de oír sermones y prédicas y que no discrepan/ punto del Evangelio, y que con la misma puntualidad y precisión,/ guardan y cumplen su ley a la letra.

9. Todo lo cual contaba el dicho Juan Ortiz gustando de/ ello, y en su modo de decir aprobán-/dolo, teniendo y creyendo/ que los tales luteranos, guardando la ley sin faltar punto, se po-/dían salvar.

10. Iten, que como tal hereje luterano ha negado la vene-/ración e intercesión de los santos, afirmando con pertinación, no/ ser necesario acudir a ellos a pedirles que sean intercesores para/ con Dios, sino solamente acudir a solo Dios, que no es como los/ Príncipes y Señores del mundo, que han menester rogadores.

11. Iten, que siéndole referido un libro que contenía la/ doctrina, lo aprobó diciendo que decía muy bien y que era cosa/ muy razonable.

12. Iten, que por el contrario, siendo advertido que libro/ que tuviese tal doctrina sería luterano, respondió riéndose y di-/ciendo que *qué diablos sabía de libros quien tal decía*.

13. Iten, que negando la dicha veneración e intercesión de/ los santos, ha dicho, tenido y creído que los domingos solos es-/cogió Dios para sí, para que los hombres le honrasen, y que las/ demás fiestas, así de santos, como de Nuestra Señora, que son/ instituidas por devoción particular, no importa que se guarden.

14. Y así en confirmación de esto ha restringido el manda-/miento de santificar las fiestas a solos los domingos, y tenido de/ costumbre de trabajar todas las demás fiestas instituidas por/ Nuestra Santa Madre Iglesia de Roma, ocupándose en ellas sin/ pesadumbre en obras y servicios que se podían hacer en otros/ días feriados.

15. Iten, que como tal hereje luterano ha negado el méri-/to de las obras para alcanzar *gratia*, confiando solamente en Dios/ y en la fe, y así tenía en su poder una sortija con cierta letra/ que decía: «*En solo Dios confío*,» la cual dicha letra y su senti-/do ha tenido por bueno y lo ha aprobado.

16. En lo cual también excluye la intercesión de los san-/ [p.182]tos mandamientos de la Iglesia, diciendo como tiene dicho, ha-/berse de confiar solamente en Dios o en Nuestra Señora bendita,/ y en los artículos de la fe y mandamientos de la ley de Dios.

17. Asimesmo, no sintiendo bien del mérito de las misas/ e de lo que a vivos y difuntos aprovecha, ha murmurado y hecho/ burla de los que dan limosna a los sacerdotes para misas, dicien-/do muchas veces: «*A fe que no llevarán ellos de mis tomines, que/ las misas que dicen son para ellos*,» dando a entender que de las/ misas no resulta más provecho a otro tercero, que la pitanza que/ recibe el sacerdote que las dice.

18. Iten que en las imágenes de Nuestra Señora del Rosa-/rio que se han impreso en esta ciudad hizo poner y puso una co-/pla que decía: «Estas cuentas son sin cuenta –en valor y eficacia –el pecador que os reza –no le faltará gracia».

19. En la cual, en la primera parte, en cuanto dice: «estas/ cuentas son sin cuenta en valor y eficacia», contra lo que comun-/mente tiene y enseña la Iglesia Cathólica, ha tenido y querido/ que el valor y méritos que consiguen los que rezan el Rosario de/ Nuestra Señora, es sin cuenta, sin fin y sin límite alguno.

20. Iten, en la segunda parte, en cuanto dice: «al pecador/ que os rece, jamás le faltará *gratia*», ha tenido y creído, que so-/lamente por rezar el Rosario se pone el pecador en *gratia*, y que/ por sólo este medio se puede ti hombre pecador conservar y per-/severar en ella.

21. Iten, que advirtiéndole que la dicha copla tenía senti-/do herético y que así lo decía un fraile, dixo y afirmó que la di-/cha copla estaba muy bien puesta y muy devota, y temeraria-/mente dixo, que *más hereje era el fraile que la quería enmendar*.

22. Iten, que como en efecto el dicho Juan Ortiz (en) nin-/guna cosa es devoto de Nuestra Señora, antes puso la copla en/ la dicha imagen para engañar (a) los cathólicos christianos/ o para venderlas mejor; tratándole de los milagros que Nuestra/ Señora de Montserrate hacía, los negó diciendo que *Nuestra Se-/ñora no hacía milagros*.

23. Asimesmo, refiriéndole la victoria que Nuestro Señor/ fué servido alcanzase Pedro Meléndez, contra los franceses en la/ Florida, diciéndole que había sido milagro, dio de mano dicien-/do: *Ea, que no hace Dios milagros en la guerra, que cada uno ven-/ce como puede*.

24. Iten, ha dicho, tenido y creído y afirmado, que *no hay/ demonio que tiene al hombre, que en el infierno se está*.

25. Iten, que como hombre que había cometido los dichos/ delitos, temeroso del castigo, le pesó de la venida del Santo Ofi-/cio a estas partes y quiso decir que no había de ser recibido en [p.183] ellas, trayendo por exemplo, lo que hacían en Flandes, que nun-/ca la quisieron recibir por miedo de perder los bienes.

26. Iten, que como mal christiano no sabe bien la doctrina/ christiana, ni los mandamientos de la ley de Dios ni de la Santa/ Madre Iglesia.

27. Asi mesmo ha hecho, dicho, tenido y creído, otras mu-/chas cosas y cometido muchos delitos contra Nuestra Santa Fe/ Cathólica, de que le protesto acusar en la persecución de esta/ causa, que aunque diversas veces ha sido amonestado que diga/ la verdad debajo del juramento y descargue su conciencia, es-/tándose en su malo y obstinado ánimo y endurecido corazón, no/ lo ha hecho y se ha perjurado.

28. Iten, que lo que en este Santo Oficio ha confesado, ha/ sido cerrado, obscura y paliada-mente, sin afirmar ni asentar de/ cierto en cosa que se le haya preguntado, como lo tiene de cos-/tumbre en todas sus pláticas, tratos y conversaciones sobre los ca-/pítulos suso dichos, con ánimo dañado de persuadir sus errores,/ y por otra parte, recelándose de que no le cojan la palabra por no/ ser descubierto.

29. Por tanto, aceptando sus conclusiones y lo que en mi/ favor hacen y no en más, a Vuestra Señoría pido declarando/ por mi dicho ser verdad y el suso dicho haber cometido los di-/chos delitos y ser culpado en ellos, y en consecuencia le conde-/nen en las mayores y más graves penas que están

en derecho es-/tablecidas, y manden relaxar y relaxen su persona a la justicia/ y brazo seglar, y de dar todos sus bienes por confiscados, y per-/tener a la Cámara y Fisco de Su Majestad desde el día que co-/metió los dichos delitos, y en caso de que mi intención no se/ haya por bien probada y de ello haya necesidad, pido que al su-/so dicho, sea puesto a cuestión de tormento, en el cual esté y per-/severe, hasta que clara y terminantemente diga la verdad, y en/ lo necesario su Santo Oficio imploro, y pido justicia y juro esta/ acusación en forma.

*El Licenciado Bonilla.* –(Rúbrica)

### 39. *Contestación de Juan Ortiz a la acusación del Fiscal*

Y así presentada la dicha acusación, fué recibido juramento/ en forma de derecho del dicho Juan Ortiz, so cargo del cual pro-/metió de decir verdad, y respondiendo:

Al primer capítulo de la dicha acusación que le fué vuelto/ a leer.

Dixo: que nunca Dios tal quiera.

Al segundo capítulo de la dicha acusación [p. 184]

Dixo: que es verdad que ha dicho ser de la raya de Aragón/ y negado ser francés, porque no le enviasen a España.

Al capítulo tercero, dixo: que es verdad que ha dicho que/ habían quebrado la palabra a los ingleses que vinieron al puerto/ de San Juan de Lúa, pero que lo demás niega.

Al capítulo cuarto, dixo que lo niega.

Al capítulo quinto, dixo: que no se le acuerda haber dicho/ tal.

Al capítulo sexto, dixo: que no se acuerda de eso, porque/ veinte y tres años ha que salió de Francia, y nunca más ha/ vuelto.

Al capítulo séptimo, dixo: que lo contenido en el dicho ca-/pítulo, lo oyó decir en Valladolid, España, a un hombre que no/ sabe cómo se llama.

Al capítulo octavo, dixo: que no ha dicho tal.

Al capítulo nono, dixo: que nunca Dios tal quiera.

Al capítulo décimo, dixo. que nunca tal ha dicho.

Al capítulo undécimo, dixo: que la niega.

Al capítulo duodécimo, dixo: que nunca tal dixo en toda su/ vida.

Al capítulo décimo tercio, dixo: que lo niega.

Al capítulo décimo cuarto: que nunca Dios lo quiera, aun-/que podría ser después de misa, haber hecho alguna cosa.

Al capítulo décimo quinto, dixo: que por ser cosa la letra/ de la dicha sortija que iba a Dios, le parecía bien, pero que nun-/ca había visto la dicha letra, aunque había comprado la sortija,/ porque la compró para ganar un peso en ella.

Al capítulo décimo sexto, dixo: que lo niega.

Al capítulo décimo séptimo, dixo: que lo niega.

Al capítulo décimo octavo, dixo: que es verdad lo en el di-/cho capítulo contenido, como tiene confesado, a que se refiere.

Al capítulo décimo nono, dixo: que porque el Rosario de/ Nuestra Señora es de mucho valor, lo dixo como lo tiene decla-/rado, en la audiencia pasada.

Al capítulo vigésimo, dixo: que se refiere a lo que declaró/ en la audiencia pasada.

Al capítulo vigésimo primo, dixo: que Pedro Ocharte le di-/xo, que un fraile cuyo nombre no le declaró, le había dicho en/ Ezcapuzalco, que quien había puesto la dicha copla era hereje, y/ éste le respondió que más hereje era quien decía que éste lo era.

Al capítulo vigésimo segundo, dixo: que éste ha estado en/ Nuestra Señora de Montserrate dos veces y que allí vio muchos/ milagros pintados de mil maneras, y así no podía decir lo con-/tenido en el dicho capítulo, y lo niega.

Al capítulo vigésimo tercio, dixo: que nunca Dios tal quiera. [p.185]

Al capítulo vigésimo cuarto, dixo: que lo niega.

Al capítulo vigésimo quinto, dixo: que nunca Dios tal quiera.

Al capítulo vigésimo sexto, dixo: que lo niega porque bien/ sabe los mandamientos, los cuales refirió, aunque erró el se-/gundo.

Al capítulo vigésimo séptimo, dixo: que lo niega.

Al capítulo vigésimo octavo, dixo: que él ha dicho la verdad.

Al capítulo vigésimo nono, conclusión de la acusación, di-/xo: que no tiene que decir, e que esta es la verdad. El dicho/ Señor Inquisidor le mandó dar traslado de la dicha acusación/ y que responda de ella dentro del tercer día, y con esto amones-/tado que lo mire muy bien y diga la verdad, fué mandado llevar/ a su cárcel.

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica).

(Al final de esta declaración tiene una apostilla que dice:/ No se le envió en esta audiencia letrado, porque así parece que/ convino).

40. Audiencia con Juan Ortiz [Se omite el texto]

41. Segunda acusación del Promotor Fiscal contra Juan Ortiz

Ilustres Señores:

El licenciado Bonilla, Fiscal de la Inquisición de México y/ Provincias de Nueva España, premisas las solemnidades y como/ [p. 186] mejor haya lugar de derecho, no apartándome de la acusación/ que tengo puesta contra Juan Ortiz, natural francés del Obispa-/do de Gen, cortador de imágenes, vecino de la ciudad de Méxi-/co, preso en las cárceles de este Santo Oficio, que está presente,/ antes afirmándome en ella como me afirmo, y de nuevo le acuso/ de ser y haber sido tal hereje luterano, apóstata de nuestra Santa/ Fe Cathólica, como acusado le tengo y como tal haber aprobado/ y alabado la dicha secta llamándola y nombrándola ley.

1 Iten, que como hombre bien instruido en ella, ha afir-/mado que decir que no hay purgatorio es opinión de luteranos.

2. Iten, que sabiéndolo así, y teniéndolo por cierto, ha di-/cho tenido y creído y con pertinacia e iteración afirmado que/ luego que los hombres mueren, sus ánimas echa Dios en el cielo/o en el

infierno, según sus obras, sin que haya otro lugar de pur-/gatorio donde vayan a purgar y pagar la pena de las culpas de/ que en este siglo no hicieron condigna satisfacción.

3. Asimismo ha hecho, dicho, tenido y creído otras mu-/chas cosas y cometido muchos delitos contra nuestra Santa Fe/ Cathólica, que protesto ir declarando en la persecución de esta/ causa, y aun cuando se le han dado a entender claramente y en/ particular sus culpas y errores y amonestado que diga la verdad/ y descargue su conciencia, no lo ha querido ni quiere hacer y se/ ha perjurado.

Por tanto, aceptando sus confesiones en lo que por mí hacen/ y no en más, a Vuestra Señoría pido declare lo por mí dicho ser/ verdad y el suso dicho haber cometido los dichos delitos y ser/ culpado en ellos, y en consecuencia le condene a las mayores y/ más graves penas que están por derecho estituídas, y manden re-/laxar y relajen su persona a la Justicia y brazo seglar, y decla-/ren todos sus bienes por confiscados y pertenecer a la Cámara y/ Fisco de su Majestad, y en caso que mi intención no se dé por/ bien probada, y de ello haya necesidad, pido que el suso dicho/ sea puesto a cuestión de tormento, en el cual esté y persevere/ hasta que entera y claramente diga la verdad, y en todo pido,/ según como tengo pedido, y justicia.

*El Lic. Bonilla. —(Rúbrica)*

#### *42. Contestación de Juan Ortiz a la segunda acusación del Fiscal*

E así presentada la dicha acusación, fué recibido juramento/ en forma de derecho, del dicho Juan Ortiz, so cargo del cual pro-/metió de decir verdad, y respondiendo.

Al primer capítulo que le fué leído, dixo: que nunca Dios/ quiera que tal haya dicho. [p.187]

Al capítulo segundo, dixo: que lo niega.

Al capítulo tercero, dixo: que no ha hecho, ni cometido que/ haya hecho nada, sino fué aquel rótulo de la imagen.

#### *43. Nombramiento de letrado al Doctor Vique*

El Señor Inquisidor le mandó dar traslado de la dicha acu-/sación, y que responda a ella dentro de tercero día, y letrado que/ en esta causa le defienda, y nombró por su abogado el reo, al doc-/tor Vique, abogado de este Santo Oficio.

#### *44. Juramento del Abogado [Se omite el texto]*

#### *45. Comuníquese la causa*

E luego le fueron leídas las audiencias que con este reo se/ han tenido, y las dichas acusaciones y sus respuestas, y habien-/do sido amonestado por el dicho su abogado que diga la verdad/ y descargue su conciencia, que es la mejor defensa que puede/ tener, y habiendo sobre esto tratado y comunicado cerca de ello,/ el dicho Juan Ortiz, con parecer y acuerdo de su abogado.

Dixo: que es buen xpiano, obediente a la Santa Madre Igle-/sia, y está aparejado a corregirse de lo que hubiere errado, e que/ en lo tocante al anillo y coplas ha dicho lo que entiende, e/ que si no

está bien entendido tendrá aquello que se le dixere,/ e que la dicha copla fué vista por el Maestro Fr. Bartolomé de/ Ledesma y no reprobada; niega todo lo perjudicial, y concluye/ para prueba.

46. *Parecer del Fiscal*

E luego pareció el dicho Licenciado Bonilla, Promotor Fis-/cal, y dixo: que afirmándose en sus acusaciones, aceptando las/ confesiones hechas por el dicho Juan Ortiz, en lo que por él ha-/cen, y no más, negando lo perjudicial, concluía e concluyó y pi-/dió ser recibido a prueba. [p. 188]

El dicho Señor Inquisidor dixo que había e hubo esta cau-/sa por conclusa y recibía y recibió las dichas partes a la prueba/ en forma, salvo *jure impertinentim ed non admitendorum*.

47. *Notificación.* 48. *Juan Ortiz pide aclaración sobre lo actuado.* 50. *Amonestación a Juan Ortiz.* 51. *Audiencia con el reo.* 52. *Publicación de testigos que deponen contra Juan Ortiz. [Seis testigos]* 53. *Contestación de Juan Ortiz a los cargos de los testigos.* 54. *Aceptación del Fiscal.* 55. *Audiencia con el Abogado.* 56. *Comuníquese la causa.* 57. *Audiencia con el Abogado.* 58. *Audiencia.* 59. *Monición.* 60. *Audiencia con el Abogado* [Se omiten los textos]

61. *Escrito del Doctor Vique en defensa de Juan Ortiz*

Ilustre Señor:

Juan Ortiz, preso en las cárceles de este Santo Oficio, por lo/ que me acusa el Licenciado Bonilla, Fiscal, digo respondiendo/ a la publicación que se me ha dado y acusación que se me puso,/ que no procede ni ha lugar contra mí, a lo menos de ella; tengo/ y he de ser absuelto y dado por libre por lo siguiente:

Lo uno por haberse puesto y ponerse contra parte inocente/ y sin culpa y sin relación cierta.

