

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Entre el cielo y el infierno: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII.

Roselló Soberón, Estela (Universidad Autónoma Metropolitana, México).

Cita:

Roselló Soberón, Estela (Universidad Autónoma Metropolitana, México). (2007). *Entre el cielo y el infierno: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/384>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Tucumán, 19 al 21 de Septiembre de 2007

Título: **Entre el cielo y el infierno: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII¹**

Mesa Temática Abierta N° 47.

Universidad, Facultad y Dependencia: **Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (México)**

Autor/res-as: **Estela Roselló Soberón**

Correo electrónico: erosello@colmex.mx

I. Introducción: la importancia del estudio histórico del fenómeno religioso

Cuando uno recorre las calles y avenidas de la ciudad de México, las escenas e imágenes con las que uno se encuentra pueden llevar al espectador a una experiencia emocional parecida a los veloces sube y bajas de la montaña rusa. Los grandes y arbolados bulevares, rodeados de fantásticos y elegantes edificios dan paso en unas pocas cuadras a barrios en los que reina la aridez, el hastío del concreto y las viviendas con los servicios apenas más elementales; en el cruce de dos caminos, la luz roja del semáforo genera encuentros cotidianos, fortuitos, entre los autos blindados de ejecutivos o políticos custodiados por guaruras y niños de todas las edades, a veces disfrazados, que viven en la calle pidiendo limosna para sobrevivir. Lujosos y costosos restaurantes de comida de todo el mundo se encuentran al lado, en frente o a pocos metros de los puestos de garnachas, tacos y quesadillas que come la gente menos privilegiada al salir del metro o del transporte público para ir o regresar del trabajo.

En fin, que la gran ciudad es ante todo, un mundo de profundos contrastes donde pobres y ricos coexisten de manera cotidiana a pesar de vivir, de pronto, en realidades completamente distintas que conforme pasa el tiempo, se tocan cada vez menos. Sin embargo, a pesar de la desigualdad y de la enorme distancia que separa a los diferentes sectores sociales que habitan en la urbe, existe, entre muchísimos otros, un elemento que no deja de llamar la atención. Y es que en esta variopinta ciudad, ciudad a veces triste a veces alegre, a veces peligrosa, otras excitante, en ocasiones inhóspita pero no pocas generosa y divertida existe una presencia constante: la de la Virgen de Guadalupe.

¹ La exposición que presento a continuación retoma las ideas centrales de la investigación doctoral que realicé en El Colegio de México entre 2001 y 2005. Los resultados de la tesis fueron publicados en diciembre de 2006 en el libro que lleva por título de *Así en la Tierra como en el Cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón de la Nueva España siglos XVI y XVII*. Considero que presentar algunas de las hipótesis más importantes en el coloquio de Interescuelas es una oportunidad privilegiada para que mi trabajo sea comentado y discutido en un foro internacional.

Si uno mira con atención, esta joven y dulce doncella se aparece lo mismo en los pequeños altares que se ponen en los sitios de taxi o en las gasolineras, que en los nichos que adornan las casas en diferentes callejones de las colonias de más renombre y abolengo; lo mismo en estampitas que se venden fuera de las iglesias que al prender la televisión en la escenografía de la telenovela en turno. Porque Guadalupe está siempre allí reforzando, quizás de manera inconciente, una creencia que, desde el siglo XVI y a lo largo de la historia ha sido compartida por la mayor parte de los mexicanos: el absoluto convencimiento de la especial protección que esta madre medianera, amorosa y llena de misericordia brinda a su pueblo elegido.

Y es que a pesar de que el México moderno se define a sí mismo como una nación laica, en la realidad, gran parte de la sociedad mexicana continúa orientando su vida a partir de creencias, prácticas y sentimientos religiosos. A decir verdad, este rasgo no es exclusivo de dicha sociedad; contrariamente a lo que creyeron los ilustrados y pensadores positivistas y liberales de los siglos XVIII y XIX, en el nuevo milenio, el fenómeno religioso vuelve a estar presente en un sinnúmero de manifestaciones sociales, económicas, políticas y culturales a lo largo y ancho de todo el planeta.

Para muchos habitantes de la “aldea global”, vivir en un mundo secular parece cosa obvia, una condición dada en la que rara vez es necesario detenerse a pensar². Entre dichos sujetos, la creencia de vivir en un mundo moderno, racional, orientado por los principios de la ciencia y los avances de la tecnología asegura el optimismo heredado de sociólogos como Émile Durkheim o Max Weber: bajo su mirada, la modernidad y el “desencantamiento del mundo” son procesos paralelos e inevitables en los que el fenómeno de lo religioso se ha ido alejando de la vida pública, las instituciones políticas y la organización social.

Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo pasado y en los albores de este nuevo milenio, el fenómeno religioso, lejos de difuminarse o replegarse a los espacios íntimos y privados ha resurgido como un elemento fundamental en la organización de movimientos sociales, en distintos discursos políticos, en diversos argumentos para defender las causas nacionales, en debates de salud y educación pública, lo mismo que en la construcción de identidades étnicas y comunidades de distinto tipo.

² Es difícil definir brevemente qué significa el concepto de secularización. En este caso, se toman algunas ideas de Max Weber, Peter Berger, Thomas Luckman y Talcott Parsons para referirnos al fenómeno de secularización como el repliegue de las ideas religiosas al campo de la vida privada, lo mismo que a la diferenciación de ámbitos entre la esfera pública y la esfera religiosa. Ver Philip Gorski, “Historicizing the Secularization Debate...”, p. 139-140.

Frente a la emergencia de la religiosidad como una dimensión importante de la vida pública, política, social y cultural de las personas en diferentes partes del planeta, muchos sociólogos y antropólogos vuelven a interesarse en el lugar que ocupan las creencias, las autoridades, instituciones, símbolos y rituales religiosos en un mundo que parece volver a “encantarse”³. Dentro de este contexto, sería triste y absurdo que la historia no dirigiera su mirada hacia un problema sobre el cual tiene mucho que decir.

El estudio del resurgimiento religioso y del lugar que ocupa la experiencia de la religiosidad en el mundo contemporáneo sólo puede emprenderse desde la colaboración de las diferentes disciplinas interesadas en la cultura y la sociedad. A diferencia de la sociología y la antropología, la historia no se ocupa de establecer teorías ni de construir generalizaciones para explicar el fenómeno religioso desde su intemporalidad y universalidad. Por el contrario, los historiadores buscan encontrar el significado que tienen las experiencias religiosas desde su particularidad, desde su muy distinto contexto espacial y temporal.

No obstante, si bien los historiadores se interesan más por los rasgos particulares y específicos de las experiencias en torno a la religión, estas dimensiones históricas pueden enriquecer las explicaciones de la sociología y la antropología. Es decir, lejos de quedarse en lo peculiar o lo anecdótico, el reto del historiador consiste en que la particularidad que estudia ilumine los rincones oscuros de las explicaciones totalizadoras⁴.

En el caso de la realidad social y cultural del México del siglo XXI, la religión es un elemento de vital importancia en la construcción de diferentes prácticas, costumbres, formas de actuar e identidades étnicas y socio-culturales que dan significado a la vida de muchos mexicanos. En este sentido, el estudio de fenómenos parecidos en la Nueva España de los siglos XVI y XVII puede arrojar indicios y pistas interesantes para interrogar al presente, lo mismo que para explicar algunos fenómenos propios del México contemporáneo. Por todo ello, desde hace algunos años, me he interesado en estudiar el universo social y cultural novohispano de aquel período para ver el lugar que tuvieron las experiencias y manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón católicos en la construcción del consenso cultural que permitió mantener la paz

³ Entre algunos de los sociólogos que recientemente han vuelto a poner atención en este fenómeno son Clifford Geertz, Rodney Stark y Laurance R. Iannaccone. Ver Mark Chaves, “Secularization...”, p. 750.

⁴ Caro Baroja insiste en que el trabajo del historiador debe contemplar esta relación permanente entre lo colectivo-social y lo particular-individual. Caro Baroja, p. 13 Al respecto, también Fernand Braudel señaló la necesidad de trascender lo anecdótico y pasar a lo general. Ver Pilar Gonzalbo, *Introducción...*, p. 37.

y la unidad en aquella sociedad pluriétnica, desigual y profundamente jerárquica. Esta ponencia tiene el propósito de compartir y discutir con ustedes algunos de los resultados de mi investigación.

II. El período, las fuentes y la aproximación histórica

Antes de entrar de lleno en el tema, vale la pena hacer un breve paréntesis para realizar algunas precisiones de orden metodológico. En primer lugar, es importante señalar que los casos que se han seleccionado para acercarse a dichas experiencias cotidianas corresponden a un período histórico que comprende desde los primeros años de la conquista de la Nueva España en el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. El motivo de este corte cronológico es que, al tratarse de un estudio de historia cultural que toca la construcción social de las emociones, las ideas, creencias, símbolos, prácticas, conductas, hábitos y rutinas, éste requiere realizarse desde una perspectiva de larga duración⁵.

En cuanto al ámbito espacial, las particularidades de las manifestaciones novohispanas de la culpa y el perdón que se presentan a continuación se limitan a tres zonas geográficas específicas: los obispados de Puebla, de México y de Michoacán. Si bien la culpa y el perdón se vivieron en todo el territorio católico de toda la Nueva España, se han elegido estas regiones centrales debido a que las tres vivieron procesos de conquista bélica similares, lo mismo que un proceso de evangelización parecido. Hablar de otras zonas más al norte o más al sur sería hacerlo de realidades sociales y culturales ciertamente distintas.

Por último, también es importante delimitar el tipo de fuentes que se han utilizado para realizar este ejercicio de análisis histórico. En realidad, los documentos que se usaron pueden dividirse en dos grupos. Por un lado, todos aquellos que dejan ver el discurso eclesiástico en torno a la transmisión de las formas reglamentadas y recomendadas para vivir la culpa y buscar el perdón. Los catecismos, los confesionarios, las doctrinas, los concilios provinciales, las vidas de hombres virtuosos y santos y los sermones serían algunos de los textos más elocuentes dentro de este tipo.

Por otro lado, también se recurrió a fuentes que permitieron ver aquellas experiencias emocionales desde una luz diferente, la del universo cotidiano de la religiosidad popular. En este sentido, las cartas anuales, las visitas episcopales, las

⁵ Para la metodología que utilicé fue fundamental el trabajo de la dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru quien recientemente ha publicado los resultados de su larga trayectoria en la reflexión teórica y metodológica de la historia de la vida cotidiana. Ver Pilar Gonzalbo, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*.

narraciones milagrosas, los diarios de viajeros y en el extremo los procesos inquisitoriales fueron documentos de gran valor y riqueza. Es evidente que incluso estas fuentes no pueden escapar por completo al tinte oficial de las autoridades que las escribieron. No obstante, la lectura minuciosa de estos documentos sí puede arrojar muchos indicios para imaginar y reconstruir las prácticas, los hábitos, las representaciones simbólicas y las conductas cotidianas relacionadas con las experiencias de vivir la culpa y buscar el perdón propias de aquella sociedad.

Hasta aquí el aparte metodológico. Ahora, la incursión al gozo y al sufrimiento, al Cielo y al Infierno, a la culpa y al perdón.