Lo otro, yo soy buen xpiano, temeroso de Dios Nuestro Se-/ñor y de mi conciencia, no he dicho, creído ni tenido cosa con-/traria de lo que cree, tiene y enseña la Sancta Madre Iglesia; yo/ he estado y estoy muy obediente y sujeto a ella y de nuevo me/ sujeto para creer, como he creído y creo todo lo que ella tiene y/ enseña, y estoy muy dispuesto de me corregir en lo que hubiese errado, porque no he tenido error en mi entendimiento ni perti-/nacia en la voluntad.

Lo otro, y en lo que toca a la guerra de los ingleses, nunca/ me pesó de ellos, antes yo para echar aquellos enemigos, pelee/ muy bien y diligentemente, poniéndome en peligro de la vida,/ lo cual no hiciera, si de su mal tratamiento me pesara; y en lo [p.205]/ de la tentación del enemigo ya he declarado de lo que dixere/ y sentí; y los testigos, como enemigos, lo debieron glosar de otra/ manera, porque el uno de ellos que es un Fraguero, me tenía odio/ antes, y al tiempo que depuso y había dicho y amenazádome que/ por la crisma que tenía, me había de hacer cuanto mal pudiese,/ y los demás, serán granjeados por él o no entendieron lo que yo/ dixere.

Lo otro, porque en cuanto dice que trabajaba las fiestas, di-/ciendo que los domingos escogió Dios para sí, lo contrario es la/ verdad, que yo no los trabajaba, antes iba a misa y a los divinos/ oficios, y decir otra cosa es levantamiento y las dichas palabras,/ asimismo.

Lo otro, en cuanto al libro declarado e lo que pasa y que no/ he aprobado ni apruebo que no se haya de rogar y pedir a los/ sanctos que interceden por los pecadores, porque entiendo que/ es muy bueno y santo hacerlo, e yo no quise aprobar lo contra-/rio, antes lo repruebo, y si otra cosa dixere no lo advertí ni enten-/dí, porque tal libro no lo pedía yo aprobar, y hablando un Pu-/yana sobre ello, le dixere que no había visto tal libro, y que creía/ que Miguel de Ecija no le tendría, que es la persona en cuyo/ poder querían decir que estaba.

Lo otro, y lo de la tabla y copla de la imagen de Nuestra/ Señora, yo respondí que más hereje era quien decía que era he-/rejía lo que en ella se había puesto; lo cual dixere por parecerme/ que me lo decía Chartre de suyo por injuriarme, pero no tuve in-/tento de errar ni de sentir de la iglesia, y ahora que entiendo ser/ mal dicho, y así lo confieso y pido misericordia con atención a/ que no fué mi ánimo de errar.

Lo otro, y en cuanto a las ánimas de los defuntos, yo no/ quise negar el purgatorio, porque creo que lo hay, como la/ Iglesia lo enseña, y solamente se trataba de si vuelven a este si-/glo, y de esto pude yo tratar como cosa no determinada por la/ Iglesia, a lo menos que yo supiese, y no se ha de atribuir a otro/ fin.

Por tanto, a V. Señoría suplico, declare no proceder contra/ mí la dicha acusación, a lo menos me absuelva y deje libre de/ ella, usando de misericordia en lo que le tengo pedido, la cual/ suplico se me conceda, y para ello y en lo necesario.

Firmado: *El Doctor Vique*. —(Rúbrica)

62. *Otro escrito del Doctor Vique en defensa de Juan Ortiz*

Ilustre Señor:

Por las preguntas siguientes ruego se examinen y pregun-/ten los testigos que se recibiesen y examinase por parte de Juan Ortiz, preso en la cárcel de este Santo Oficio, sobre lo que le acusan el Licenciado Bonilla, Fiscal.

1º. Primeramente sean preguntados si conocen las partes y /a Fragoso, testigos en esta causa.

2º. Si saben que el dicho Juan Ortiz es buen xpiano, te-/meroso de Dios Nuestro Señor y de su conciencia, y ha vivido/ como tal dende que los testigos lo conocen, haciendo obra de tal/ y continuando las misas y divinos oficios y los sanctos sacramen-/tos, digan lo que saben.

3º. Si saben que al tiempo que los ingleses estuvieron en el/ Puerto de San Juan de Lúa, llegó la flota de España y en ella/ el dicho Juan Ortiz, el cual peleó en la guerra que con ellos hu-/bo, trabajando bien y fielmente, y poniéndose en peligro de muer-/te en defensa de la flota y gente española. Digán lo que saben.

4º. Digán si saben que el dicho Juan Ortiz después que su-/bió a esta ciudad de México y está en ella, ha cuidado las fiestas/ de la Sancta Madre Iglesia, de Nuestra Señora y los santos, sin/ trabajar en esos días, y le han visto en ellos ir a las iglesias y/ oír misas y sermones en los dichos días. Digán lo que saben.

5º. Si saben que tratándose de cierto libro do se decía si se/ había de orar a los santos, dixo el dicho Juan Ortiz que era bue-/no rogarles que intercediesen por los pecadores y que él no había/ visto

el libro de que decían ni donde se trataba lo contrario, ni/ él dixo ni aprobó que fuese bueno dexar de rogar a los sanctos,/ porque los testigos estuvieron presentes y oyeron lo que pasó./ Digan lo que saben.

6º. Si saben que el dicho Fragoso antes y al tiempo que di-/xesen su dicho en esta causa tenía odio o mala voluntad al di-/cho Juan Ortiz y le había amenazado, diciendo que por la cris-/ma que tenía le había de hacer cuanto mal pudiese. Digan lo/ que saben.

Si saben que lo suso dicho es notorio.

*El Doctor Vique.* —(Rúbrica)

63. *Traslado al Fiscal y notificación [Se omite el texto]*

64. *Defensas. Testigos de descargo*

JUANA JIMÉNEZ, suegra de Fragoso. [...] “sabe que/ el dicho Fragoso tenía odio y enemistad al dicho Juan Ortiz y le/ quería mal porque lo halló con Juliana, hija de ésta, cuñada del/ dicho Fragoso hablando con ella, aunque no hobo cosa entre el/ dicho Juan Ortiz ni la dicha Juliana de amores;” JULIANA DE CAMARGO, mujer de Juan/ de Castañeda, texedor de tafetanes, cuñada de Fragoso. [p.209] PETRONILA DE/ BUSTAMANTE, mujer de Blas Esqueda, cajero. JUAN DE CURIEL, hijo de Juana/ Jiménez, cuñado de Fragoso, texedor de tafetanes. BLAS DE ESQUEDA, vecino de la/ ciudad, cajero. HIERÓNIMO LÓPEZ, tirador de oro. GASPAS, esclavo de Fragoso.

65. *Audiencia con el Abogado.* 66. *Notificación.* [Se omite el texto]

67. *Votos*

En México, veinte y siete días del mes de noviembre de mil/ quinientos y setenta y tres años estando en su audiencia de la/ tarde, en consulta y vista de procesos, los señores Inquisidores/ Doctor Pedro Moya de Contreras, electo Arzobispo de esta ciudad/ y Lic. Bonilla, los señores doctores Esteban de Portillo, Canónigo/ y Provisor de ella con las veces de Ordinario de esta Diócesis,/ doctor Pedro Farfán, doctor Francisco de Sandi, Oidores de esta/ Real Audiencia de México, doctor Céspedes de Cárdenas, Alcal-/de de Corte y doctor Francisco Cervantes de Salazar, Canónigo/ de la dicha ciudad, consultores de este Santo Oficio, fué visto y/ relatado el proceso presente contra Juan Ortiz y los autos y mé-/ ritos de él, y todos conformes, fueron de voto y parecer que el suso/ dicho sea puesto a cuestión de tormento sobre todo lo testifica-/do contra él en esta causa, el cual se le de bueno, y que hecha esta/ diligencia con lo que de ella resultare, se vuelva a ver.

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos.* —(Rúbrica)

68. *Audiencia [Se omite el texto]*



69. *Monición*

Fuéle dicho, que ya sabe cómo muchas y diversas veces ha/ sido amonestado dixese enteramente la verdad, de todo lo que/ obiese hecho o dicho, visto hacer o decir, a otras personas en/ ofensa de Dios Nuestro Señor y contra su Santa Fe Cathólica,/ Ley Evangélica, que tiene, predica y enseña Nuestra Santa Ma-/dre Iglesia Cathólica Romana, especialmente cerca de ciertas co-/sas de que está testificado por este su proceso, porque como por/ [p. 214] él parece e calla y encubre la verdad y haber dicho y afirmado/ muchas cosas y opiniones de la seta de Lutero, holgándose de/ tratar del gobierno de los luteranos y de su modo de vivir y ala-/bándolo, diciendo que no quieren ver frailes, ni clérigos, ni imá-/genes, ni oír misa, y que en Francia cuando ven a los clérigos y/ frailes les dicen *puercos de Cristo*; y que son los dichos luteranos,/ hombres de mucha verdad y caridad que no roban, ni hurtan, y/ que son amigos de oír sermones y predicar, y que no discrepan/ punto del evangelio, guardan su ley a la letra, y que han nega-/do la intercesión de los santos, diciendo y afirmando no ser ne-/cesario acudir a ellos a pedirles que sean intercesores para con/ Dios, sino solamente acudir a solo Dios, que no es como los prín-/cipes y señores del mundo que han menester rogadores, y siendo/ lo referido un libro que contenía la dicha doctrina, lo aprobó di-/ciendo que decía muy bien y que era muy razonable y que qué/ diablos sabía de libros, quien decía lo contrario, y diciendo ansí/ mismo, que los domingos solos escogió Dios para sí, para que/ los hombres le honrasen, y en las demás fiestas así de santos co-/mo de Nuestra Señora, que son instituidas por devoción parti-/cular no importa que se guarde; teniendo de costumbre en con-/firmación de esto, guardar solos los domingos y trabajar todas/ las demás fiestas, ocupándose en ella sin pesadumbre en obras y/ servicios que se podían hacer otros días; y que ha murmurado y/ hecho burla de los que dan limosna a los sacerdotes para misa,/ diciendo muchas veces «a fe que no llevarán de mis tomines que/ las misas que dicen son para ellos;» poniendo ansimesmo en las/ imágenes de Nuestra Señora del Rosario una copla que decía:/ «estas cuentas son cincuenta en valor y eficacia; el pecador que/ os reza, jamás le faltará gracia» y siendo advertido que la dicha/ copla tenía sentido herético, que ansí lo decía un fraile, respon-/dió que más hereje era el fraile que lo quería enmendar, negan-/do ansimesmo los milagros de Nuestra Señora de Montserrate/ diciendo que no los hacía ni tampoco Dios hacía milagros en la/ guerra, sino que cada uno vence como puede; y que no hay de-/monio que tiente al hombre, que en el infierno el demonio se/ está, dice ansimesmo, que decir que no hay purgatorio es opi-/nión de luterano, e que creyéndolo así, ha dicho que luego que/ los hombres mueren, sus ánimas echa Dios en el cielo o en el/ infierno, según sus obras, y no van a otra parte, negando en es-/to el purgatorio, todo lo cual calla y encubre y no lo quiere de-/cir ni manifestar; y ahora para más justificación ha sido manda-/do traer a esta audiencia para le tornar a amonestar, y se le amo-/nesta de parte de Dios Nuestro Señor y de su gloriosa Madre,/ diga y confiese enteramente la verdad de lo que así está testifi-/cado y de todo lo demás que hobiera hecho o dicho, visto hacer/ [p.215] o decir, a otras personas, en ofensa de nuestra Santa Fe Cathólica/ sin encubrir de sí ni de ellas, cosa alguna, ni levantar a sí ni a/ nadie falsos testimonios, porque con esto descargará su concien-/cia como bueno y fiel christiano, y se usará con él de la miseri-/cordia que hubiere lugar, donde no, se le hace saber que su pro-/ceso se ha visto por personas de letras y recta conciencia, a las/ cuales ha parecido que sea puesto a cuestión de tormento para/ que en él diga la verdad.

Dixo habiéndose leído la dicha monición, que por Dios que/ si otra cosa hobiera, lo hobiera dicho y que no ha fecho ni di-/cho más de lo que tiene confesado, y dixo: *Señor, morir.*

70. *Sentencia de tormento*

E luego los dichos Señores Inquisidor y Ordinario, visto lo/ negativo del dicho Juan Ortiz pronunciaron la sentencia del te-/nor siguiente:

Fallamos, atentos los autos y méritos de este proceso e in-/dicios y sospechas que de él resulta contra el dicho Juan Ortiz,/ que le debemos de condenar y condenamos a que sea puesto al *cuestión de tormento*, sobre lo contra él testificado, y deduciendo/ en esta causa conforme a lo en ella votado en el *cual mandamos/ esté y persevere tanto tiempo quanto nuestra voluntad fuere*, para/ que diga y confiese enteramente la verdad, con apercibimiento y/ protestación que le hacemos, que si en el dicho tormento muriere/ o fuere liciado o de él se le siga efusión de sangre o mutilación/ de miembro, sea a su culpa y cargo, y por esta nuestra sentencia/ así lo pronunciamos y mandamos.

Rúbricas de los señores *Pedro Moya de Contreras y Esteban/ de Portillo*.

71. *Pronunciación de la sentencia* [Texto omitido]72. A. —*En la Cámara del tormento*

Y con esto fué mandado llevar y fué llevado a la Cámara del/ Tormento, donde fueron luego los dichos Señores Inquisidores y/ Ordinario a hora de las ocho y media, y estando en ella, fué tor-/nado a amonestar que por reverencia de Nuestro Señor diga la/ verdad y no se quiera veer en este trabajo.

Dixo: que le echaron y no ha hecho cosa que no deba, más/ de lo que ha dicho, y aun de aquello se podría quitar algo, e que/ él quiere morir y no se ha de levantar falsos testimonios por su/ boca.

Y porque no dixo otra cosa, amonestado que diga la verdad,/ fué mandado desnudar y que se desnude, y que entre y entró el/ Ministro, (1)<sup>5</sup> y estando en carnes, puestos unos zaragüelles, fue/ tornado a amonestar que diga la verdad y no dé lugar a que se/ prosiga adelante.

Dixo: *que él no se ha de ir al infierno por su boca y que pres-/to morirá.*

B. —*Tormento en los brazos*

Fuéronle mandados ligar los brazos flojamente, y estando/ ligados, fué vuelto a amonestar que por reverencia de Dios diga/ la verdad, con apercibimiento de que se pasará adelante, y si/ muriese o fuese liciado, será a su cargo.

Dixo: *que él ha dicho la verdad y aun más de lo que en él hay,/ e que sea alabado el eterno Dios*, y porque no dixo otra cosa.

VUELTA PRIMERA. Amonestado que diga la verdad, le/ fué mandado dar una vuelta de cordel a los brazos, diósele y ca-/llaba, y apretándosela mucho, dixo: *Morir, Señor, morir Ah!/ Señor Jesucristo, que tengo dicha la verdad*, lo cual refirió algunas/ veces, y que *le valga Nuestra Señora, y que no tiene más que/ decir de lo dicho, porque ha vivido cristianamente*, y porque no qui-/so decir otra cosa.

5. (1) El verdugo.

VUELTA 2a. Amonestado que diga la verdad le fué man-/dado dar y se le dio otra vuelta, y dixo: *que le maten de golpe por/ amor de Dios, que pluguiera a él, fuera ya muerto*, y apretádosela/ más, se quejaba y llamaba a Nuestra Señora, diciendo que la ver-/dad tiene dicha.

VUELTA 3a.- Amonestado se le mandó dar y se le dio ter-/cera vuelta de cordel y dixo muy baxo, como desmayado y sin/ color: *Morir, Señor, morir!* Apretósele bien, y no hablaba ni de-/ [p.217] cía cosa alguna, mas de temblar como desmayado, y mojóndole/ la cara, dixo: *No puedo más, Señor!*

VUELTA 4a. Amonestado que diga la verdad se le dio otra/ vuelta de cordel y callaba, y apretándosele más se quejaba baxo/ estando muy perdido el color y cerrados los ojos, y dixo queján-/dose, *que no tiene más que decir*, y porque no se le pudo sacar/ otra cosa.

VUELTA 5a. Amonestado que diga la verdad, le fué man-/dado dar y se le dio otra quinta vuelta de cordel a los dichos/ brazos, y aunque se le apretaba mucho, no hablaba, ni habló pa-/labra, sino resollaba como que tenía desmayo, y luego dixo: «Se-/ñor, por este gznate, uno por amor de Dios, que me acaben de pres-/to», y muchas veces dixo quedo: *Señor mío Jesucristo, si acabáse-/des ya conmigo!*

### C. —Potro y agua

Y habiéndosele dado las dichas cinco vueltas de cordel a los/ brazos, fué tornado a amonestar que por reverencia de Dios y de/ su gloriosa Madre diga la verdad y no quiera ponerse a tan co-/nocido peligro, porque si muriese en el tormento o fuese liciado,/ será a su cargo, pues no quiere decir la verdad.

Callaba, y porque no quiso decir otra cosa, aunque pareció/ que rezaba baxo, fué mandado tender y ligar en el potro las es-/pinillas, muslos y molledos flojamente, y estando tendido y li-/gado, siendo vuelto a amonestar, dixo: *Señor, yo tengo dicha la/ verdad, y soy christiano, y no tengo que decir.*

GARROTE 1º Amonestado que diga la verdad le fué man-/dado dar una vuelta de garrote a la espinilla izquierda, diósele/ y quejábase baxo: *Señor mío Jesucristo, váleme Vos que ya hel dicho la verdad*, y no se le pudo sacar otra cosa, lo cual dixo/ muy baxo y rezaba, y porque no quiso decir otra cosa.