III. Las primeras experiencias: la construcción del sentimiento de culpa entre los indios y el nuevo mecanismo del perdón

En 1524, los primeros frailes franciscanos que llegaron a evangelizar a los indios de la Nueva España se encontraron con un mundo nuevo que reflejó muchos miedos medievales que todavía formaban parte de su cosmovisión, pero también, se toparon con deseos y sueños propios de la utopía renacentista en la que casi todos ellos creían. Y es que por más herencia medieval que trajeran con ellos mismos, los misioneros que llegaron a aquellas tierras estaban imbuidos de las ideas humanistas y reformistas que dominaban entre los franciscanos españoles de la época.

Para ellos, los paisajes abiertos, los valles rodeados de montañas, la exuberancia de la vegetación, la abundancia de la fauna evocaban imágenes edénicas, dignas del Paraíso que a su juicio, seguramente podría llegar a materializarse en esta tierra, tierra lejana de la corrupción y los vicios que aquejaban a la humanidad en el Viejo Mundo. Es decir, desde los primeros momentos en que arribaron, los franciscanos humanistas creyeron en la posibilidad de construir la verdadera utopía cristiana en América.

Los sueños de aquellos frailes se animaron todavía más al entrar en contacto con los pobladores de aquellas tierras. En muchas de sus crónicas, los misioneros exaltaron la bondad de los indios, su carácter manso, apacible, sumiso y obediente. Bajo la mirada de aquellos mendicantes, los naturales de la Nueva España eran seres llenos de virtudes completamente afines a las virtudes del verdadero cristianismo. No obstante, frente a tan idílica visión, los misioneros pronto se encontraron con imágenes y escenas que perturbaban su ánimo, pero que en ningún momento terminaron por apagarlo. No al menos en el tiempo al que nos estamos refiriendo ahora.

En su convivencia con los indios, los frailes descubrieron prácticas que a su juicio no eran sino demoníacas, diabólicas, oscuras y pecaminosas. Los sacrificios humanos, el canibalismo, el concubinato o la poligamia eran costumbres y conductas absolutamente reprobables para la religión cristiana. Los enormes templos que los indios construían a sus dioses ensombrecían a los misioneros, mismos que no podían ver en aquellas deidades sino perversas personificaciones del mismísimo demonio.

A pesar de la terminante condena que los frailes expresaron ante aquellas manifestaciones de la cultura prehispánica, lo interesante es que el rechazo que aquellos sujetos experimentaron no fue hacia el mundo indígena en sí mismo, sino única y exclusivamente ante todo aquello que resultara contrario a la ética y la cultura cristianas⁶. Al reconocer que los indios eran los habitantes potenciales de ese Paraíso que tan factiblemente podía construirse en la tierra, así como frente a las prácticas indígenas que a sus ojos resultaban deleznable, los frailes no culparon a los naturales de practicarlas por ser malos por naturaleza, sino más bien, por ser inocentes criaturas engañadas astutamente por el Demonio.

Para los frailes, los indios eran buenos y perfectibles, pero durante siglos habían estado esclavizados por Satanás y habían vivido en la ceguera al no conocer la única y verdadera religión, es decir, el cristianismo. Por ello, la primera misión que los predicadores asumieron fue la de evangelizar a los nativos, es decir, mostrarles la luz que podía desengañarles. A su juicio, una vez que los indios conocieran la verdad, éstos serían libres para elegir si deseaban seguir practicando y creyendo cosas que los llevarían irremediablemente al Infierno o si preferían enmendarse y empezar a vivir una nueva vida, a partir de los valores cristianos, vida que les aseguraría la felicidad eterna en el Cielo.

No es momento para detenerse en las dificultades y complejidades que supuso el largo proceso de evangelización de los indios de la Nueva España en los primeros años de la Iglesia en aquellas tierras⁷. Sin embargo, para fines de esta ponencia, basta con señalar que este proceso requirió la transmisión de ideas, conceptos, creencias y valores completamente ajenos a la mentalidad que había orientado la vida de los indios del México prehispánico. Entre los conceptos básicos y fundamentales para emprender el proceso de conversión se encontraron los de salvación, Cielo, Infierno, culpa y perdón.

⁶ En su libro *La conversión de los indios de la Nueva España* Christian Duverger desarrolla esta idea.

⁷ La obra indispensable para el tema es el clásico de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*.

Antes de la llegada de los españoles, los indios de Mesoamérica creyeron en una vida después de la muerte y sin duda, las religiones prehispánicas se caracterizaron por su alto grado de complejidad, por la riqueza de su mitología y por la profundidad de las ideas y creencias que dieron un sentido trascendente a la vida. Sin embargo, en las religiones mesoamericanas no hubo ningún concepto parecido al de la salvación cristiana.

Entre los indios de aquellas culturas, el destino en el Más Allá nunca se decidió a partir del seguimiento de una vida virtuosa o viciosa en la Tierra. De acuerdo con las religiones prehispánicas, las personas habitaban en cielos o infiernos diferentes de acuerdo con la manera en que se daba su muerte. De esta manera, había un cielo reservado para los niños y las personas que morían por causas relacionadas con el agua, otro para quienes morían en la guerra, otro más para las mujeres que fallecían al momento de parir. Es decir, la idea de premio y castigo propia de la escatología cristiana estuvo ausente en dichas culturas; la relación entre las conductas virtuosas y los comportamientos viciosos de los sujetos en la Tierra y la influencia que tenían los mismos en decidir diferentes destinos en el Más Allá no fue parte sustancial del sistema de creencias religiosas entre los mesoamericanos⁸.