AGUA 1ª Amonestado que diga la verdad le fué manda-/do poner la toca y echar un jarrillo de agua sobre la boca y na-/rices; mojóle con ella el Ministro la cara primero (1)<sup>6</sup> dos veces/ y echóle el dicho jarrillo, y quitada la toca, dixo: *que ya tiene di-/cha la verdad, y que su ánima encomienda a Dios.* [p.218]

GARROTE 2º Amonestado que diga la verdad, le fué da-/da otra vuelta de garrote al muslo derecho, y no quiso decir otra/ cosa, *más de que encomienda a Dios su ánima, porque no la ha del con-/denar*, y porque no se le pudo sacar otra cosa.

GARROTE 3º Amonestado que diga la verdad, le fué da-/da otra vuelta de garrote al muslo izquierdo y muy bajamente/ rezaba encomendándose a Dios y diciendo: *Muramos, Señor, mu-/ramos.*

AGUA 2ª Mandósele poner la toca y echar otro jarrillo/ de agua sobre la boca y nariz y quitada la toca parecía que se aho-/gaba, y luego dixo a voces: *A que me tengo de condenar, a quel me tengo de*

6. (1) Cuando algún reo sufría algún desmayo durante el tormento,/ se le hacía volver en sí antes de continuarlo, para que sintiera todo lo/ que se le hacía. En México no se usaba el embudo para el tormento del/ agua, como se cree generalmente, sino una toca que abarcaba boca y/ nariz, de modo que resultaba más fuerte, pues impedía por completo la/ respiración mientras se tragaba el agua, esto les provocaba asfixia y/ tos y como estaban sujetos por los garrotes, las cuerdas les lastimaban/ más cuando tosían.

*condenar, Señor, lo cual refirió cuatro veces o cinco/ veces y que él tiene dicha la verdad y dixo: Ah Señor mío Jesu-/cristo, no permitas que me condene.*

GARROTE 4º Amonestado que diga la verdad, le fué man-/dado dar y se le dio otra vuelta de garrote a la espinilla derecha/ y dixo muchas veces. *Que me tengo de condenar, no lo permitas/ Vos, por quien Vos sois, sino llévame presto.*

AGUA 3ª Amonestado que diga la verdad, le fué puesta/la toca y echado otro jarrillo de agua y quitada dixo dos veces:/ *Morir, Señor, morir, Señor!* Y porque no se le pudo sacar otra/ cosa.

GARROTE 5º Amonestado que diga la verdad, se le dio/ otra vuelta de garrote al molledo del brazo izquierdo y lloraba y/ se quejaba baxo, diciendo *que se muere.*

GARROTE 6º Amonestado que diga la verdad, se le man-/dó dar y dio otra vuelta de garrote al molledo del brazo derecho/ y quejábase recio, y dixo *que él tiene dicha la verdad* y no se le/ pudo sacar otra cosa.

AGUA 4ª Amonestado que diga la verdad, se le puso la/ dicha toca y echó otra jarrillo de agua en la dicha forma, y ha-/biéndosela quitado no dixo cosa alguna.

#### D. —*Garrotes mojados, recorridos y más apretados*

Mandáronse mojar y fuéronle mojadas todas las vueltas de/ los cordeles y garrotes y que se le recorran los dichos garrotes,/ los cuales se le apretaron más cada uno de ellos y quejábase muy/ aprisa diciendo: ¡Morir, Señor, morir. Señor, ¡ay, si muriese ya!/ ¡ay si muriese ya Señor! lo cual refirió muchas veces, y porque no/ quiso decir otra cosa.

AGUA 5ª Amonestado que diga la verdad, le fué manda-/do poner la toca y echar otro jarrillo de agua, y antes que se la/ echasen, dixo que le desaten y dirá la verdad, y siéndole dicho/ [p.219] que la diga, dixo: *Señor, quiere vuestra Señoría que me condene/ mi ánima? mire que me muero,* y porque no dixo otra cosa le fue/ puesta la toca, y echado el dicho jarrillo de agua y habiéndosela/ quitado y preguntado si quiere decir la verdad, no quería respon-/der, y luego dixo: *Qué manda Vuestra Señoría que diga?* Díxo-/sele que la verdad. Dixo: *No se cierto, no se cierto, quiere Vues-/tra Señoría que me condene, triste de mí, ay Virgen y Madre del Dios!* y quejábase mucho, y que le digan qué quieren que diga, y/ diciéndole que la verdad, no dixo cosa alguna, y *pidió que le den/ un garrote en la garganta, que le acaben de presto.*

Preguntado: si dirá la verdad quitándole los cordeles.

Dixo: *que hagan Señores lo que fueren servidos, y que él ha di-/cho la verdad y que se muere y ojalá fuese muerto,* y dixo muchas/ veces, *que no sabe él qué se pueda decir,* y aunque le fué hecha/ mucha instancia que diga la verdad, no se le pudo sacar otra/ cosa; fuéronle mandados desligar los cordeles de los garrotes pa-/ra ver si quiere decir la verdad, y siéndoles desligados todos los/ brazos y puesto sobre el potro, sentado, pareció que se eleva-/ba, (1)<sup>7</sup> y siendo vuelto a amonestar, no se le pudo sacar cosa al-/guna ni respondía más de decir: *Señor mío Jesucristo,* a manera/ de desmayo.

Visto lo suso dicho, por los Señores Inquisidor y Ordinario,/ dixeron: *que no lo habiendo por suficientemente atormentado, con/ protestaación de continuar el tormento siempre que convenga,* man-/daron cesar esta diligencia y que sea curado las vueltas de los/ brazos y piernas, las cuales tenía muy

7. (1) Se desmayaba.

señaladas de muy apreta-/das, que algunas de los brazos apuntaban sangre, y con tanto,/ fué puesto en otra cárcel y no pareció quedar liciado. Acabóse el/ tormento a hora de las diez poco antes. Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*.—(Rúbrica)

### 73. Votos

En la ciudad de México, veinte y dos días del mes de di-/ciembre de mil quinientos setenta y tres años, estando en su au-/diencia de la tarde en consulta y vista de procesos, los Señores/ Inquisidores Doctor Pedro Moya de Contreras, electo Arzobispo/ de ella, y Licenciado Bonilla, y los Señores Doctor Esteban de/ Portillo, Canónigo y Provisor de la dicha Ciudad, con las veces/ de Ordinario de esta Diócesis, Doctor Pedro Farfán, Doctor Lo-/pe de Miranda, Doctor Francisco de Sande, Oidores de la Real/ Audiencia de México, y Doctor Francisco Cervantes de Salazar,/ [p.220] Canónigo de la dicha ciudad, Consultores de este Santo Oficio,/ fué visto y relatado este presente proceso contra Juan Ortiz, ve-/cino de esta ciudad, y habiendo tratado y conferido acerca de la/ determinación de él, lo votaron en la forma siguiente:

Los Señores Inquisidores Doctor Moya de Contreras, Doc-/tor Esteban de Portillo, Doctor Francisco de Sande y Doctor/ Cervantes, fueron de voto y parecer que el dicho Juan Ortiz sal-/ga al auto público de la fe, con una vela en forma penitencial y/ abjure de *vehementi* y sea desterrado de las Indias y tierra fir-/me de su Majestad perpetuamente, y sea condenado en doscien-/tos pesos de oro común para gastos de este Santo Oficio.

Los Señores Doctor Miranda y Doctor Farfán, dixeron que/ su voto y pareceres, que este reo salga al auto público de la fe/ con una vela y que abjure de *levi* y sea desterrado de las Indias/ y Tierra Firme de su majestad, perpetuamente.

Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica)

No votó en esta causa el Señor Inquisidor Licenciado Boni-/lla, que fué fiscal de ella.

### 74. Sentencia

Juan Ortiz, impresor e imaginario, natural del. Obis-/pado de Gen en Francia, vecino de México

VISTO POR NOS LOS INQUISIDORES contra la heré-/tica pravedad y apostasía en la ciudad de México y Provincia de/ la Nueva España y su partido, por autoridad apostólica y Or-/dinaria, un proceso de pleito y causa criminal que ante Nos ha/ pendido y pende entre partes, de la una el Promotor Fiscal de/ este Santo Oficio, actor acusante, y de la otra, reo acusado el/ dicho Juan Ortiz, que presente está, del cual el dicho Promotor/ Fiscal nos denunció y dixo estar el suso dicho, notado y testifi-/cado en los libros y registros de este Santo Oficio del delicto y/ crimen de la herejía y apostasía, en aprobación y guarda de la sec-/ta de Lutero y sus secuaces, como parecía por cierta información/ que ante nos presentó, que habiéndola por suficiente de su pedi-/mento, le mandamos prender y traer a las cárceles de este San-/to Oficio, y estando en ellas, en la primera audiencia que con él/ se tuvo, con juramento dixo, que no sabía ni presumía la causa/ de su prisión, si quizás cierta persona que declaró no le había/ puesto alguna cosa, y por Nos fué diversas veces amonestado que/ dixese la verdad y descargase su conciencia de lo que hubiese/ hecho y dicho, o visto hacer, o decir

contra Nuestra Santa Fe/ [p. 221] Católica, ley evangélica, que tiene y enseña la Santa Madre/ Iglesia Romana, pues había de entender que era así, que había/ sido preso precediendo bastante información de haber cometido/ delitos cuyo conocimiento pertenecía a este Santo Oficio, ofre-/ciéndole que usaríamos con él de misericordia, como se acostum-/bra con los buenos y verdaderos confitentes, y que haciendo lo/ contrario, se le advertía que haríamos en su causa justicia, y res-/pondiendo a las dichas moniciones, en efecto no dixo nada, y el/ dicho Promotor Fiscal lo acusó criminalmente conforme a la di-/cha información.

Diciendo: que siendo xpiano bautizado y gozando como tal/ de las gracias y privilegios, que los tales suelen y deben gozar,/ apartándose de la unión de la Iglesia Católica y de la fe que/ prometió en el santo Sacramento del bautismo, había sido here-/je luterano, apóstata de nuestra Santa Fee Católica, fautor y/ encubridor de herejes, y que había hecho, dicho, tenido y creído/ muchas cosas contra lo que tiene y enseña la Santa Iglesia Ro-/mana, alabando y aprobando en público y en secreto los errores/ de Lutero y sus secuaces, y que para poder profesar su mala/ secta con más libertad y disimulación, y no ser tenido por sospe-/choso, había negado ser de nación francés y afirmado que era/ de la raya de Aragón, y que particularmente había mostrado/ mucho sentimiento y pesar de los malos sucesos que en estas/ partes tuvieron los franceses luteranos vencidos en la Florida e/ ingleses de San Juan de Lúa, diciendo que les habían quebrado/ la palabra y murmurando de ello, y que lo mismo hacía siempre/ que se trata mal de luteranos franceses o ingleses, y por el con-/trario recibía mucha recreación y contento de tratar de las opi-/niones de Lutero y del gobierno que tienen los luteranos, ala-/bando y aprobando su modo de vivir y diciendo que no quieren/ ver frailes ni clérigos ni imágenes, ni oír misa, y que en Francia,/ su tierra, cuando ven clérigos o frailes los llaman puercos de/ Dios, holgándose también de contar las crueldades que los di-/chos luteranos hacen en ellos, los cuales, había dicho, tenido y/ creído que son hombres de mucha verdad y de mucha charidad,/ que no roban ni hurtan, antes son muy caritativos y hacen li-/mosnas, y que son hombres que hacen justicia con rigor en cas-/tigar los adulterios, trayendo el dicho Juan Ortiz por ejemplo a/ un tesorero del Rey de Francia, adúltero, que aunque de su par-/te se daban setenta mil escudos, no aprovechó para que dexase/ de morir por su delito. Refiriendo y diciendo que los tales lu-/teranos son amigos de oír sermones y de predicar, y que no dis-/crepan punto del evangelio, y que con la misma puntualidad y/ precisión guardan y cumplen su ley a la letra; todo lo cual el/ dicho Juan Ortiz contaba, gustando de ello, y en su modo de/ [p. 222] decir, aprobándolo, teniendo y creyendo que los tales luteranos/ guardando su ley, sin faltar punto, se podían salvar.

Item: como tal hereje luterano, el dicho Juan Ortiz había/ negado la veneración e intercesión de los santos, afirmando con/ pertinacia, no ser necesario acudir a ellos a pedirles que sean/ intercesores para con Dios, sino solamente acudir a sólo Dios,/ que no es como los príncipes y señores del mundo que han me-/nester rogadores, y que siéndole referido un libro que contenía la/ dicha doctrina, lo aprobó diciendo que decía muy bien, y era co-/sa muy razonable, y que por el contrario siendo advertido que/ el libro que tuviese tal doctrina sería luterano, el dicho Juan/ Ortiz respondió riyéndose, qué diablos sabía de libros quien tal/ decía, y que negando la dicha veneración e intercesión de los/ santos, había dicho, tenido y creído que los domingos solos es-/cogía Dios para sí, para que los hombres lo honrasen, y que las/ demás fiestas, así de santos como de nuestra Señora que son ins-/tituidas por devoción particular, no importa que se guarden, y/ que en confirmación de esto, había

restringido el mandamiento/ de santificar las fiestas a sólo los domingos, y tenido de cos-/tumbre trabajar todas las demás fiestas instituidas por nuestra/ Santa Madre Iglesia de Roma, ocupándose en ellas sin pesadum-/bre en obras y servicios que se podían hacer en otros días feriados.

Item, que como tal hereje luterano, había negado el mérito/ de las obras para alcanzar gracia, confiando solamente en Dios/ y en la fe, y que así, tenía en su poder una sortija con cierta/ letra que decía: «en sólo Dios confío,» teniendo por buena la di-/cha letra y su sentido en lo cual también excluía la intercesión/ de los santos y mandamientos de la Iglesia, diciendo cómo él mes-/mo había confesado ante Nos haberse de confiar solamente en/ Dios y en nuestra Señora y en los artículos de la fe y manda-/mientos de la ley de Dios, e que asímesmo, no sintiendo bien del/ mérito de las misas y de que a vivos y difuntos aprovechan, ha-/bía murmurado y hecho burla de los que dan limosna a los sacer-/dotes para misas, diciendo muchas veces: «a fe que no llevarán/ ellos de mis tomines,» dando a entender que de las misas no re-/sulta más provecho a otro tercero, que la pitanza que recibe el/ sacerdote que las dice.

Item: que en las imágenes de nuestra Señora del Rosario que/ se imprimieron en esta ciudad, el suso dicho, hizo poner y puso/ una copla que decía: «Estas cuentas son cincuenta en valor e/ ificacia, el pecador que os reza, jamás le faltará gracia,» tenien-/do y creyendo contra lo que comunmente tiene y enseña la/ Santa Iglesia Cathólica, que el valor y mérito que consiguen los/ que rezan el Rosario de Nuestra Señora es cincuenta, sin fin y/ sin límite alguno, y que solamente por rezar el Rosario, se pone/ [p.223] el pecador en gracia y por solo este medio, conservar y perseve-/ rar en ella, y que advirtiéndole que la dicha copla tenía sentido/ herético y que así lo decía cierto fraile, dixo y afirmó que la di-/cha copla, estaba muy bien puesta y que más hereje era el frai-/le que la quería enmendar y que como en efecto, el dicho Juan/ Ortiz es de ninguna cosa devoto de Nuestra Señora, tratándole/ cierta persona que los milagros que nuestra Señora de Montse-/rrate hacía, los negó diciendo que Nuestra Señora no hacía mi-/lagros, y que refiriéndole la victoria que Nuestro Señor fué ser-/vido que alcanzase Pedro Meléndez contra los franceses en la/ Florida diciendo que había sido milagro, el dicho Juan Ortiz/ decía dando de mano «¡Ea, que no hace Dios milagros en la/ guerra sino que cada uno vence como puede!»