De manera que para los frailes, lo primero que hubo que hacer fue explicar la dinámica cristiana de la Justicia divina a los indios por convertir. Explicarles, también, qué eran o cómo eran el verdadero Cielo y el verdadero Infierno, lo mismo que convencer a los nativos de que los dioses que ellos habían adorado durante siglos no eran sino falsos y malvados demonios. En el centro de aquel proceso de transformación mental, emocional y religiosa, estaba la construcción de nuevas ideas del Bien y del Mal, nuevas imágenes del Miedo y la Esperanza, pero sobre todo, del nuevo sentimiento de culpa y de la comprensión del mecanismo del perdón cristiano.

Si bien sigue siendo objeto de polémica, de acuerdo con lo que se conoce de la historia prehispánica es posible conjeturar que los indios mesoamericanos no conocieron el sentimiento de culpa tal como se vivía en el mundo occidental cristiano. Sin duda, las ideas de tabú y de vergüenza tuvieron un lugar importante en la

⁸ En *Tamoanchan y Tlalocan*, Alfredo López Austin ha explicado cómo la idea de que los méritos en la vida podían influir en acabar en un cielo más agradable que otro sí tuvo cierta presencia en el México prehispánico. Tal es el caso de los guerreros que al morir en batalla llegaban a un cielo lleno de placeres. Pero esta idea de premio y castigo de acuerdo con las conductas virtuosas o viciosas tan importante en la religión cristiana no tuvo ni el mismo peso ni tampoco, una creencia análoga con significado verdaderamente igual. Ver López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 30-35.

emocionalidad indígena prehispánica, pero eso no significa que aquellos sentimientos se hayan experimentado de manera idéntica que la culpa cristiana⁹.

Dentro de la concepción holista y comunitaria de la vida indígena, la noción de responsabilidad individual carecía de sentido. Bajo aquella concepción de la vida, los sujetos formaban parte de un todo y sus actos tenían consecuencias sobre el equilibrio o desequilibrio del mismo. Sin embargo, lejos estaba la idea de creer que las acciones individuales tuvieran consecuencias para el futuro individual en el Más Allá. Por otro lado, en el mundo prehispánico tampoco existió la idea cristiana de la importancia que tenía la intención de las acciones. Entre los indios mesoamericanos, las acciones estaban inspiradas, muchas veces, por fuerzas divinas que poseían a los sujetos, por lo que la idea de una intención individual y voluntaria como motor de las mismas no tenía mucho sentido¹⁰.

La construcción de la culpa cristiana entre los indios novohispanos no fue tarea sencilla para los primeros evangelizadores ni tampoco se dio de manera homogénea. Las estrategias que se utilizaron para lograrlo variaron de acuerdo con las regiones e incluso con las diferencias entre las órdenes mendicantes que fueron llegando después de los franciscanos¹¹. Sin embargo, hubo un elemento fundamental para construir la conciencia culposa entre los naturales evangelizados: la transmisión del miedo cristiano hacia el Demonio, el Infierno, el Juicio y la Muerte.

Ciertamente, las imágenes con las que se transmitieron y difundieron aquellas ideas cristianas entre los indios se caracterizaron por el horror de las mismas. Los frailes no se cansaron en insistir en la fealdad y monstruosidad del Demonio, en su maldad, así como en la crueldad que lo caracterizaba. Entre las cosas que más llaman la atención de las primeras descripciones que los misioneros hicieron del Diablo destaca la caracterización del mismo como un antiguo sacerdote indígena. El intento por convencer a los indios de que tenían que renunciar al pasado prehispánico contrario al cristianismo se hacía presente en la personificación de Satanás con los atributos de

⁹ En muchas ocasiones he tenido la fortuna de discutir y reflexionar en torno al tema con el dr. Juan Pedro Viqueira quien contrariamente a lo que yo he sostenido, afirma que entre los indios mesoamericanos sí había sentimientos muy parecidos a la culpa cristiana. Sus argumentos no han logrado convencerme, pero los míos a él tampoco, situación que sigue enriqueciendo acaloradas polémicas y minuciosas lecturas en ambos para seguir discutiendo.

¹⁰ Serge Gruzinski explica que en el mundo prehispánico, las conductas humanas podían estar determinadas por el enojo de un dios, el hechizo de un brujo, la envidia de algún vecino o la emanación de algún infractor de prohibiciones. Ver Gruzinski, "Normas cristianas..." en *Historias*, p. 33

¹¹ Los primeros mendicantes en llegar a la Nueva España fueron los franciscanos (1524). Entre 1526 y 1535 también llegaron los dominicos y más tarde los agustinos.

aquellos sujetos que de la noche a la mañana pasaron de ser las personas más respetadas por la comunidad a los engendros del personaje más odiado y perseguido en la sociedad indocristiana que comenzaba a construirse¹².

En cuanto a las imágenes del Infierno, es curioso y elocuente encontrar que entre las penas de aquel lugar, los frailes hablaron de muchos de los castigos con los que los conquistadores sancionaban las malas conductas de los nativos sometidos. Entre ellos, destacaba, por ejemplo, el de los perros rabiosos que mordían a los pecadores. Por su parte, las imágenes de la Muerte y del Juicio no fueron más tranquilizadoras. En ellas se insistió en la angustia que provocaba la incertidumbre del momento en que se decidía, sin remedio, el eterno futuro del alma en el Más Allá.

A pesar de su plasticidad, los indios no siempre comprendieron fácilmente el significado de aquellos conceptos cristianos. Sólo por mencionar un ejemplo, vale la pena recordar el desconcierto que generó entre muchos de ellos, convencidos durante siglos de que el inframundo era un lugar frío y oscuro, entender que el Infierno era un lugar lleno de llamas candentes¹³. A pesar de ello, poco a poco, los naturales comenzaron a responder y a actuar de acuerdo con los nuevos códigos de una cultura que insistía en la naturaleza pecadora de los seres humanos.