Item, que como tal hereje, había dicho tenido y creído y/ afirmado que no hay demonio que tiene al hombre, que en el/ infierno se está, y que como hombre bien instruido en la dicha/ secta, la cual él llama ley, había afirmado que decir que no hay/ purgatorio es opinión de luteranos, y que sabiéndolo así y te-/niéndolo por cierto, había tenido y creído y con pertinacia e ite-/ración afirmado, que luego que los hombres mueren, sus ánimas/ echa Dios en el cielo o en el infierno, según sus obras, sin que/ halla otro lugar de purgatorio, donde vaya a purgar y pagar la/ pena de las culpas de que en este siglo no hicieron condigna sa-/tisfacción, y que como hombre, había cometido los dichos delic-/tos temiendo el castigo de ellos; le pesó de la venida de este/ Santo Oficio a estas partes y quiso decir que no había de ser re-/cibido en ellas, trayendo por exemplo lo que hacían en Flandes,/ que nunca la quisieron recibir por miedo de perder los bienes,/ y que asímesmo había cometido otros muchos delitos contra/ nuestra Santa Fee Cathólica, de que le protestaba acusar en la/ prosecución de esta causa, y que aunque diversas veces había/ sido amonestado que dixese la verdad y descargase su concien-/cia, estando en su malo y obstinado ánimo y endurecido cora-/zón, no lo había hecho, y se había perjurado declarando al-/gunas cosas obscura y paliadamente sin afirmar, ni asentar de/

cierto en cosa que se le haya preguntado, como lo tiene de cos-/tumbre en sus pláticas y conversaciones sobre los delitos de/ suso contenidos, con ánimo dañado de persuadir sus errores, y/ por otra parte, recelándose de que no le cogiesen a palabras por/ no ser descubierto y que sus delitos quedasen sin castigo, por/ tanto, que nos pedía que declarándolo por tal hereje apóstata, lo/ mandásemos relaxar y relaxásemos a la justicia y brazo seglar, y/ haber caído e incurrido en confiscación y perdimiento de todos/ sus bienes y ser pertenecientes a la Cámara y Fisco de su Ma-/jestad, y sobre todo, serle hecho entero cumplimiento de justi-/[p.224]cia, y juró en forma la dicha acusación no ser de malicia. En/ respuesta de la cual, siéndole leída y notificada al dicho Juan/ Ortiz, dixo que era verdad que él había dicho ser de la Raya de/ Aragón y negado ser francés, porque no lo enviasen a España,/ y que habían quebrado a los ingleses que vinieron al puerto de/ San Juan de Ulúa la palabra que se les había dado, y que él ha-/bía puesto la dicha copla en la dicha imagen, porque el Rosario/ de nuestra Señora era de mucho valor, y había dicho que el frai-/le que decía que era hereje el que la había puesto, era el dicho/ fraile más hereje; y que el sentido de la letra de la dicha sortija/ lo tenía por bueno y cathólico porque en Dios se ha de confiar, y/ en su madre bendita y lo que manda Dios, y en su mandamien-/to y artículos de la fe, y en su fe, y que él tenía y creía que re-/zando las dichas cuentas del Rosario con corazón limpio, jamás/ le faltaría gracia; y siendo advertido y repreguntado cerca de esto,/ dixo que con medio de confesar sus pecados y hacer penitencia/ de ellos, cerca de lo cual siendo por nos hecha mucha instancia/ para que declarase y satisficiese a lo que se le preguntaba, di-/ciendo en todo la verdad, no se pudo sacar de él otra cosa y con/ esto, negó todo lo demás contenido en la dicha acusación, de la/ cual le fué mandado dar traslado y letrado con quien la comuni-/case y le defendiese en esta causa, con el cual comunicó algunas/ cosas tocantes a su defensa, y con su parecer y acuerdo, afirmán-/dose en la dicha su negativa, alegó algunas cosas, y por ambas las dichas partes, fué la causa conclusa y por Nos fueron recibi-/das a la prueba en forma y de pedimiento del dicho Promotor/ Fiscal, mandamos ratificar y fueron ratificados en el juicio ple-/nario los testigos de la sumaria información, y habiéndose hecho/ publicación de ellos conforme a derecho, uso y estilo de este San-/to Oficio, le fué dada noticia y traslado de ellos, al dicho Juan/ Ortiz, el cual antes que la dicha publicación se hiciera, pidió le/ mandásemos traer a la Audiencia, y siendo traído, ante Nos, de-/claró que se acordaba que en cierta parte de los reinos de Casti-/lla, le había dicho un clérigo francés, que en Francia los luteran-/nos corrían a los clérigos y les llamaban puercos de Dios, porque/ se comían los bienes de Dios, y que era verdad que él había dicho/ a ciertas personas que declaró, en esta ciudad, que Pedro Me-/néndez había hecho mal en matar los franceses que venció en la/ Florida, pues les había dado su palabra que no los mataría, y/ que no se acordaba de otra cosa, y nos pidió le mandásemos leer/ la dicha acusación, y siéndole leída, dixo: «Por Dios Señor que/ puedo morir», y respondiendo a los testigos, que le fueron dados/ en la dicha publicación, no dixo ni confesó cosa alguna de lo que/ contra él deponían, antes los negó, y habiéndola comunicado con/ el dicho su letrado y tratado con él cerca de su defensa, hizo pre-/[p.225]sentación de algunas cosas y apuntamientos para su descargo,/ las cuales le fueron recibidas; y habiéndose hecho otras diligen-/cias con él y averiguaciones para saber y entender la verdad, es-/tuvo siempre en la dicha negativa sin decir ni declarar cosa al-/guna de lo que contra él deponían los dichos testigos, y estando/ esta causa en estado de se poder ver y determinar, habido sobre-/todo, nuestro acuerdo y deliberación con personas de letras y/ recta conciencia.



## CHRISTI NOMINE INVOCATO

FALLAMOS, atento los autos y méritos del dicho proceso, el dicho Promotor Fiscal no haber probado su acusación y que-/rella tan bastantemente como le convenía, para que el dicho Juan/ Ortiz pudiera ser declarado por hechor y perpetrador de los di-/chos delitos, en consecuencia de lo cual, haciendo lo que en/ esta causa de justicia debe ser hecho, que por la culpa que de/ ella resulta contra el dicho Juan Ortiz, le debemos de condenar/ y condenamos a que hoy día de la pronunciación de esta nues-/tra sentencia, sálgala a oír a este presente auto, en cuerpo, con/ una vela de cera en las manos en forma penitencial, a donde le/ sea leída, y por la vehemente sospecha que contra él resulta, le/ mandamos abjurar y que abjure públicamente de *vehementi* los/ errores que por el dicho proceso ha sido testificado y acusado, y/ de que queda y está gravemente sospechoso y (de) toda otra cual-/quier especie de herejía, y que sea desterrado de las Indias y Tierra/ Firme de su Majestad perpetuamente, y más le condenamos, en/ que dé y pague docientos pesos de oro común al Receptor de este/ Santo Oficio o su Teniente, los cuales aplicamos para gastos ex-/traordinarios de este Santo Oficio, lo cual todo le mandamos así/ haga y cumpla, so pena de inpenitente relapso, y por esta nues-/tra sentencia definitiva, juzgando así, lo pronunciamos y man-/damos en estos escritos y por ellos.

*El Doctor Moya de Contreras. —Doctor Esteban de Portillo. —(Rúbricas)*

75. *Pronunciación de la sentencia*

Dada y pronunciada fué esta dicha sentencia de suso por/ los Señores Inquisidores y Ordinario que en ella firmaron sus/ nombres, estando celebrando aucto público de la fe en la Plaza/ Mayor de esta ciudad de México, en unos cadalzos altos de ma-/dera que en ella había a la *puerta del perdón*, de la Iglesia Ma-/yor, primer domingo de cuaresma, veinte y ocho días del mes de/ [p.226] hebrero de mil y quinientos y setenta y cuatro años, presentes/ el Lic. Ayalos, Fiscal de este Santo Oficio y el dicho Juan Ortiz/ con las insignias en la dicha sentencia contenidas.

76. *Abjuración*

E luego acabado el dicho auto, el dicho Juan Ortiz abjuró/ públicamente de *vehementi* los delitos y errores heréticos de que/ por su proceso fué testificado y acusado, y de que queda vehe-/mente sospechoso y generalmente toda otra cualquiera especie/ de herejía, según y por la forma que se contiene en la abjuración/ que está en el libro de las instrucciones de este Santo Oficio, es-/tando a todo ello por presentes y testigos, el Tesorero Bernardino/ de Albornoz, Melchor de Legazpi, Contador, Jueces Oficiales de/ la Real Hacienda, Juan Velázquez de Salazar, Domingo de Al-/bornoz, Regidores de la dicha ciudad, y otras muchas personas/ eclesiásticos y seglares que al dicho aucto se hallaron presentes.

— Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos. —(Rúbrica)*

77. *Declaración de la abjuración*

En la ciudad de México, primero día del mes de marzo de/ mil y quinientos y setenta y cuatro años, el Señor Inquisidor/ Dr. Moya de Contreras, electo Arzobispo de ella, mandó traer/ ante sí al dicho Juan Ortiz y siendo presente, le fué dicho si en-/tendió la abjuración que hizo en el auto de la fe.

Dixo: que sí.

Fuéle dicho que para que mejor sepa y entiéndala dicha ab-/juración se le tornará a leer, que esté atento y la oia, y habiénd-/dosele leído, dixo que la había bien entendido; y se le advirtió/ guardase lo que había abjurado, porque haciendo lo contrario, si/ cae en alguna herejía, incurre en pena de relapso, y sin ninguna/ misericordia sería relaxado al brazo seglar, y lo mismo si no guar-/da lo contenido en la sentencia, lo cual prometió de cumplir y/ lo firmó de su nombre. Firmado.— *Juan Ortiz*. —(Rúbrica)

78. *Secreto y aviso de cárcel*

E luego fué recibido juramento en forma de derecho del di-/cho Juan Ortiz, so cargo del cual prometió de decir verdad. Preguntado: sobre el secreto y aviso de cárcel, [p.227]

Dixo: que durante el tiempo que ha estado preso en las cár-/celes de este Santo Oficio, no ha sabido ni entendido que en ella/ se haya hecho ni dicho cosa que deba manifestar, ni que se hayan/ traído ni llevado recaudos algunos ni intentado cosa alguna con-/tra su recto ejercicio, ni contra sus Ministros, y que el Alcaide/ lo ha tratado bien y ha hecho bien su oficio.

Y so cargo del dicho juramento y que será gravemente cas-/tigado, se le mandó guarde secreto de todo lo que en su causa ha/ pasado e hobiere entendido en las cárceles de este Santo Oficio/ y que no lo revele, ni descubra directa ni indirecta en manera/ alguna, y prometiólo.

Y se le mandó salga a cumplir el destierro en la flota que al/ presente está en el Puerto de San Juan de Lúa para los Reinos/ de Castilla. -Pasó ante mí, *Pedro de los Ríos*. —(Rúbrica).

79. *Carta presentada en México el veintidós de marzo de mil quinientos setenta y cuatro años ante el limo. Rmo. Sr. Or. Pedro Moya de Contreras, electo Arzobispo de México, pidiendo prórroga para salir al destierro.* 80. *Licencia del Inquisidor.* 81. *Fianza* [Se omiten los textos]

82. *Recibo de la multa*

Digo yo, Juan Ferrón, Alcaide de este Santo Oficio a cuyo/ cargo de presente están las cobranzas de penas y penitencias, por/ ausencia de Pedro de Ariaián, Receptor, que es verdad que cobré/ de Juan Ortiz, vecino de México, docientos pesos de oro común/ a que fué condenado, y por verdad lo firmé de mi nombre en Mé-/xico, dos días del mes de agosto de mil quinientos y setenta y/ cuatro años. — *Juan Ferrón*. — (Rúbrica)

(Archivo General y Público de la Nación. -INQUISICION. -Siglo XVI. -Tomo 51. núm. 2.). [N.B. Durante el proceso hubo otras actuaciones que no tienen relación directa con el juicio. Están signadas con los números del 83 al 101.]



## GLOSARIO DE VOCES P'URHÉPECHA

### SIGNIFICADOS DE ALGUNOS VOCABLOS

- Ácha*. Denominación exclusiva para designar al Ser Supremo, a la divinidad.
- Ambériequa*. Religión.
- Angámucurancha*. Los que están de pie, los vigilantes. “Dioses” de los montes.
- Çacápuhireti*. Habitante del lugar pedregoso.
- Carari*. Escribano, pintor, labradora, amanuense.
- Cazonci*. El jefe supremo.
- Cueráuaperi*. Principio creador. Madre de todos los “dioses”. Deidad femenina.
- Cuiripu*. Persona, gente.
- Curita Caheri*. El gran fuego [Un “dios”.]
- Curícaueri*. El que es fuego [Un “dios”.]
- Hacábcuqua*. Fe, creencia.
- Huréndahperi*. Maestro.
- Hurénguareri*. Discípulo.
- Irecha*. El que está sobre los pueblos, el jefe supremo. *Cazonci*.
- Iréchequa*. El conjunto de los pueblos al el mando del *irecha* el jefe supremo.  
Reino, señorío, imperio, poderío. (En la actualidad equivale al Estado como organización política).
- Ireta*. Pueblo.
- Ireti*. Habitante, poblador.
- Maneti*. Virgen, íntegra.
- Petámuti*. El que pronuncia la palabra. El orador [Era el sacerdote mayor.]
- Purépecha (P'urbépecha)*. Pueblo, gente, multitud, muchedumbre, población.
- Tharés*. Ídolo. Falso dios [Ancestro deificado.]
- Thiúiparani*. Cargar sobre las espaldas.
- Tirípeme Caheri*. El gran fuego dorado [Un “dios”.]
- Tirípeme Curícaueri*. El que es fuego dorado, amarillo como el oro [Un “dios”.]
- Tirípeme Turupten*. Probablemente fuego oscuro como el oro negro [Un “dios”.]

*Tirípeme Xungápeti*. Tal vez, el fuego verde como el oro verde [Un “dios”.]

*Túcupácha*. Ídolo, dios, numen (según Gilberti). Por el significado de la palabra: el ser supremo omniabrazante, el ser que envuelve absolutamente todo (*túcupati-ácha*) el omnienvolvente. La divinidad absoluta en diversas manifestaciones.

*Uréndequauécara*. Lucero de la mañana, el que va primero [Un “dios” llamado: “mañana de oro”, “dios del lucero”, “cara bermeja”.]

*Vaçóriquare* [Waçóriquare] El que resplandece [Un “dios”.]

*Vacús(echa)*[wacuz] Águila(s) [Un “dios”] Nombre de un linaje chichimeca.

*Vandaqua* (*wandakua*). Palabra, lengua.

*Xarátanga*. La que aparece [Deidad femenina de la naturaleza.]

*Yxu anapu hymbó*. En la lengua del lugar.

#### QUUÍNCHQUA ARIQUA. NOMBRES DE LAS FIESTAS<sup>1</sup>

*Cahera cónsquaro* (*k’eri cónsquaro*) *Cahera-cónsquaro* (*k’eraconsquaro*). Probablemente era la fiesta del Gran encuentro por la expansión del territorio.

*Caheri Vpánseuaro* (*k’eri wapánsquaro*). Tal vez fiesta de la Gran limpieza o Gran recolección.

*Coríndaro*. Fiesta del pan o tortilla (*curínda*). También puede ser fiesta del fuego.

*Cuingo*. (Se desconoce su significado.)

*Charápuzapí*. Cuentas de árbol o pequeñas frutas [Es el nombre de un mes.]

*Equata Cónsquaro*. Fiesta de las flechas. Probablemente en esta fiesta se hacía la provisión de flechas que se colocaban en el suelo hasta formar una pila. Podría considerarse como acumulación de material bélico para ser utilizada en la expansión del territorio. *Equáquatan* significa poner manojos en el suelo.

*Hanzíuansquaro*. Llamamiento. Es probable que en esta fiesta se convocara a los guerreros para ir a combatir. La palabra *antzítani*, significa: estirar apretando [jalar a la gente, convocarla.]

*Hiquándiro* (Se ignora el significado). Podría ser la fiesta de la Purificación.

*Húnispéraqaro* o *Húnispéransquaro*. Posiblemente recepción de los huesos.

*Mázcutu*. Probablemente fiesta del guiso de maíz floreado, fiesta del *pozole*.

*Pévansquaro* (*p’éuansquaro*). Por el tiempo de dar a luz, [¿navidad?.]

*Purécoraqua*. *Purécotaquaro*. Probablemente fiesta de los preparativos de guerra.

*Sicuíndiro*. Desollamiento (*sicuiini* desollar). Época de desollar. Los mexicanos tenían una fiesta similar, la del dios *Xipe Tótec*.

*Tzítacuarénsquaro*. Resurgimiento de la vida [resurrección.]

1. La Relación de Michoacán proporciona los nombres de algunas fiestas que recopilé con su ortografía original, pero la interpretación de sus significados es reflexión mía. En los vocablos tomados de los diccionarios del siglo XVI he respetado también la forma de escribir de sus autores.

TZITZÍMUTARAKUA UANDAKUA. VOCABULARIO LITERARIO<sup>2</sup>

- Ambándamóndarakua*. Figura de dicción (Del verbo: *ambándamomuni*).
- Ambómandarakua*. Figura literaria (*Ambómandarani*).
- Arhíjtsípikua*. Oratoria (género literario) (*Arhíjtsípini*).
- Ekuaékuátakata*. Paralelo (*Ekuaékuátani*).
- Ireti uandari*. Expresión popular, habla del pueblo (*Uandani*).
- Jáñarhikua*. Imagen (*Jáñarhini*, señalar las características del rostro).
- Jurbéndpikua*. Didáctico (género literario) (*Jurbéndpini, jurbéndajpeni*).
- Kéritamándarakua*. Figura patética (*Kéritamani*) No confundir con *k'éritamani* que significa agrandar, exagerar.
- K'uaniéntsikua (erapángarikua)*. Metáfora (*K'uaniéntani*).
- Kuat'ápiti uandákua*. Lenguaje coloquial (*Kuat'apini*), lenguaje flexible, informal.
- Kuatzápiti uandákua*. La expresión profunda, lenguaje científico (*Kuatzápini, tener peso*).
- Kurhámárhikua*. Interrogación (*Kurhámárhini*).
- Kurhámárhimókurhikua*. Sujeción. Pregunta-respuesta (*Kurhámárhini ka mókurhini*).
- Kutúkutúkata*. Conjunción (*Kut'ukut'utani [kut'ukuni, kut'urani]*).
- Minda*. Similitud, signo (*Míndani, atribuir*).
- Mójtatándarakua*. Tropos. Palabras que hacen cambios (*Mójtakuni*).
- Petámuti uandákua*. Palabra compleja. Palabra artística del experto en la lengua, hace alusión al habla del sacerdote *petámuti*. Su nombre viene de *petámuni*.
- P'irhíp'irhítakua*. Muestra polifacética, amplificación (*P'irhíp'irhítani*).
- Terókutanskua*. Comparación (*Terókutani*).
- Tétekás*. Concisión, estilo conciso (*Té-te-káni*).
- Tip'ékata*. Mixto o entretejidos (género literario) (*Tip'eni*).
- Tzándaitsitáarakua*. Figura de pensamiento (*Tzándani*).
- Tzítzímukua*. Poético, lírico (género literario) (*Tzi-tzímuni, emitir la palabra viva*).
- Tzítzímukua uandakua*. La palabra florida o palabra hecha flor, texto poético.
- Uandántskua*. Narración, expresión narrativa (*Uandántani*).
- Uandóntskuarhikua*. Diálogo (*Uandóntskuarhini*).
- Xarhátakua*. Descripción de un acontecimiento u objeto, una muestra (*Xarhatani*).

2. Dos advertencias sobre este vocabulario: 1. Proporciono el infinitivo del verbo con el que se relaciona la palabra para dar su significado en español.  
2. La ortografía de estas voces difiere con la del siglo XVI, porque he preferido escribirlas como actualmente se usa.



## BIBLIOGRAFÍA

### SIGLAS

MG, <i>Arte</i>	Maturino Gilberti, <i>Arte de la lengua de Michuacan</i>
MG, <i>Vocabulario</i>	Maturino Gilberti, <i>Vocabulario en Lengua de Mechuan</i>
MG	Maturino Gilberti
<i>Dialogo</i>	<i>Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuan</i>
DG	<i>Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán</i>
RM	<i>Relación de Michoacán</i>

### BIBLIOGRAFÍA

ABAD PÉREZ, Antolín, *Los franciscanos en América*, Madrid, Mapfre, 1992.

ACOSTA, José de, *Historia Natural y Moral de Las Indias*, España, Edición de José Alcina Franch, Crónicas de América, 2003.

*Acta del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: Siglo XVI*, Madrid, Deimos, 1987 (2º 1987, La Rábida, España).

ACUÑA, René (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

ALBERRO, Solange, “El Santo Oficio Mexicano en este final de siglo” en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición Novohispana*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma Metropolitana, 2000: 47-62.



- ALBIEZ-WIECK, Sarah, *Contactos exteriores del Estado Tarasco. Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*, vols. I y II, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2013.
- ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coordinador de estudios y edición), Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- , *La Relación de Michoacán*, versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988 (Cien de México).
- , *Relación de Michoacán*, Introducción y notas de Francisco Miranda, Morelia, Fimax, 1980.
- ALIGIERI, Dante, *La Divina Comedia*, Prólogo y notas de Juan Alarcón Benito, España, Edimat, 1998.
- ALONSO, Carlos, *Agustín de Coruña Segundo Obispo de Popayán († 1589)*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1993.
- ALONSO VAÑES, Carlos y Roberto JARAMILLO ESCUTIA (col.), “Informe sobre la ortodoxia de Alonso de Vera Cruz” en *Monumenta Agustiniana Americana Monumenta Histórica Mexicana*, Tomus I, Seculum XVI, México, Edidit Roberto Jaramillo Escutia, 1993: 73-82.
- , “Fragmento de carta al Rey por el obispo de Michoacán Don Vasco de Quiroga quejándose de lo parcial que es el Virrey con los frailes. Pugna que tuvo con los Agustinos” en *Monumenta Agustiniana Americana Monumenta Histórica Mexicana*, Tomus I, Seculum XVI, México, Edidit Roberto Jaramillo Escutia, 1993.
- ALVAR, Manuel, *América: La Lengua*, España, Universidad de Valladolid, 2000.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Historia de la vida religiosa*, Volumen II: Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV, Madrid, Claretianum, 1998.
- AMERICA PONTIFICIA, *Primi seculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in archivo secreto vaticano existentibus*, collegit, edidit Josef Metzler mandatu Pontificii Comitatus de Scientiis Historicis. Libreria Editrice Vaticana. Citta del Vaticano, 1991, 2 vol. Vol. I, documento núm. 20.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, *Grupo documental Jesuitas*, vol. III-2.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- ASCENCIO, José, *Cronistas franciscanos*, Guadalajara, Imprenta Gráfica, 1944.
- AUSTIN NESVIG, Martín, “Heterodoxia Popular e Inquisición Diocesana en Michoacán, 1556-1571”, en *Tzintzún*, Revista de Estudios Históricos, enero-junio, núm. 39, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp. 9-21

- AZNAR, Luis, “Las etapas iniciales de la legislación sobre indios” en *Cuadernos Americanos*, Año VII, vol., XLI, núm. 5, septiembre–octubre de 1948, México, Cultura, 1948, pp. 164-187.
- BASALENQUE, Diego, *Arte de la Lengua Tarasca*, Edición facsimilar, Introducción Histórica y Preparación Fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, Morelia, Fimax, 1994.
- , *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del orden del NPS Agustín*, México, Tip. Barbedillo y Com. 1886.
- BAJTIN, Mijail y Paul NICOLAYEVICH, *El método formal en los estudios literarios: Introducción crítica a una poética sociológica*, Prólogo de Amalia Rodríguez Monroy, versión española de Tatiana Bubnova, Madrid, Alianza, 1994.
- BAUDOT, Georges, *Utopie et Histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1976.
- BEAUMONT, Pablo, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 5 vols., México, Impr. Ignacio Escalante, 1873-1874.
- BECERRIL PATLÁN, René e Igor CERDA FARIAS (eds.), *Catálogo de documentos históricos coloniales de Michoacán Expedientes Microfilmados y reproducidos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria Exconvento de Tiripetío, 2005.
- BECHTLOFF, Dagmar, *Las Cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, versión al español de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.
- BERISTÁIN, Elena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1997.
- Biblia Sacra*, Iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a RP Alberto Colunga, OP et Dr. Laurentio Turrado, tertia editio, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLIX.
- BOBER, José María y Francisco CANTERA BURGOS, *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXLVII.
- Bocabulario brebe y manual de la lengua de Michoacan*, atribuible a Nicolás de la Mora, 1647.
- BOTELLO MOVELLAN, Joseph Zepherino, *Catecismo breve en lengua tarasca, y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua*, t. I facsímil, t. II transcripción y análisis por J. Benedict Warren y Frida Villavicencio, Morelia, Fimax, 2003 (Fuentes de la lengua Tarasca o Purépecha, VII).
- BOYD, Maurice, *Cardinal Quiroga, Inquisitor General of Spain*, Dubuque, Iowa, 1954.
- BRAVO UGARTE, José, *Historia sucinta de Michoacán*, t. I, México, Jus, 1962.

- , “Nota preliminar” en Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Reimpreso con la dirección y el cuidado de Ernesto Ramos Meza, nota preliminar de José Bravo Ugarte, México [s.e], 1962, pp. I-IV.
- , *Inspección ocular en Michoacán: regiones central y sudoeste*, México, Jus, 1960.
- BRUÑO, G. M., Colección, *Lecciones de Lengua Castellana*, Edición americana, Curso superior, México, Enseñanza, 1957.
- CAPPELLETTI, Ángel J., *Utopías Antiguas y Modernas* ([www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/1183.pdf](http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/1183.pdf)).
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi, *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto, “Un problema central. El Concilio Tercero y la capacidad de los clérigos para administrar las parroquias en la lengua de sus naturales” en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares, Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2013, pp. 425-447.
- , *Vasco de Quiroga. La Pasión por el Derecho El Pleito con la Orden de San Agustín (1558-1562)*, Estudio y edición documental de Alberto Carrillo Cázares, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán/Arquidiócesis de Morelia/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- , *Partidos y Padrones del Obispado de Michoacán, 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1996.
- CASTAGNINO, Raúl H., *El análisis literario, Introducción metodológica a una estilística integral*, Buenos Aires, Nova, 1979.
- CASTRO LEAL, Marcia, Clara Luz DÍAZ y Ma. Teresa GARCÍA, “Los Tarascos” en Enrique Florescano (coord. gral.), *Historia General de Michoacán*, vol. I, México, Gobierno del Estado de Michoacán Instituto Michoacano de Cultura, 1989, pp. 193-304.
- CASTRO Y CASTRO, Manuel, *Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI*, publicado en *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVI)* (ed.), por Paulino Castañeda, Madrid, Deimos, 1988.
- CASTRO SEOANE, José, “Aviamento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación: II. Expediciones franciscanas. 1526 a 1545” en *Missionalia Hispanica*, 14 (1957): 158, AGI Contaduría, leg. 876, caja de Veracruz.
- Catecismo de la Iglesia Católica* ([www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s1c1\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c1_sp.html)).

- Catecismo Mayor de S. Pío X* ([www.tradicioncatolica.net/catecismo-mayor-de-san-pio-x-version-completa/](http://www.tradicioncatolica.net/catecismo-mayor-de-san-pio-x-version-completa/)).
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, colección Sepan Cuantos 29, México, Porrúa, 1976.
- Concilios Provinciales, Primero, y Segundo*, celebrados en la muy noble, y leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1556. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta de el Superior Gobierno, 1769.
- CONTENSON, Vincentii, *Theologia mentis et cordis: ordinis Praedicatorum Provinciae tolosance sacro sanctae theologiae Doctoris*, París, Librairie Bould et Barral, 1875.
- CORONA NÚÑEZ, José, *Tres Códices Michoacanos*, Biblioteca de nicolaítas notables 31, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1986.
- , *Mitología tarasca*, Morelia, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- CUEVAS, Mariano P., *Historia de la Iglesia en México*, edición preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992.
- CHAMOREAU, Claudine, *Hablemos purépecha Wantee juchari anapu*, México, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Institut de Recherche pour le Developpement Ambassade de France au Mexique CCC-IFAL Grupo Kw'anískuyarhanti de Estudios del Pueblo Purépecha Fondo Editorial Morevallado, 2009.
- , *Purépecha de Jarácuaro, Michoacán*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2003.
- CHÁVEZ CERVANTES, Felipe, *Diccionario de la lengua Michhuaque*, México, Palenque Morevallado, 2009.
- CHÁVEZ OROZCO, Luis, *Las Instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1943.
- DBPL COMPUTER SCIENCE BIBLIOGRAPHY (Referencias bibliográficas libres en la web) “La controversia teológica sobre el Dios Uno y Trino” en *Revista Arbil*, núm. 91 ([www.arbil.org](http://www.arbil.org)) (recuperado Junio 23 de 2010).
- DEDIEU, Jean-Pierre, *La Inquisición*, Versión castellana de Miguel Montes, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990.
- DENZINGER, Henricus, Adolfus SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, España, Herder, 1963.

- Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, ts. I y II, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, Morelia, Fimax, 1991.
- DIETRICH, Heinz (ed.), *1492-1992 La interminable Conquista*, Emancipación e Identidad de América Latina 1492-1992, México, Joaquín Mortiz Planeta, 1990.
- DRI, Rubén, “Teología de la Dominación y Conquista” en Heinz Dietrich (coord. y ed.), *1492-1992 La interminable conquista*, México, Joaquín Mortiz Planeta, 1990.
- DURÁN, Diego, *Historia de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- ESCOBAR, Matías de, *Del segundo convento de esta provincia llamado San Jerónimo Tacámbaro*. Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán Instituto Michoacano de Cultura, 1988.
- ESCRICHE, Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, 4 tomos, Bogotá, Temis, 1977.
- ESPEJEL CARBAJAL, Claudia, *La Justicia y el fuego Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, 2 tomos, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- ESPINOSA, Isidro de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Apuntamientos Bio-Bibliográficos Nicolás León, Prólogo y notas José Ignacio Dávila Garibi, México, Santiago, 1945.
- ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, “Inquisición” en José Luis Soberanes Fernández, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México, 1980.
- ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, Secretaría de Relaciones Exteriores, *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, Director Luis González Obregón, VI Libros y Libreros en el siglo XVI, México, Tip. Guerrero Hnos., 1914.
- ESTRADA CISNEROS, Joaquín, *Origen e historia de los purépecha. Según el lienzo de Cucuhtacato*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977.
- Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Edición dirigida por Josep-Ignaci Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- EYMERIC, Nicolau, *Manual de Inquisidores, Para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Fontamara, 1974.

- \_\_\_\_\_, *Manual de Inquisidores, Para uso de las inquisiciones de España y Portugal, o Compendio de la Obra titulada Directorio de Inquisidores*, de Nicolao Eymerico, Inquisidor general de Aragón. Traducida del francés en idioma castellano, por Don J. Marchena; con adiciones del traductor acerca de la Inquisición de España. Mompeller, Imprenta de Feliz Aviñon, calle del Arco de Arens, No. 56, 1821. [Digitalizado por] (<http://books.google.com.mx>).
- EYMERICI, Nicolai, *Directorium Inquisitorum*, Cvm commentaqriis Franciscni Pegne In hac Postrema Editione iterum emendatvm, ad sDN Gregorivm XIII Pont. Max. Venetiis MDCVII (1607). [Digitalizado por] <https://www.books.google.com.mx>
- \_\_\_\_\_, *Directorium Inquisitorum*, Cvm commentaqriis Franciscni Pegne In hac Postrema Editione iterum emendatvm, ad sDN Gregorivm XIII Pont. Max. Venetiis MDXCV (1595). [Digitalizado por] <http://www.europeana.eu/portal/record/>
- \_\_\_\_\_, *Directorium Inquisitorum*, De nvo colatione plvrivm, Romae, in aedibus Pont. Rom. MDLXXVII (1578). [Digitalizado por] ([www.books.google.com.mx](http://www.books.google.com.mx); <https://www.prbm.com/interest/inquis.php>).
- EYMERIC, Nicolás, *Directorium Inquisitorum*, Aviñon, hacia 1376.
- FEBRE, Lucien, *Martín Lutero: Un Destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco (comp.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación Fondo de Cultura Económica, 1982.
- FLORESCANO, Enrique (coord.), *Historia General de Michoacán*, 4 vols., Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1989.
- FOCHER, Juan, OFM *Manual del Bautismo de Adultos y del Matrimonio de los Bautizandos (Enchiridion Baptismi Adultorum et matrimonii baptizandorum)*, Tzintzuntzan 1544, Introducción de Fredo Arias de la Canal, Presentación de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, Traducción directa del latín de José Pascual Guzmán de Alba, revisión de Jesús Gómez Fregoso, sj, México, Frente de Afirmación Hispanista, 1997.
- FRANCO MENDOZA, Moisés, “Enseigner la conscience du péché: fray Matruino Gilberti et les Indiens du Michoacán (Mexique, XVI siècle) dans Pierre Ragon, direction, *Nouveaux chrétiens nouvelles chrétientés dans les Amériques, XVI-XIX siècles*, France, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, pp. 29-45.
- FREDOLINO, Marie K., *An investigation into “Pre-Tarascan” cultures of Zacapu, Michoacán, México*, Tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, New Haven, Conn., 1973.
- FREDRICH, Paul, *The tarascan Suffixes of Locative Space: meaning and Morfotactics*, Indiana University, Bloomington Mouton, The Haue, The Netherlands, 1971.
- FRENK, Margit, *Entre la voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Biblioteca de Estudios Cervantinos, 1997.

- GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*, Prólogo de Joan-Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, 1996.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo, “Las vacantes de inquisidor general” en *Revista de Inquisición* (Intolerancia y Derechos Humanos), 2010, 14, pp. 47-105.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús (comp.), *Bulario de la Iglesia Mejicana*, México, Buena Prensa, 1951.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, Nueva Edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- GARCÍA PIMENTEL, Luis (ed.), *Relación de los obispados de Tlaxcala, Oaxaca, Michoacán y otros lugares en el siglo XVI*, México, Casa del Editor, 1904.
- GARCÍA, Pilar Elena, *Aspectos teóricos y prácticos de la traducción* (alemán-español), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.
- GARIBAY K., Ángel María, *Llave del Náhuatl*, Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl-castellano, para utilidad de los principiantes, México, Porrúa, 2001.
- GILBERTI, Maturino, *Vecátzemaquaecha, hacahcuqua hurendperaqua ca hangasperaqua*, Cuirungaritperi ca siranda mongaritati ca vandaqua tirotirotati ca ynchaqua ariri ca minda carari, Moisés Franco Mendozaesti, México, Palenque carañarhitperi, 2014. [*Ejemplario, enseñanza y explicación de la fe*, edición, transcripción, ordenación del texto e introducción de Moisés Franco Mendoza, México, Ediciones Palenque, 2014].
- \_\_\_\_\_, “Cartilla para los niños, de fray Maturino Gilberti (1575)” en Agustín Jacinto Zavala, (coord.), *Estudios Michoacanos XII*, Estudio introductorio y transcripción de Pedro Márquez Joaquín, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2007, pp. 161-195.
- \_\_\_\_\_, *Arte de la lengua de Michuacan*, Transcripción, edición y notas de Cristina Monzón, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Thesoro Spiritual en lengua de Mechuacan* 1558, Transcripción, presentación y notas de Pedro Márquez Joaquín, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Grammatica Maturini* Tractatvs omnivm ferè què Grammatices stvdiosis tradi solent a fratre Matvrino Gilberto minorita ex doctissimis collectvs avctoribvs. *Gramática de Maturino* Tratado de casi todos los temas que suelen transmitirse a los estudiantes de Gramática compilado a partir de los más doctos autores por fray Maturino Gilberto OFM, Volumen I, tomos i, ii, Introducción, edición, traducción y notas por Rosa Lucas González, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 1997.