A decir verdad, para el historiador es prácticamente imposible saber de cierto si los indios recién evangelizados experimentaron verdaderos sentimientos de culpa o no; en realidad, tampoco es lo que verdaderamente importa. Lo realmente interesante es reparar en la cantidad de hábitos, prácticas, rutinas, conductas y formas de interacción cotidiana que se orientaron a partir de la nueva cultura de la culpa cristiana entre ellos. Tal como lo refieren las crónicas, los naturales de la Nueva España pronto sintieron especial afición en recibir los sacramentos del bautizo y la confesión, participaron en procesiones de flagelantes, ofrecieron gallinas de la tierra, maíz y mantas a los conventos en aras de ganar la redención.

En realidad, es muy probable que antes de experimentar el sentimiento de culpa y de asumirse como sujetos con responsabilidades individuales cuyos actos tenían consecuencias en su propio destino, los indios aprendieron a negociar con las nuevas autoridades religiosas a partir del nuevo código cristiano que hacía de la redención y la

¹² Los ejemplos y casos concretos de todo esto se encuentran documentados en las crónicas de los frailes. Algunas de las más elocuentes son las de Motolinía, Sahagún, Mendieta, Grijalva y Dávila Padilla, por mencionar algunas.

¹³ Esta información me la proporcionó el dr. Pablo Escalante Gonzalbo en alguna comunicación oral.

misericordia los principales elementos para regenerar el orden quebrantado tanto en la tierra como en el cielo.

Es decir, la transmisión del sentimiento de culpa vino acompañada, desde un principio, del aprendizaje del mecanismo del perdón. La idea de una Justicia misericordiosa y de un Dios siempre dispuesto a perdonar a los arrepentidos tuvo gran éxito en una sociedad que no estaba acostumbrada a resolver sus conflictos mediante la negociación. En el México prehispánico, la Justicia se impartía a partir de penas corporales muy severas que en ocasiones no sólo afectaban al sujeto que cometía la falta, sino también a su familia. En su lugar, el nuevo orden de la Justicia cristiana, lo mismo que el de la Justicia de la Monarquía Española eran benevolentes y daban siempre una segunda oportunidad.

Y es que la novedosa idea de una justicia misericordiosa en el Más Allá, también se vio reflejada en el orden terreno. Dentro de las ideas políticas en las que se sostenía no sólo la legitimidad de la Corona Española, sino también, la justificación de la conquista del México Tenochtitlan la más importante, sin duda, fue la de instaurar un sistema político en donde reinara sobre todas las cosas, la Justicia. A decir verdad, en un principio, muchos indios no fueron capaces de distinguir la diferencia entre el ámbito de la Justicia en el Más Allá y la Justicia en la Tierra y muchas veces, por ello, buscaron a los frailes para dirimir en sus conflictos terrenales y actuar como árbitros de sus pleitos cotidianos¹⁴.

III. La culpa y el perdón en la sociedad mestiza del siglo XVII

Para fines del siglo XVI, la sociedad novohispana vivió cambios y transformaciones importantes. Las disposiciones del Concilio de Trento desdibujaron los sueños humanistas de los primeros misioneros para dar lugar a una nueva iglesia barroca que buscó construir y consolidar una sociedad católica contrarreformista. Bajo esta nueva óptica, la Iglesia promovió la teatralidad y exterioridad de las manifestaciones religiosas, el culto a los santos y a la Virgen, la importancia de los sacramentos de la penitencia, la confesión y la eucaristía, así como el valor de las indulgencias y la legitimidad del Purgatorio.

Es decir, la Iglesia novohispana del siglo XVII renunció a todo aquello que pudiese acercarse a las corrientes reformistas anteriores a Trento y siguió todos los lineamientos recomendados por la reforma católica tridentina; de esta manera, los

¹⁴ Pablo Escalante profundiza en esta idea en *Historia de la vida privada...*, p. 433-435.

sueños de construir entre los indios la utopía del cristianismo primitivo desaparecieron y en su lugar surgió el anhelo de hacer de la Nueva España ese reino católico perfecto; un lugar privilegiado en el que las campanas de las iglesias y los conventos animaran el paso de las procesiones, iluminaran las veladoras de los altares de oro y sobre todo, celebraran el triunfo de la Virgen de Guadalupe, cuya elección de estas tierras como morada terrena anunciaba la victoria de Dios sobre el antiguo orden demoníaco del México prehispánico.

Al llegar el siglo XVII, la Nueva España había dejado de ser la sociedad indocristiana de las primeras décadas del XVI y se había convertido en una sociedad profundamente diversa. La convivencia entre españoles, indios y africanos pronto dio origen a un universo de enorme riqueza cultural expresada en el mestizaje. Por otro lado, la nueva sociedad que comenzaba a consolidarse se caracterizó, también, por su organización corporativa y su alto grado de jerarquización. A pesar de las profundas diferencias que separaban a los distintos sectores de aquella sociedad, a los ojos de la Iglesia y bajo la cosmovisión religiosa que daba sentido a la vida, todos los habitantes de la Nueva España compartieron una misma condición: su naturaleza pecadora.

Es decir, la conciencia culposa de los habitantes de aquel reino fue un factor de unificación entre sujetos muy diferentes entre sí. En principio, la culpa era un sentimiento que se vivía desde la conciencia que las personas tenían de sus responsabilidades individuales; como se ha dicho ya, el aprendizaje de esa forma individualista de estar frente a la vida constituyó un largo proceso de aprendizaje emocional y cambio de mentalidad entre los nativos de la Nueva España. Por otro lado, es necesario recordar, también, que las sociedades medievales y de los siglos XVI y XVII se caracterizaron por su corporativismo y por la concepción comunitaria de la vida. Sin embargo, a pesar de las dificultades para asumir una nueva identidad individual, y no obstante lo corporativa y comunitaria que haya sido la cultura católica barroca novohispana, el sentimiento de culpa y el mecanismo del perdón incidieron en la construcción de un nuevo individualismo moderno que empezaba a configurarse como herencia del Renacimiento y el Humanismo cristiano.