- , *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Facsímile del impreso original, México 1559, Edición conmemorativa del Vigésimo Quito Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1990.
- , *Arte de la Lengua de Michuacan*, edición facsimilar, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, Morelia, Fimax, 1987.
- , *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Reimpreso con la dirección y el cuidado de Ernesto Ramos Meza, nota preliminar de José Bravo Ugarte, México, [s.e], 1962.
- , *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan, México, Juan Pablos, 1559.*
- GIRAUD, Pierre. *La semiología, México, Siglo Veintiuno*, 1987.
- GÓMEZ, J. Jesús, “La orden religiosa de los jesuitas: La Compañía de Jesús” en *Religiones y Sociedad*, Núm. 7, México, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 1999, pp. 139-150.
- GONZÁLEZ ARINTERO, Juan, OP, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, II Edt. Fundación Universitaria española, Madrid, 1975.
- GONZÁLEZ CICERO, Stella Ma., “Juan Pablos, primer impresor en México y en América” en *México en el tiempo*, Revista de Historia y Conservación, núm. 29, marzo/abril, México, 1999.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique, *Filosofía política de la Corona Española en Indias*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, *Atraídos por la Nueva España: historiografía colonial, Bernal Díaz del Castillo, Jerónimo de Mendieta, Francisco Xavier Clavijero, Viaje a las crónicas monásticas de Michoacán*, México, Clío, 1995.
- GREENLEAF, Richard E., *Zumárraga y la inquisición mexicana 1536-1543*, Traducción de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, Traducción Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- GUTIÉRREZ VEGA, Cristóforo, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimar, 1999.
- HERNÁNDEZ DIMAS, María Guadalupe y E. Fernando NAVA L., *Jánhaskapani juchari anapu jimpo*, Morelia, Uárhi Centro de Desarrollo de la mujer p’urhépecha Fundación de apoyo al proceso popular, 2000.
- HERNÁNDEZ, Francisco Martín, *Don Vasco de Quiroga (Protector de los indios)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca Caja Salamanca y Sofía Bibliotheca salmanticensis Estudios 154, 1993.



- HERREJÓN PEREDO, Carlos, “Michoacán: un nombre para regiones distintas” ponencia presentada en el xxv Coloquio de Antropología e Historia Regionales, *Historia, Nación y Región*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003 (<http://linux.colmich.edu.mx/coloquio/xxv/3.htm>).
- , “Lista de bienes de Vasco de Quiroga del Archivo Capitular de la Catedral de Morelia” en *Testamento del obispo Vasco de Quiroga*, introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, edición facsimilar, con otros documentos, Morelia, Fimax 1997, pp. 71-81.
- HERTLING, Ludwig SJ, *Historia de la Iglesia*, España, Herder, 1961.
- HERRERO SALGADO, Félix, *La doctrina sagrada en los siglos XVI y XVII*, II Predicadores dominicos y franciscanos, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.
- HURTADO MENDOZA, Francisco, *La Religión Prehispánica de los Purhepechas –Un testimonio del pueblo tarasco–*, Morelia, Linotipográfica Omega, 1986.
- HURTADO, Juan Manuel, *Don Vasco de Quiroga –Una lectura histórica, teológica y pastoral–*, México, Dabar, 1999.
- ICAZBALCETA, LEÓN, MEDINA, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, con suplemento de: Wagner, Cossío, etc., México, Librería Navarro y Ediciones Fuente Cultural, 1947.
- JACINTO ZAVALA, Agustín, “Algunas funciones de la Reduplicación de la radical en la lengua p’urhépecha según el *Vocabulario* de Gilberti” en Luise M. Enkerlin Pauwells (ed.), *Abriendo caminos El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas/Grupo Kw’anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha Morevalladolid, 2012, pp. 391-418.
- , (ed.), *La utopía de la lengua p’urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2010.
- , “La palabra compleja en lengua p’urhépecha” ponencia presentada en la Jornadas Gilbertianas, 1996 (inérita).
- , *Mitología y Modernización*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.
- JOHANSSON K., Patrick, “Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 45, enero-junio, 2013, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 70-147.
- JARAMILLO ESCUTIA, Roberto y Juan Carlos CASAS GARCÍA, *Notas de Historia Eclesiástica Antigua. Siglos I-IX*, México, Universidad Pontificia de México, 2005.
- , “Las Órdenes Mendicantes” en Roberto Jaramillo (coord.), *Huellas Agustinas. Compendio de Historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, México, OALA, 2002, pp. 21-26.

- \_\_\_\_\_, “Fray Alonso de la Veracruz: La construcción de la Sociedad Novohispana” en *Efemérides Mexicana*, 58, México, 2002, pp. 7-44.
- \_\_\_\_\_, “La Orden de San Agustín en México” en *Religiones y Sociedad*, 7, México, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 1999, pp. 111-138.
- \_\_\_\_\_, *Los agustinos de Michoacán 1602- 1652. La difícil formación de una provincia*, México, Orden de San Agustín, 1991.
- KAMEN, Henry, *La inquisición española*, Traducción de Gabriela Zayas, Primera edición en la colección Los Noventa, México, Grijalbo Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- KOBAYASHI, José María, *La Educación como conquista, Empresa Franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.
- KRAMER HEINRICH, Jacobus SPREINGER, *Malleus Maleficarum* (El martillo de los brujos) Traducción: Floreal Maza, Buenos Aires, Orión, 1975 (<http://es.scribd.com/doc/123691/El-martillo-de-las-brujas-Malleus-Maleficarum1>).
- LABASTIDA, Horacio, “Prólogo” en Juan de Palafox y Mendoza, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Porrúa, 1986.
- LAGUNAS, Juan Baptista de, *Arte en Lengua Michuacana*, transcripción de Agustín Jacinto Zavala, introducción de Benedict Warren, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michuacana*, Edición Facsimilar, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren, México, Fimax, 1983.
- LARA, Luis Fernando, “Lengua y derechos humanos” en El Colegio Nacional, *Memoria 2010*, Responsable Ramón Xirau, México, Cromo, 2011, pp. 171-182.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo y Estudio preliminar de Lewis Hanke, 3 tomos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿Monarquías compuestas?*, dirigido por Conrad Russell y José Andrés Gallego (eds.), edición preparada por Paz García Rojo, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- LECRON FOSTER, Mary, *The Tarascan Language*, University of California Publications in Linguistics 56, Berkeley y Los Ángeles, University of California Pres, 1969.
- LEÓN, Nicolás, *Los Tarascos. Notas históricas, éticas y antropológicas colegidas de escritores antiguos y modernos. Documentos inéditos y observaciones personales. Historia primitiva, descubrimiento y conquista*, México, Innovación, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Noticias para la historia primitiva y conquista de Michoacán*, México, Museo Nacional, 1904.

- \_\_\_\_\_, *El Ylmo. Señor Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*, México, 1903.
- LEÓN PINELO, Antonio de, *Recopilación de las Indias*, 3 tomos, Edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella, México, Porrúa, 1992.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Ascensión H. de LEÓN-PORTILLA, *Las Primeras Gramáticas del Nuevo Mundo*, México, Cenzontle-Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_, *La Filosofía Náhuatl*, Prólogo de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 8ª ed., 1997.
- \_\_\_\_\_, *El Destino de la Palabra, De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, El Colegio Nacional Fondo de Cultura Económica, 1996.
- \_\_\_\_\_, *El reverso de la Conquista*, México, Mortiz, 1984.
- LÓPEZ ARANDIA, Ma. Amparo, “Un tratado pedagógico en los albores del siglo XVI. *El libro de doctrina christiana* de Gutierre González” en *Elucidario* 4, Seminario Bio-bibliográfico Manuel Caballero Venzalá, septiembre, 2007, pp. 9-48.
- \_\_\_\_\_, “Rinascimento y Reformatio. El Proyecto de Gutierre González en Jaen”, tesis de doctorado, Universidad de Jaén, 2005 ([www.academia.edu/1448567/Rinascimento\\_y\\_Reformatio.\\_El\\_proyecto\\_de\\_Gutierre\\_Gonzalez\\_en\\_Jaen](http://www.academia.edu/1448567/Rinascimento_y_Reformatio._El_proyecto_de_Gutierre_Gonzalez_en_Jaen)).
- \_\_\_\_\_, “De Castilla a Michoacán. La obra de Gutierre González en la educación del siglo XVI” en *Revista de Antropología Experimental* 10, 2010, Especial Educación 11, Universidad de Jaén (España), pp. 129-147 (<http://revista.ujaen.es/rae>).
- LÓPEZ CARRILLO, Rodrigo, Esperanza MARTÍNEZ DENEGRA y Pedro SAN GINÉS AGUILAR, *Étienne Dolet y los cinco principios de la Traducción*, Granada, Editorial, 1998.
- LÓPEZ PÉREZ, Manuel, “Un pedagogo renacentista: Don Gutierre González Doncel” en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 1998, 44 (170) pp. 471-515.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.
- LUNDVERG, Magnus, *Unificación y Conflicto La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, traducción de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Unification and Conflict The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Sweden, Swedich Institute of Missionary Research, 2002.
- LLAGUNO, José Antonio, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa, 1983.

- MANNHEIM, Karl, *Ideología y Utopía*, Introducción a la sociología del conocimiento, Estudio preliminar por Louis Wirth, traducción de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Manval de Inquisidores*, traducción, selección e introducción de José Antonio Fortea, *Directorium Inquisitorvm* de fray Nicolás Eymeric, Madrid, La esfera de los libros, 2006 (www.esferalibros.com/; www.fortea.ws/).
- MÁRQUEZ JOAQUÍN, Pedro (ed.), *¿Tarascos o P'urbépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán/Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha Fondo Editorial Morevallado, 2007.
- MARIEL DE IBÁÑEZ, Yolanda, *El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, 3ª ed., llevada a cabo por José Luis Soberanes Fernández, México, Porrúa, 1984.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Caminos cruzados. Fray Maturino Gilberti en Perivan*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Conaculta/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005a.
- , *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, Conaculta/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2005b.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana Ma., "La Retórica o el privilegio de la Palabra" (consideraciones sobre filosofía y retórica) en Helena Beristáin y Mauricio Beuchot (comps.), *Filosofía, Retórica e Interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 31-58.
- MEDINA PÉREZ, Alberto, *Guía Lingüística del Idioma P'urbépecha*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006.
- MEDINA, José Toribio, *La Imprenta en México (1539-1821)*, edición facsimilar, t. I (1539-1600), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1971.
- METZLER, Josef, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, 2 vols., Libreria Editrice Vaticana, città del Vaticano, 1991.
- MIRANDA, Francisco, *Vasco de Quiroga Varón universal*, México, Jus, 2006.
- , "Estudio Preliminar" en Fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, pp. 15-38 (Cien de México).
- , *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimax, 1972.

- MOLINA PIÑEIRO, Valentín, *Nuevos documentos sobre Inquisición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1982.
- MONTES DE OCA, Francisco, *Teoría y técnica de la literatura*, México, Porrúa, 1980.
- MONZÓN, Cristina, “Reflexiones gramaticales sobre el tarasco registrado en 1750 en Acuitzio” en Luise M. Enkerlin Pauwells, (ed.), *Abriendo caminos El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas/Grupo Kw’anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha Editorial Morevalladolid, 2012, pp. 419-435.
- , “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca” en *Relaciones* 104, vol. XXVI, otoño de 2005, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 135-168.
- , *Los morfemas espaciales del p’urbépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- , *Introducción a la Lengua y Cultura Tarascas*, Valencia, Universitat de València-Departamento de Teoria dels Llenguatges, 1997.
- MORALES, Francisco, “Las órdenes religiosas en la historia” en *Religiones y Sociedad*, 7, México, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 1999, pp. 29-45.
- MORENO GARCÍA, Heriberto, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados: Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por fray Diego de Basalenque*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- MORENO, Juan Joseph, *Vida de Don Vasco de Quiroga. Ordenanzas. Testamento*, Morelia, Balsas, 1989.
- MORO, Tomas, *Utopía*, México, Espasa-Calpe, 1981.
- MOUNIN, Georges, *Los problemas teóricos de la Traducción*, Versión Española de Julio Lago Alonso, Segunda edición revisada, Madrid, Gredos, 1977.
- MUÑOZ Y ORTIZ, Antonio de, *Provincia de franciscanos de Michoacán*, Querétaro, México, Gobierno Eclesiástico del Obispado, 1887.
- MUÑOZ, Diego, “Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España” en J. Benedict Warren, *Michoacán en la década de 1580. Relaciones del obispo fray Juan de Medina Rincón, OSA (1582) y de fray Diego Muñoz, ofm (1585)*, estudio introductorio y edición por J. Benedict Warren, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000 (Nuestras Raíces, 6).
- , *Crónica de la Provincia de Sn. Pedro y Sn. Pablo de Michoacán, en la Nueva España*, Guadalajara, Jal. [s.e.], 1951.
- MURRI, J. Middleton, *El estilo literario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

BIBLIOGRAFÍA

- NANSEN DÍAZ, Eréndira, *Elementos de fonología y morfología del tarasco de San Jerónimo Purenchecuario, Michoacán*, México, INAH-SEP, 1985.
- NAVA, Fernando, “La voz media en p’urhépecha. Un estudio de Formas y Significados”, tesis doctoral, UNAM, 2004.
- NAVARRETE, Nicolás P., *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa, 1978.
- NÚÑEZ, José M., *Los franciscanos en Michoacán*, cuaderno 2 (manuscrito), [s.a.]
- OCHOA S., Álvaro y Gerardo SÁNCHEZ D., (eds), *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- ONG, Walter J., *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, “Información... Constantino Huitzimíngari (Documentos... familia de Caltzontzin... 1597, AHINAH, Col. Gómez de Orozco, ms. 171, f. 3 y 4”. *Historia antigua de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, II, pp. 208-209.
- OSORIO ROMERO, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- PALAFOX Y MENDOZA, Juan de, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Porrúa, 1986.
- PAREDES MARTÍNEZ, S. Carlos, Marcela Iraís PIÑÓN FLORES, Armando M. ESCOBAR OLMEDIO y María Trinidad PULIDO SOLÍS, *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax, 1984.
- PASTRANA FLORES, G. Miguel, “Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica”, en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.), *Estudios Michoacanos VIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1999, pp. 127-142.
- PAZ, Octavio, *El signo y el garabato*, México, Mortiz, 1983.
- PHELAN, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- PIMENTEL, Francisco, “II El idioma Tarasco por el Sr. D. Francisco Pimentel” en Diego Basalencque, *Arte de la Lengua Tarasca*, seguido de la Toponimia Tarasco-Hispano-Nahoa, por Cecilio Robledo, Morelia, Editorial Erandi del Gobierno de Michoacán, 1962, pp. 10-40.

- QUEZADA, Noemí, Martha Eugenia RODRÍGUEZ, Marcela SUÁREZ, (editores), *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- QUIROGA, Vasco de, *De debellandis indis: un tratado desconocido*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.
- , *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, Introducción y notas de Carlos Herrejón Peredo, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- RAMÍREZ, Francisco, *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*, estudio, edición, notas y apéndice de Germán Viveros, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Gobierno del Estado de Michoacán, 1987.
- , “Relación sobre la residencia de Michocán (Pátzcuaro) hecha por el Padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril de 1585” (*apud* Felix S. Zubillaga, *Monumenta Mexicana II* (1581-1585), Romae, 1959, pp. 492-496) en Fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas por Francisco Miranda Godínez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- RAMÍREZ MONTES, Mina, *La catedral de Vasco de Quiroga*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- RASMUSSEN, Jørgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- REA, Alonso de la, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Edición y Estudio introductorio de Patricia Escandón, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 1966.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima primera edición, 2 tomos, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Recopilación de las leyes destos reynos, hecha por mandado de la magestad católica del Rey Don Felipe Segundo que se ha mandado imprimir, con las leyes que después de la última impresión se han publicado...* Valladolid, España, Lex Nova, 1982.
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por el Rey don Carlos II*, Prólogo de Ramón Menéndez y Pidal, Estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, Cultura Hispánica, 1973.
- REMESAL, Antonio de, OP, *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Estudio Preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, SJ., 2 tomos, México, Porrúa, 1988.
- RESINES LLORENTE, Luis, *Catecismos Americanos del Siglo XVI*, España, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992.

- RICARD, Robert, *La Conquista espiritual de México*, Traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- RIVERA PAGÁN, Luis N., *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, San Juan, Puerto Rico, Cemi, 1990.
- ROMERO FLORES, Jesús, *Estudios históricos. Los antiguos purépechas, Don Vasco de Quiroga, México, B. Costa-Amic*, 1966.
- ROSKAMP, Hans, *Los Códices de Cutzio y Huetamo: encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2003.
- , “El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento” en fray Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord. y ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, pp. 235-264.
- RÓTTERDAM, Erasmo de, *Elogio de la locura*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000.
- RUSSELL, Conrad y José Andrés GALLEGRO (eds.), *Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿Monarquías compuestas?*, Madrid, Complutense, 1996.
- Sagrada Biblia*, traducida de la Vulgata Latina por José Miguel Petisco, publicada por D. Félix Torres Amat, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1956.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 2 tomos, Crónicas de América, España, Edición de Juan Carlos Temprano, 2003.
- SALAS MURILLO, Ma. Cristina de, “Manuscrito BNP [Biblioteca Nacional de París] 325 Fonds espagnols, ff. 327-328v en Josep-Ignaci Saranyana et al. (ed.), *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, x Simposio Internacional de Teología, vol. II, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, pp. 1517-1520 (Contiene el parecer de fray Alonso de Veracruz).
- SALAZAR, B., *Los doce primeros, apóstoles franciscanos en México*, México, Imprenta Mexicana, 1943.
- SAMANIEGO FERNÁNDEZ, Eva, *La traducción de la metáfora*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1996.
- SANCHIZ, Javier, “Funcionarios Inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI” en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez (eds.), *Inquisición Novohispana*, vol. I., México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- SARANYANA, Josep-Ignaci (ed.), *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, x Simposio Internacional de Teología, vol. II, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, *Las Órdenes Religiosas*, núm. 7, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Septiembre/diciembre, México, 1999.



- SELER, Eduard, “Los Antiguos Habitantes de Michoacán”, Traducción del alemán al castellano por Erika Krieger, existente en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Confrontación con el original alemán, introducción, correcciones y notas de Francisco Miranda, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord. y ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, pp. 139-233.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- SOLÓRZANO PEREYRA, Juan, *Política Indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
- STEINER, George, *Lenguaje y silencio*, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Traducción de Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, Traducción de Adolfo Castañón, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- SWADESH, Mauricio, *Elementos del tarasco antiguo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.*
- TAYLOR, Charles. *Hegel y La Sociedad Moderna*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- TENA RAMÍREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, México, Porrúa, 1977.
- Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, edición facsimilar con otros documentos, introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Morelia, Fimax, 1997.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Edición coordinada por Miguel León Portilla, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, “La Inquisición”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición Novohispana*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 63-72.
- , “Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura” en *Fray Pedro de Gante Doctrina Christiana en Lengua Mexicana* (Edición facsimilar de la de 1553), Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización por Ernesto de la Torre Villar, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981, pp. 13-104.

- TORRES, Eugenio Martín, “La orden de los dominicos en México, siglos XVI y XVII” en *Religiones y Sociedad*, núm. 7, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México, 1999, pp. 65-91.
- TORRES, Pedro, “Las vicisitudes de la ‘Omnímoda’ de Adriano VI en el aspecto de sus insignes privilegios en la labor misional de Indias” en *Missionalia Hispanica*, 3, (1946), pp. 7-52.
- TUDELA, José, “Introducción” en *La Relación de Michoacán*, Madrid, Aguilar, 1956, pp. VII-XVIII.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, Traducción de Rubén Pérez Azuela; Prólogo de Prometeo Cerezo de Diego; Introducción y edición de Roberto Jaramillo Escutia. México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.
- VETANCURT, Agustín de, *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano*, México, Porrúa, 1971.
- VILLAVICENCIO ZARZA, Frida, “P’orhépecha wntákwa itsî wératio. Fuentes de la lengua tarasca o purhépecha” en Luise M. Enkerlin Pauwells, (ed.), *Abriendo caminos. El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas/Grupo Kw’anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha Editorial Morevalladolid, 2012, pp. 437-456.
- , *P’orhépecha kaso sirátahenakwa: Desarrollo del sistema de casos del purépecha*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de México, 2006.
- WARREN, J. Benedict, *Estudios sobre el Michoacán Colonial Los inicios*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Instituto de Investigaciones Históricas Fimax, 2005.
- , *Michoacán en la década de 1580*, Relaciones del obispo fray Juan de Medina Rincón, OSA (1582) y de fray Diego Muñoz, OFM (1585), estudio introductorio y edición por J. Benedict Warren, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000 (Nuestras Raíces, 6).
- , “Fragmento de la *Doctrina Cristiana* de fray Maturino Gilberti” en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.), *Estudios Michoacanos VIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1999, pp. 143-158.
- , *La Conquista de Michoacán 1521-1530*, Morelia, Fimax, 1977.
- , “Maturino Gilberti”, ponencia presentada en las Cuartas Jornadas Gilbertianas celebradas en El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997 [inérita].
- , “El siglo XVI de Maturino Gilberti” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 60, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 277-290.

- , *Gonzalo Gómez Primer poblador español de Guayangareo-(Morelia)* Proceso inquisitorial, Introducción de J. Benedict Warren y Richard E. Greenleaf, traducida por Álvaro Ochoa S., Textos de los documentos preparados por J. Benedict Warren y Patricia S. Warren (1536 Proceso del Santo Oficio de la Inquisición, y el doctor Rafael de Cervanes, fiscal, en su nombre, contra Gonzalo Gómez. Archivo Gral. de la Nación. Inquisición, vol. 2, exp. 2. fs. 33 a 178 vta.), Morelia, Fimax 1991 (Estudios Michoacanos, X).
- , *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, 2ª ed., Morelia, UMSNH, 1990.
- , “Introducción Histórica y Apéndice Documental y Preparación Fotográfica del texto...” en Maturino Gilberti, *Arte de la Lengua de Michuacan*, Morelia, Fimax, 1987, pp. XI-XCII.
- WOLF, Paul de, *Curso Básico del Tarasco hablado*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1991.
- , *Seis Estudios lingüísticos sobre la lengua phoré*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1989.
- WRIGHT CARR, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España, 1523-1580*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/EDUVEM, 1998.
- Y SASSÍ, Franco Arnaldo, “Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacan y Fundación de su Iglesia Cathedral: número de prebendas, curatos, doctrinas y feligrezes que tiene, y obispos que ha tenido desde que se fundo”, en *Bibliotheca Americana*, vol. I, núm. 1, Septiembre de 1982, Florida, (ed. gral.) Diego Rivero, Coral Gables, 1982, pp. 61-204.
- ZAVALA, Silvio, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana/El Colegio Mexiquense, 1991.
- , *Tres estudios sobre Vasco de Quiroga*, México, Instituto Dr. José Ma. L. Mora. 1983 (Folleto).
- , “Algunas páginas adicionales sobre Vasco de Quiroga” en *Memoria de El Colegio Nacional*, t. IX, núm. 2, 1979 (sobretiro), pp. 65-96.
- ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 ts., edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices, Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.
- , *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.
- ZULAICA GÁRATE, Ramón, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### A

Abraham 216-217  
Acencio, Francisco 323  
Adán 204, 222, 225, 379  
Adriano VI 250, 258-260, 294  
Agreda, José Ma. 283  
Alberro, Solange 297  
Alcalá, Jerónimo de 20, 41, 46, 52, 78, 93, 95,  
107, 148, 165, 187  
Alonso de la Cárcel, María 275  
Aluarado, Miguel de 313  
Álvarez Gómez, Jesús 251, 253, 255  
Angámucuranchan 43  
Anticristo 59, 119, 187-189, 228-232  
Aquino, Tomás de 253  
Aranguren, Martín de 315-316  
Ariaián, Pedro de 421  
Aristóteles 191  
Auwera, Johann van den 256  
Ávalos [Alonso Granero de] 274  
Ávila, Gonzalo López de 323

### B

Barajas, Juan 317  
Basalencue, Diego 108  
Benavente (Motolinía), Toribio de 256  
Benedicto XIV 262

Bonilla, Lic. Alonso Hernández [Fernández] de  
274, 293, 296, 371  
Botello Movellan, Joseph Zepherino 46  
Bustamante, Francisco de 260, 266  
Bustamante, Petronila de 411

### C

Cabrera, Cristóbal 276  
Cáceres, Alonso de 317  
Canalla, Juan 286  
Carícaten 54  
Carlos V 258, 276, 295  
Carter Brown, John 25, 97-98, 105, 163, 270-  
271, 273, 283  
Castro Leal, Marcia 43  
Ceinos, Francisco de 276  
Celano, Tomás de 263  
Cerde, Francisco de la 262, 271, 274, 277, 280-  
281, 284, 292-293, 305-306, 309-314,  
316, 320, 327, 339, 341-342, 344, 347-  
349, 352-353, 357, 359, 374, 383  
Cervantes, Juan de 296  
Cicerón 149, 191, 268  
Cisneros, García de 257  
Ciudad Rodrigo, Antonio de 256  
Clemente, Gil 272-273, 301-302, 322  
Converger, Joan 107  
Córdova, Pedro de 163, 294

- Corona Núñez, José 43, 146  
 Cortés, Hernán 110, 256  
 Coruña, Agustín de 261, 278-279, 387, 389  
 Coruña, Martín de Jesús o de la 256  
 Cristo 28, 59, 64-66, 73-74, 78, 80-82, 91, 99, 111, 115-116, 119, 132, 138, 140, 151, 169, 173, 187-188, 197, 203, 220-223, 225, 232-234, 239-240, 251, 324, 333, 338, 345, 352, 364-365, 379, 404, 412, 415  
 Cueráuhperi 38, 74, 82-83, 378  
 Cuiseo de La Laguna 20-21, 24  
 Curiel, Juan de 411  
 Cúriparaxan 71
- Ch
- Chamorreau, Claudine 177  
 Chapá 73  
 Charte, Pedro 395
- D
- Dacia, Jacobo de 267, 314, 316  
 Daciano, Jacobo 95, 266-267, 269-270, 278, 302  
 Daniel 129, 264  
 David 222-223  
 Dedieu, Jean-Pierre 284, 294, 367, 369  
 Dekkers, Johann 256  
 Díaz, Juan 256  
 Dimas Huacuz, Néstor 25  
 Dolet, Étienne 166-167  
 Duns Escoto, Juan 253
- E
- Enríquez, Martín 272-273, 301-302, 322  
 Espinal, Alonso del 257  
 Estrella, Diego de 265  
 Eva 190, 204, 379
- Eymeric, Nicolau 296-298, 367-369  
 Ezequiel 129
- F
- Farfán, Pedro 411, 416  
 Felipe II 261, 295, 307-309  
 Fernández de Anguís, Luis 271, 309, 347  
 Ferrón, Juan 396, 421  
 Franco Mendoza, Moisés 13, 25, 112  
 Freile, Antonio 323  
 Friedrich, Paul 172, 177  
 Fuensalida, Luis de 257
- G
- Gand, Pierre de 256  
 Gante, Pedro de 163  
 García Icazbalceta, Joaquín 98-99, 101, 104, 107, 161, 269  
 García, Agustín 25  
 García, Pablo 298  
 Gerónimo, Juan 272, 301-302, 322  
 Gilberti, Juan Mateo 266  
 Gilberti, Maturino 13-14, 17, 19, 20, 22, 24-25, 30, 37-38, 40-41, 45, 57-58, 87, 91-93, 95-96, 98-104, 107, 109-110, 112-113, 131, 146-148, 157, 162, 172, 210, 247, 250, 254, 262, 266-274, 277, 282, 290-291, 309, 311, 313-314, 318-319, 322, 324, 328, 331, 344, 359, 363, 371, 374, 377, 380, 391  
 Gilberto, Maturino 102, 271, 301, 324, 332  
 Gómez, Gonzalo 350  
 González Doncel, Gutierre 105-106, 158, 285  
 Granada, Luis de 265  
 Gregorio IX 255  
 Gregorio VII 251  
 Gregorio XIV 261  
 Gregorio XV 261  
 Gui, Bernardo 298

Gutiérrez, Guachin 322  
 Guzmán, Domingo de 252  
 Guzmán, Nuño de 165, 269, 70

H

Hanguxuqua, Francisco 317  
 Heidegger, Martín 166  
 Hernández, Alonso 296  
 Hernández, Francisco 311, 341-342, 344, 353,  
 357  
 Hiquíngaje 74, 154, 156  
 Hiripan 54, 57, 74, 154  
 Horacio 191, 284

I

Inocencio IV 255  
 Inocencio VIII 299, 392  
 Isaac 216-217  
 Isaías 129

J

Jacinto Zavala, Agustín 17-18, 25-26, 70, 75,  
 146, 171-172, 268  
 Jacob 216-217  
 Jeremías 129, 335  
 Jiménez, Francisco 257  
 Jiménez, Juana 411  
 Job 128  
 Judas 129, 227  
 Judas Apóstol 79  
 Julio III 308

K

Kamen, Henry 370  
 K. Fredolino, Marie 75  
 Kramer, Heinrich 299-300, 392

L

La Rea, Alonso de 149, 266, 268  
 Lagunas, Juan Baptista de 21-22, 108, 237, 272-  
 273, 320, 354  
 LeCron Foster, Mary 177  
 Ledesma, Bartolomé de 274, 293, 315-316, 331,  
 363, 402, 409  
 León X 258-260, 294  
 León, Luis de 284  
 León-Portilla, Miguel 17, 15, 138, 381  
 Longino 191  
 López de Ávila, Gonzalo 323  
 López de Zárate, Juan 259  
 López, Hierónimo 411  
 Lucas, Rosa, 17, 25, 103

M

Malaquías 129  
 Maldonado, Alonso 276  
 Manjarrés, Francisco de 322  
 Manrique, Álvaro 295  
 Mariana, Juan de 284  
 Mariel de Ibáñez, Yolanda 294-295, 368  
 Márquez Joaquín, Pedro 18, 24-25  
 Martínez de Araujo, Juan 268  
 Mathias Apostol 79  
 Medina Rincon, Ioan de 103  
 Medina, José Toribio 101, 109, 269, 351  
 Medina, Juan de 148, 157, 215, 273, 331, 334,  
 349  
 Medina, Pedro de 389  
 Meléndez, Pedro 351, 397, 405, 418  
 Mendoza, Antonio de 46, 96, 148, 273  
 Mendoza, Francisco de 315  
 Meneses, Pedro de 104, 272  
 Miqueas 129  
 Miranda, Francisco 52, 78, 94, 270, 275-278,  
 280, 285-288  
 Molina, Alonso de 14, 163

- Molina, Antonio Morales de 272, 281  
 Montufar, Alonso de 313  
 Monzón, Cristina 25, 157, 177  
 Morales, Antonio Ruiz de 287, 320-321, 350  
 Morillo, Miguel de 293  
 Moya de Contreras, Pedro 272, 296, 326, 411, 413, 416, 421  
 Mura o de Gante, Pedro 256  
 Murillo, Diego 264
- N
- Nava, Fernando 157, 177  
 Navarro, Miguel 273  
 Nazanceno, Gregorio 206  
 Nicodemo 224
- O
- Ockam, Guillermo de 253  
 Ocharte, Pedro 161, 163, 299, 300, 351, 396, 399, 400, 403, 407  
 Olid, Cristóbal de 19, 269  
 Ordóñez, Diego 396, 398-399  
 Ortiz, Juan 299, 300, 351, 395-396, 398-399, 401, 403-411, 413, 416-421  
 Ortiz, Tomás 294-295  
 Oseas 129
- P
- Páez de Rivera, Alonso 276  
 Pablos, Juan 24, 98-99, 109, 163, 283, 313, 315  
 Palos, Juan de 257  
 Parente, fray Juan 255  
 Pauácume 71, 74, 156  
 Paulo III 258-259, 275, 304, 306, 308  
 Peña, Pedro de la 260  
 Perea, Martín de 274, 363, 396, 398-399
- Pérez Gordillo Negrón, Diego 262, 271, 274, 277, 279-281, 284, 300, 305-306, 309-312, 314, 317, 321, 327, 339, 342, 344, 347-349, 352-353, 357, 374, 383
- Pío V 261  
 Pitacua Uvapa, Francisco 319  
 Pizarro 165  
 Platón 191  
 Poncio Pylato 114, 168  
 Portillo, Esteban de 268-269, 272, 322, 326, 328, 331, 334, 336, 339, 346-347, 357, 359, 361, 363-364, 372, 411, 413, 416, 420  
 Pravía, Pedro de 396, 398
- Q
- Querenda Angapeti 83  
 Quintiliano 191  
 Quiroga, Constanza García de 275  
 Quiroga, Gaspar de 272, 274  
 Quiroga, Vasco de 13-14, 25, 29, 30, 95, 97, 106, 109, 141, 148, 150, 157, 215, 244, 247-250, 258-259, 262, 268, 270-283, 285-289, 293, 300-302, 304, 307, 312-314, 316, 340, 347, 353, 373, 382-384, 387
- R
- Ramírez, Francisco 52, 78, 278, 280  
 Remesal, Antonio de 294-295  
 Ríos, Pedro de los 296, 363, 396, 398-399, 401, 403, 407, 411, 416, 420-421  
 Rivas, Juan de 257  
 Rodríguez, Jerónimo 311, 341, 344  
 Róterdam, Erasmo de 348  
 Ruiz Morales de Molina, Antonio 320-321, 350