La creencia cristiana en la misericordia divina, así como el dogma católico del libre albedrío apelaban a un individuo capaz de asumir que su voluntad y libertad eran elementos fundamentales en su destino personal en el Más Allá. La capacidad de elegir, ese don que Dios había regalado a los seres humanos en un acto de amor inusitado, había abierto a los hombres un universo de posibilidades, dudas, anhelos y deseos no

siempre exentos de dolor y angustia. Frente a la libertad, el hombre se descubrió solo y comprendió que las consecuencias de sus aciertos o errores eran cosa exclusivamente suya¹⁵. Echemos un rápido vistazo a las palabras del atormentado obispo Palafox, uno de los personajes más representativos de la mentalidad barroca novohispana hablar al respecto.

Don Juan, hombre virtuosísimo y piadoso como pocos, sufría enormemente en su vida diaria que no era sino una batalla constante entre su conciencia y los deseos prohibidos que lo aquejaban. “...es guerra del hombre sobre la tierra y que la carne pelea contra el espíritu y el espíritu pelea contra la carne”¹⁶, decía tristísimo el obispo. Como casi todos los católicos de su época y probablemente incluso como los de la nuestra, Palafox tenía que luchar a cada instante con las tentaciones que el Demonio le presentaba sin descanso. Y es que Satanás era necio y, explicaba don Juan, “...de un espíritu salta luego a otro: como de la sensualidad salta al de blasfemia, de éste al de la incredulidad de la fe y de éste a la desesperación...”¹⁷.

Frente al acoso de tan nefando enemigo, el obispo tremulaba de espanto y dolor al reconocer que sólo él era culpable de caer en las trampas de Lucifer para terminar finalmente pecando una vez más. “Yo, yo, yo”, exclamaba, “miserable pecador, bruto, ingrato, sementido, traidor. Yo fui la pésima fiera que a mi mismo y en mi mismo me despedacé la túnica de la gracia”¹⁸.

Pero a pesar de la miseria que invadía la vida de este hombre, frente a la vergüenza y el dolor de la culpa, la esperanza de la misericordia divina siempre terminaba por volver a iluminar su corazón. De esta manera, al asumir su condición de pecador, don Juan buscaba todos los medios para expiar sus culpas y enmendar sus pecados. Así, “comenzó a tener oración, a madrugar, a llorar y a hacer ejercicios de penitencia...solía levantarse a las tres de la mañana, otras más temprano en invierno y lloraba voz en grito sus culpas pidiendo misericordia”¹⁹. Palafox caminaba descalzo, vestía ropa de lana gruesa, dormía sobre una tabla y se disciplinaba ásperamente.

¹⁵ En este sentido, Rudiger Safranski ha afirmado que el drama de la existencia humana inició en el momento en que Dios otorgó a Adán el don de la libertad para elegir si comer del fruto prohibido o no. Ver Safranski, *El mal...*, p. 22

¹⁶ Palafox, *Vida interior*, p. 9

¹⁷ Palafox, *Vida interior*, p. 169.

¹⁸ Palafox, *Vida interior*, p. 9.

¹⁹ Palafox, *Vida interior*, p. 81.

Además, ayunaba y jamás comía fruta. El obispo tomaba disciplina tres veces al día, se pellizcaba los brazos, usaba un cilicio perpetuo de latón y velaba todas las noches²⁰.

Todas estas conductas cotidianas a las que acudía don Juan para conseguir el perdón divino fueron prácticas devocionales típicas de la cultura tridentina de la época. Como es fácil advertir, el miedo y la angustia motivaban este tipo de hábitos que convertían el dolor y el sufrimiento en méritos gozosos para ganar el Cielo.

Ahora bien, en efecto, la culpa cristiana es ante todo, un sentimiento personal que, al menos en principio, fortalece la noción de responsabilidad individual entre los sujetos que la experimentan. Sin embargo, en la Nueva España, como en muchas otras sociedades corporativas, al mismo tiempo, la culpa cristiana también se vivió como una experiencia comunitaria.

Y es que bajo la cosmovisión católica y todavía medieval que regía la organización política y social de aquel reino, la sociedad era un cuerpo compuesto, a su vez, por corporaciones que tenían que funcionar en armonía en aras de salvaguardar el equilibrio y el orden. Bajo esta concepción, el sentimiento de culpa también movió a los sujetos a reflexionar en las obligaciones corporativas que todos los hombres debían cumplir llevando una vida virtuosa, libre de pecado, para no desestabilizar la paz social²¹.

Pero el sentimiento de culpa también respondió a una experiencia comunitaria a partir de otro andamio mental fundamental: la creencia en la comunión de los santos. Desde la Edad Media, esta doctrina había integrado en una misma colectividad a vivos y difuntos, pobres y ricos, seres naturales y seres sobrenaturales y maravillosos. De acuerdo con esta tradición, el Concilio de Trento habló de la Iglesia como el Cuerpo Místico de Cristo, comunidad que reunía en una misma colectividad a la Iglesia triunfante, compuesta por la Virgen, los santos, los ángeles, arcángeles y todos aquellos que habían logrado salvar su alma ya; la Iglesia militante, que era “el escuadrón de fieles” que seguían luchando en la Tierra contra las tentaciones de Satanás y por último, la Iglesia purgante, es decir, aquellas almas que al morir se habían ido al Purgatorio a expiar sus culpas durante un período temporal para después lograr descansar finalmente en el Cielo.

²⁰ Palafox, *Vida interior*, p. 87.