S

- Sahagún, Bernardino de 20, 40, 44  
 Salazar, Domingo de 398-399, 420  
 Salazar, Francisco Cervantes de 411, 416  
 Salmerón, Juan de 276  
 Samaniego Fernández, Eva 190  
 San Agustín 124, 130, 267, 272, 275, 284, 293, 315, 317, 331, 334, 348, 370, 387, 390-391  
 San Ambrosio 130  
 San Andres Apostol 79  
 San Atanasio 130, 364  
 San Bartolomé Apostol 79  
 San Bernabé Apostol 79  
 San Bernardo 130  
 San Buenaventura 253, 264, 346  
 San Estevan 79  
 San Francisco 19, 30, 79, 82, 86, 99-100, 255, 257, 263, 267, 269, 272, 275, 301, 304, 309, 315-317, 319, 323, 331, 351, 371, 380, 390-391  
 San Gilberto 130  
 San Gregorio 130  
 San Hypolito 79  
 San Isidoro 130  
 San Jerónimo 124, 130, 159, 348  
 San Joseph 79  
 San Juan Bautista 79, 80, 82  
 San Juan Crisóstomo 130  
 San Juan Evangelista 79, 130  
 San Lorezo Martyr 79  
 San Lucas Evangelista 79  
 San Marcos Evangelista 79  
 San Martín, Juan de 293  
 San Matheo Apostol 79  
 San Miguel 79, 285, 337  
 San Pablo 79, 80, 91, 132-133, 135, 148, 167, 217, 266, 348, 364  
 San Pedro 79, 80, 148, 167, 266, 348, 394  
 San Phelipe 79  
 San Sebastian 79  
 San Simón 79  
 Sánchez de Alanís, Juan 288  
 Sánchez, Francisco 266  
 Sánchez, Pedro 274, 293, 331  
 Sande, Francisco de 416  
 Sandi, Francisco de 411  
 Sandoval, Francisco Tello de 295  
 Sant Alexo 120  
 Sant Eustachio 120  
 Sant Hieronymo 160  
 Santa Ana 79  
 Santa María Magdalena 79, 227  
 Santa María, Vicente de 295  
 Santiago Apostol 79  
 Santiago, Alonso de 317-318  
 Santo Thomas Apostol 79  
 Santo Tomás 253, 300, 324, 332, 346, 348, 365  
 Seler, Eduardo 43, 70  
 Sepúlveda, Juan de 323  
 Serra, Ángel 97, 157, 270  
 Sigüenza y Góngora, Carlos de 103  
 Sigüenza, José de 284  
 Sócrates 191  
 Sofonías 129  
 Solórzano, Juan de 396  
 Soto, Francisco de 256  
 Spreinger, Jacobus 299, 392  
 Suares (o Juárez), Juan 256  
 Swadesh, Mauricio 157, 159, 174, 176, 180
- T
- Tangáxoan 54, 57, 74, 154, 156  
 Tariacuri 54, 69, 73, 154, 156, 243  
 Tecto, Juan de 256  
 Tepaqua, Cristóbal 317  
 Testera, Jacobo de 95, 266  
 Tícatame 94



- Timoteo 129  
 Tirépeme Curícaueri 43  
 Tirépeme Caheri 50, 73, 75  
 Tirépeme Curícaueri 73  
 Tirépeme Turupten 50, 73, 75  
 Tirépeme Xungápeti 50, 73, 75  
 Tirípimencha 94  
 Tito 129  
 Tobías 128  
 Toral, Francisco de 270, 278, 312, 314  
 Torquemada, Tomás de 298  
 Torre Villar, Ernesto de la 300, 302  
 Túpac, Sairi 165-166
- U
- Uiquixu 93
- V
- Valdés, Fernando 298  
 Valdés, Pedro 251  
 Valencia, Martín de 256, 294  
 Vápeani 71, 74  
 Vaquincho, Gaspar 317  
 Vázquez de la Somoza, Pedro 275  
 Vázquez de Quiroga, Vasco 275  
 Velasco, Luis de 102, 270, 278, 295, 313, 390  
 Velasco, Luys de 101, 313  
 Velázquez de Salazar, Juan 420  
 Vera Cruz, Alonso de 324-325, 327  
 Vera Cruz, Alonso de la 300, 314-315, 325, 332-334, 345-346, 349, 364-365, 367, 370, 383, 390  
 Veracruz, Alonso de la 14, 261, 267, 302, 316, 333  
 Verdugo de Bazán, Francisco 395-396  
 Vicente de Santa María 295  
 Villavicencio, Frida 177
- Villoria, Diego de 311, 317, 341-342, 344, 353, 357  
 Vitoria, Francisco de 300, 324
- W
- Warren, J. Benedict 17, 25-26, 97-98, 107, 109-110, 148-150, 157, 215, 262, 266, 268-270, 272, 275-279, 281, 284, 289-290, 293, 300-302, 317, 339, 350-351  
 Wolf, Paul de 157, 172, 177
- X
- Xarátanga 43, 54, 71-73, 75-77, 82
- Y
- Y Sassí, Franco Arnaldo 157, 275, 288  
 Yozi, Juan 317
- Z
- Zacarías 129  
 Zumárraga, Juan de 106, 259, 278, 295, 350

## ÍNDICE TOPONÍMICO

### A

Acánbaro 154  
Acauhtlan 154  
Acume 154  
Acúuato 154  
Achiuili 154  
África 276, 289  
Aguila 154  
Ahuatlan 154  
Alcozahuimitlanexo 154  
Alemania 166  
Alima 154  
Alimanxi 154  
Almoloa 154  
Amaqueca 154  
Ambézio 154  
América 44, 80, 165, 191, 248, 253, 255-256, 261-262, 284, 294, 298-299, 340, 381-382  
Apánoato 154  
Aragón 298, 323, 367  
Araro 154  
Asís 82, 251, 255  
Asuchitlan 154-155  
Atechoncala 154  
Atlan 154  
Atliacapan 154  
Atoyac 154  
Auatla 154

Axalo 154

Axmique 154

Ayáquenda 154

Ayghem-Saint Pierre 256

Azutla 154

### B

Babilonia 188

Bányqueo 154

Bayámeo 94-95

Bologna 268

Burgos 135, 138-139, 255, 261, 276

### Ç

Çacango 154

Çacapu 154

Çacapu hoato 154

### C

Cachan 154

Camuqua hoato 154

Caná 135-7, 139

Cañada de los Once Pueblos 40, 158

Capotlan 23, 154

Carapan 23, 154

Carupu hucazio 154

Casinda angápeo 154

Castilla 86, 106, 158, 275, 278, 293, 317, 377

- Cauingan 154  
 Caxitlan 154  
 Caxúruyo 154  
 Cazáquaran 154  
 Cihuacatlan 154  
 Cihuitla 154  
 Cirándaro 154-155  
 Cocula 154  
 Cohuatlan 154  
 Colima 153  
 Colonia 346-347  
 Comayahua 154  
 Condé[m]baro 154  
 Contlan 154  
 Copúan 23, 154  
 Coquimatlan 154  
 Coríngaro 154  
 Coscacauhtlan 154  
 Coyoacan 94  
 Coyre 154  
 Cuiseo 20-21, 24, 154  
 Cuiseo de la Laguna 20-21, 24  
 Cumachen 154  
 Curupu hucazio 154  
 Cuseo 154-155  
 Cuxaran 154  
 Cuypu hoato 154  
 Cuyucan 154  
 Cuzaru 154  
 Cuzcatlan 154  
 Cuzian 154
- Ch
- Chacala 154  
 Chapala 154  
 Cháquaco 154  
 Charácharando 154  
 Charácutiro 154  
 Charápichu 154
- Charu 154  
 Chenengo 154  
 Cheran 154  
 Cherán 23  
 Cherani 154  
 Chiapa 154, 295  
 Chilchota 40, 155  
 Chilchotla 154  
 Chipila 154  
 Chucándiro 154  
 Chumengo 154  
 Chupingo parápeo 154  
 Churúmucu 154
- E
- Erongaríquaro 319
- F
- Francia 13, 126, 166, 263, 265, 268-270, 304, 328
- G
- Galicia 260, 266-267, 275  
 Gante 163, 256  
 Gen 128  
 Gepantitlan 154  
 Getsemaní 221  
 Grecia 38  
 Guacanan 154  
 Guacatitlan 154  
 Guanajuato 156  
 Guatemala 258, 260, 295  
 Guayameo 155  
 Guerrero 23, 153, 166, 292
- H
- H[o]pácutio 154  
 Hacáuato 154  
 Hacuízapeo 154  
 Hapánohato 154

- Hapázingani 154  
 Hapérendan 154  
 Hauíri hoato 154  
 Haziro hauánio 154  
 Hetóquaro 154  
 Hetúquaro 154  
 Hirámucuyo 154  
 Hirechu hoato 154  
 Hóporo 154  
 Hucario 154  
 Huitlalotlan 154  
 Huitlan 154  
 Huitzitzillan 22  
 Huixtlan 154  
 Hurapan 154  
 Hurecho 154  
 Huríparao 154  
 Hurúapa 154  
 Hutáseo 154
- I  
 Iguatzio 94  
 Ihuitlan 154  
 Ixtapa 154  
 Ixtlahuacan 154  
 Ixtlan 154
- J  
 Jalisco 153  
 Jerusalén 187, 224
- L  
 Lanava 154  
 Los Reyes 186, 255, 257, 293-294  
 Lyon 252
- M  
 Macuillititzaqualayan 154  
 Madrid 271, 276, 284, 296, 298, 301, 322, 357  
 Maguncia 346-347  
 Marita angápeo 154  
 Maróatio 154  
 Maronta 154  
 Mayao 154  
 Mazani 154  
 Mechuacan 19, 21-22, 24, 30-31, 38, 41, 45, 48, 60, 94, 96, 98-101, 107-109, 111, 146, 148, 153, 155-158, 162-163, 167, 179, 266-268, 270, 275, 277-288, 283, 285-286, 311-314, 316, 320, 325, 331, 337, 375, 382-383  
 Mescalohuacan 154  
 México 13-14, 17, 24-25, 30-33, 38, 52, 78-79, 94, 98-99, 102, 104-108, 146, 151, 153, 155-157, 159, 161, 163, 215, 249-250, 256, 258-260, 266, 268-726, 278, 281-285, 289, 90, 292-297, 299-304, 309-310, 315-317, 319-320, 322-326, 328, 331, 336, 339, 346-347, 349-352, 357, 359, 361, 363, 369-372, 383-385  
 Michoacán 17-18, 13-14, 19-33, 37-49, 51-61, 67, 69-78, 80-83, 86-87, 91-97, 99, 101-103, 105-108, 110-111, 113-114, 118, 120, 130-131, 138, 140-141, 145-159, 161-162, 164, 167, 170, 172, 177, 182, 185-187, 190-193, 210-211, 213-215, 220, 223, 228, 237, 239-244, 247-248, 250, 259-260, 262, 265-728, 280-281, 283-285, 287-289, 293, 300-301, 303-304, 309, 311, 313, 316-318, 320, 324-326, 329, 331, 333, 341, 349-350, 356, 370, 372-375, 377-383  
 Miquia 154  
 Mitlan 154  
 Motin 154
- N  
 Nahualapa 155  
 Naranjan 52, 75, 77, 154

- Nueva España 13, 19-20, 30, 32, 44, 46, 81, 95, 106, 148, 152, 158, 167, 254-255, 257, 265-266, 269-272, 276, 282, 285, 290, 294-303, 307, 309, 318-319, 322, 324, 326, 328, 350, 365, 379-380, 382, 384-385
- O
- Oaxaca 258-60
- Ocotlan 155
- Orán 276, 289
- Orirapúndaro 155
- Oztutla 155
- P
- Pamatácuaro 23, 146, 186, 214
- Pantla 155
- Papatlan 155
- Papazio hoata 154
- Paqués hoato 154
- Paracho 154
- Paránzio 154
- Paráquaro 154
- Parochu 154
- Parthenay 269
- Pasmona 155
- Pataçio 154
- Pátzcuaro 14, 20-21, 39, 52, 54, 71, 78, 94, 155, 270-271, 273, 277-280, 317, 349-350
- Peránchequaro 154
- Peribán 267, 271
- Petlazoneca 155
- Peuéndao 154
- Pistran 155
- Pochotla 155
- Poitiers 13, 263, 268
- Pómaro 155
- Puco hoato 154
- Pucuri equátacuyo 154
- Pueblos Dábalos 154
- Púmuchacupeo 154
- Pungárabato 155
- Pungari hoato 154
- Purechu hoato 154
- Purúandiro 154
- Purúaran 154
- Pustlan 155
- Q
- Quacomán 155
- Quahquatla 155
- Quaruno 154
- Quayámeo 154
- Querétaro 153, 156
- Quetzalapan 155
- Quixtlan 155
- R
- Roma 38, 129, 251, 261, 275, 286, 294, 298, 308, 311, 340
- S
- San Juan de Ulúa 276
- Sancta Fe 286, 311, 316, 364
- Santa Fe de la Laguna 276
- Sevilla 266, 269, 276, 285-286, 293, 295-296, 301-302, 320
- Sirándaro 154
- Siuínan 154
- Sycuýtaro 154
- T
- Tacánbaro 154
- Tajimaroa 149, 271
- Taloacan 155
- Tamaçula 23, 154
- Tamatla 155
- Tamazula 155
- Tancítaro 155, 278

ÍNDICE TOPONÍMICO

- Tánequaro 154  
 Tanzítaro 154  
 Tarinbo házaquaran 154  
 Tariyaran 154  
 Tauáchacu 154  
 Tauengo hoato 154  
 Taximaroa 23, 154, 290-291, 300, 317, 320, 327,  
 366, 383  
 Tazazalca 155  
 Taziran 154  
 Tebéndaho 154  
 Tecociapan 155  
 Tecocitlan el Viejo 155  
 Tecohuatotla 155  
 Tecolalpa 155  
 Tecoman 155  
 Tecomatlan 155  
 Tecoxhuaca 155  
 Tecpan 155  
 Tenochtitlan 51, 93  
 Teoauztlatlan 155  
 Tepalcatepec 278  
 Tepeque 155  
 Tepetina 155  
 Tepetitango 155  
 Tepolchico 155  
 Terémendo 154  
 Tétengueo 154  
 Tétepeo 154  
 Texoapan 155  
 Tezoacan 155  
 Tiáchucuqua 154  
 Tiríngueo 154  
 Tiripitio 21, 38, 41, 155, 313  
 Tirípitio 154, 313  
 Tirístaran 154  
 Tiuítani 154  
 Tlacatipa 155  
 Tlachinatla 155  
 Tlacoabayán 155  
 Tohtotla 155  
 Toliman 155  
 Tolosa 263, 265, 269, 70, 328  
 Trento 111, 139, 259, 261, 265-266, 306, 308-309,  
 325, 373, 383-384  
 Tucúmeo 154  
 Tupátaro 154  
 Turúquaran 154  
 Tuzantla 155  
 Tuzpa 155  
 Tzaculco 155  
 Tzapotlan 44, 155  
 Tzintzuntzan 13, 19, 21-22, 39, 94, 98, 266-267,  
 270, 274, 276, 302  
 Tziúntzan 22
- U  
 Ucáreo 93, 155  
 Uiramu angaru 154  
 Umalacatlan 155  
 Urínguitiro 186  
 Uruapan 267, 272, 277, 320
- V  
 Vacapu 154  
 Valencia 256, 294, 297, 323  
 Valladolid 215, 261, 275-276, 280  
 Vámuquaro 154  
 Vangaho 154  
 Varicha tereco 154  
 Variórosquaro 154  
 Veracruz 14, 19, 257, 261, 266-267, 269-270, 276,  
 302, 316, 333  
 Verecan 154  
 Visíndan 154  
 Vitzitzilin 22  
 Vrechu ambáquetio 154

## X

Xacona 155  
 Xanóato angápeo 154  
 Xaráquaro 54, 75  
 Xaso 154  
 Xecotlapa 155  
 Xénguario 154  
 Xeroco 154  
 Xicotlan 155  
 Xilotlan 155  
 Xilotlán 278  
 Ximalcota 155  
 Xiquilpa 155  
 Xocotepec 155  
 Xolotlan 155  
 Xupúapa 155

## Y

Yacoho 154  
 Yaustepec 155  
 Yescatlan 155  
 Ynchazo 154  
 Yuréquaro 154  
 Yurírapúndaro 154  
 Yuriri 42, 85, 154, 338, 343  
 Yzirimenga varicha 154

## Z

Zacalpan 155  
 Zacapu 23, 52, 69, 75, 77, 158  
 Zamora, Michoacán 18, 25, 172, 273  
 Zánzani 154  
 Zazola 155  
 Zicuýtaran 154  
 Zinagua 154  
 Zinapan 154  
 Zinapécuaro 266-267, 273  
 Zinguita 154  
 Zinzímeo 154  
 Zirámaratiro 154  
 Zirápequaro 154  
 Zirápetio 154  
 Zirápitio 154  
 Zizupan 154  
 Zozotlan 155

Premios INAH

*Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*  
de Moisés Franco Mendoza  
se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2015  
en los talleres de Amelia Hernández Ugalde  
Calle Cerrada de Técnicos y Manuales núm. 19-58  
09890 México, D. F.

Lomas Estrella, Delegación Iztapalapa  
La edición consta de 500 ejemplares.

*Coordinación:*

Patricia Delgado González

*Corrección:*

Lurdes Asiain

*Diagramación:*

Irma Sánchez Navarro

*Portada:*

Guadalupe Lemus Alfaro



Eráxamakua ofrece los contenidos sobresalientes del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, obra principal del franciscano fray Maturino Gilberti publicada en 1559. Estaba destinada a los pobladores de Michoacán escrita en su lengua común, pero se prohibió su difusión. La publicación ocasionó serios problemas al autor con el obispo Vasco de Quiroga que fue sometido al Tribunal de la Inquisición. Más allá del proceso no resuelto, la riqueza lingüística y literaria que contiene la obra de Gilberti es aprovechable para el conocimiento, fortalecimiento, estudio e historia de la lengua de Michoacán, denominada también tarasca o p'urhépecha.

El autor es investigador del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, ha publicado estudios contemporáneos y antiguos de la cultura p'urhépecha.

Premios INAH