²¹ Sobre la organización corporativa de la sociedad novohispana, ver Marialba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*.

A decir de los dogmas reforzados por Trento, las tres partes de la Iglesia vivían en estrecha y constante comunicación. Los santos, la Virgen, los ángeles y arcángeles bajaban de manera cotidiana a la Tierra para auxiliar a sus hermanos de la iglesia militante a vencer el pecado y el mal. Por su parte, estos últimos se encomendaban a los de la triunfante, pidiendo su auxilio y misericordia para conseguir más fácilmente su salvación, pero además, ayudaban a las almas del purgatorio con sus misas, rezos, obras de caridad y misericordia, ofrendas y sacrificios, actos y rutinas que podían significar considerables reducciones de tiempo para los seres queridos en aquel Infierno temporal.

De esta manera, la solidaridad entre todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo no respetaba las fronteras de la vida y la muerte, de lo terreno y lo ultraterreno, de lo natural y lo sobrenatural. Bajo esta mirada, los seres humanos no vivían aislados ni podían conseguir la salvación de su alma únicamente mediante su razón y su voluntad individual. La cooperación de otros hombres y otros personajes sagrados era absolutamente necesaria para alcanzar la felicidad eterna.²²

Gracias a un arduo trabajo de evangelización y más tarde de adoctrinamiento cotidiano, la diversa población novohispana pronto comenzó a entender la vida de una manera compartida. La construcción de aquel consenso cultural se dio en la cotidianidad, no sólo en las sesiones de catecismo a las que los niños tenían obligación de asistir, sino en todas las actividades y espacios de la vida diaria. Las calles eran templos públicos en los que a diario desfilaban procesiones y peregrinaciones; en las plazas de cada pueblo y ciudad repicaban las campanas recordando las horas de oración, en las capillas domésticas, las familias acomodadas se reunían a rezar el rosario; las misas, las fiestas religiosas a los santos, la devoción a los mismos terminaron por unificar a una población que, a pesar de sus diferencias étnicas y sociales, pronto aceptó la universalidad de una condición humana: la Muerte que tarde o temprano llevaría a unos al gozo eterno del Cielo y a otros a los castigos sin fin del Infierno.

Bajo estas premisas, los habitantes de aquel reino español establecieron pactos y relaciones de negociación cotidiana en busca de los caminos más fáciles, cortos y menos dolorosos para alcanzar la salvación. En principio, la redención de los pecados podía conseguirse mediante el cumplimiento de reglas y condiciones claramente establecidas por las autoridades religiosas. El sacramento del bautismo y sobre todo el de la confesión, la práctica de la oración, las ofrendas, limosnas y sacrificios, sin contar, por

²² Ver Copplestone, *History...*, p. 413.

supuesto, la adquisición de indulgencias por diversos medios bien definidos eran prácticas oficialmente aceptadas para ganar el Cielo. La mayor parte de los novohispanos acudió a ellas para sentirse cada vez más cerca de la Gloria celestial. Sin embargo, al mismo tiempo, muchos de ellos buscaron otro tipo de atajos que permitieran llegar al mismo destino de forma más rápida y sencilla.

De esta manera, la venta de escapularios y objetos milagrosos de todo tipo: panecitos, medallas y estampas, el rezo de oraciones no siempre muy ortodoxas, formas de venerar a los santos que en ocasiones no eran contempladas por la ortodoxia fueron todas prácticas cotidianas en una sociedad convencida de la urgencia de asegurar la salvación del alma y evitar con ello los bien conocidos horrores del Infierno.

Ahora bien, como todas las sociedades producto de la Contrarreforma, la novohispana contó con mecanismos importantes para cuidar la ortodoxia religiosa; el funcionamiento del Santo Oficio de la Inquisición fue sin duda, uno de los más importantes. Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, en la Nueva España, los marcos de la ortodoxia religiosa fueron mucho más elásticos de lo que se pueda imaginar. A decir verdad, en aquella sociedad, más que prohibir, la Inquisición se ocupó de establecer los límites de lo permitido.

Es decir, los casos en que la Inquisición intervino fueron, más bien, situaciones extremas que pusieron en peligro la solidez de los principios estructurales y básicos del sistema de ritos, símbolos, creencias y valores católicos. De manera que en la sociedad novohispana, sociedad en la que coexistieron sujetos de muy diferentes orígenes étnicos y condiciones sociales, las autoridades eclesiásticas permitieron la existencia de importantes espacios de libertad para vivir las experiencias religiosas desde necesidades muy diferentes entre sí.

Tanto los indios, como los negros, los mulatos o los mestizos; lo mismo las monjas, las madres de familia que los frailes, los estudiantes de la universidad o los servidores domésticos encontraron un nicho que les permitió vivir el catolicismo desde su muy particular identidad social; todos aquellos sujetos encontraron espacios para participar en distinto tipo de cofradías, todos manifestaron sus sentimientos religiosos desde sus cantos y danzas particulares, todos encontraron santos, santas, vírgenes y mártires que tenían más o menos que ver con las especificidades de su propia vida y condición.

La existencia de estos espacios abiertos para vivir la religiosidad favoreció la articulación de un sinnúmero de relaciones de interacción y negociación cultural en las

que las fronteras de lo ortodoxo y lo heterodoxo no siempre quedaron del todo claras. Lo interesante es que tanto lo primero como lo segundo se manifestaron siempre desde las mismas imágenes y símbolos, desde las mismas ideas y creencias y sobre todo, siempre a partir de la certeza de que todos los seres humanos eran pecadores, pero también, sujetos proclives a la redención.

Tengo la impresión de que todo lo que he dicho hasta ahora adolece de cierta abstracción; cierto es que las restricciones de tiempo que por fortuna establece el coloquio son una buena justificación para evitar dar tantos ejemplos y casos concretos de un problema tan complejo como el que he intentado presentar ante ustedes. Sin embargo, nada más contrario al espíritu barroco de la sociedad de la que he hablado que la austeridad y la sobriedad; por ello me parece más que justo presentar un caso que brinde cierto colorido y teatralidad al argumento defendido.

Como se ha mencionado ya, el mecanismo del perdón católico para ganar la salvación del alma también influyó en la estructura social de la sociedad contrarreformista novohispana. Durante los siglos XVI y XVII, en una sociedad tan diversa y jerarquizada como lo fue aquella, el perdón y la misericordia se convirtieron en valores clave para regenerar los pactos y relaciones cotidianas quebrantadas y reconstruir, con ello, la paz. En este sentido, el “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden” fue un principio fundamental que dio las bases para restablecer los vínculos que permitían mantener el orden social²³. Veamos el siguiente ejemplo para comprobarlo.

Contaban los jesuitas de Pátzcuaro cómo cuando los indios de aquel poblado reñían por “cosillas” buscaban a los padres de la compañía para que les ayudaran a resolver sus conflictos. Frente a dichas situaciones, los padres advertían a los naturales que si querían recibir el perdón de Dios en el Cielo ellos tenían que otorgar el perdón a sus semejantes en la Tierra²⁴.

Un día, una india embarazada recibió los insultos de otras dos mujeres que la atacaron aparentemente sin motivo. Las agresoras tomaron a la india y le arrancaron “un gran puño de cabellos [dejándola] como para reventar y echar la criatura de enojo de ser tan maltratada”²⁵. En principio, ésta pensó ir a dar queja a las autoridades civiles,

²³ Estas reflexiones han sido, en parte, resultado de largas charlas y discusiones con los doctores Aurelio González y Jorge Traslosheros.

²⁴ Zubillaga, *Monumenta...*, V. II p. 523.

²⁵ Zubillaga, *Monumenta...*, V. II. P. 523

pero como la casa de los jesuitas le quedaba de camino, la muchacha prefirió dar cuenta de lo que había pasado a uno de los padres.

“...mostrándole los cabellos con grandes ansias, le dijo el padre que mirase un crucifijo que allí estaba delante y que aprendería lo que debía hacer. Poniéndose los ojos en él se quitó del todo y luego se sintió buena y tornó en paz a su casa perdonando las que la avían maltratado”²⁶.

El mecanismo de la reconciliación devolvía el orden y el equilibrio no sólo en el Cielo, sino también en la Tierra. Sin lugar a dudas, la máxima figura de la Justicia amorosa y misericordiosa de Dios, esa Justicia que había permitido restablecer el vínculo roto entre los hombres y su Creador a partir del Pecado Original no era otra que la propia Virgen María.

En el imaginario medieval, lo mismo que en el de la Contrarreforma, María era madre y señora a la vez. Madre amorosa y comprensiva, siempre dispuesta a interceder por todos sus hijos terrenos frente a su hijo divino. Señora todopoderosa a quien Jesús no podía negar absolutamente nada. Virgen medianera y negociadora que siempre podía conseguir el perdón y la misericordia de Dios.

En una sociedad producto de una conquista, en la que reinaban la jerarquía y la diversidad, el mecanismo del perdón cristiano fue fundamental para evitar rupturas violentas en el orden social. Los sujetos se equivocaban, incumplían las leyes y las normas, pero el orden de la justicia misericordiosa del Cielo se reflejaba en la justicia misericordiosa del rey en la Tierra y frente a las trasgresiones, los novohispanos siempre conseguían una segunda oportunidad.

Por otro lado, en aquel universo de negociaciones culturales, antes de reformar las costumbres viciosas para acceder al perdón de Dios, siempre existían atajos más cómodos para ganar la gloria. Así lo comprobaban las devociones populares a los santos, la venta de escapularios y objetos mágico-religiosos, las indulgencias no siempre oficiales que la gente podía conseguir mediante métodos poco ortodoxos.

En aquel orden de misericordia y negociación cotidiana, ¿qué mejor aliada y protectora, que la propia madre de Dios, la Virgen de Guadalupe que había elegido a la Nueva España como su morada en la Tierra? Desde el siglo XVI, la Virgen tuvo un lugar importante en el proceso de conversión de los indios novohispanos. No obstante, fue hasta el siglo XVII y durante el siglo XVIII que Guadalupe realmente se convirtió

²⁶ Zubillaga, *Monumenta...*, p. 524.

en el personaje más querido para casi todos los sectores de la población. Si bien la advocación fue, sobre todo, una imagen fundamental para la construcción de la identidad de los criollos de la Nueva España, se sabe que indios, negros, mestizos, mulatos e incluso españoles recurrieron a ella en momentos difíciles y dolorosos. Aquella devoción compartida, el sentimiento común de sentirse hijos predilectos de María se tradujo en los siguientes versos de Bramón:

“Bailad mexicanos,
Suene el tocotín,
Pues triunfa María
Con dicha feliz

Coged frescas flores
Del rostro de abril;
Hacedle guirnaldas del blanco jazmín

En dicha sagrada
Podéis recibir
El triunfo divino
Que vemos aquí

Cantad aleluyas,
A Dios, que sin fin,
Pues triunfa María,
Con dicha feliz²⁷

Para el autor novohispano, como para muchos otros criollos de su época, el triunfo feliz de Guadalupe significaba la victoria de la luz del catolicismo contrarreformista sobre las tinieblas del México prehispánico de las que habían hablado los frailes mendicantes. Para el siglo XVII, la Nueva España se consolidaba como una sociedad barroca y mestiza que vivía los mejores tiempos de su existencia. A decir verdad, en aquella sociedad, la creencia católica de la culpa y la presencia de la misericordia divina dieron origen a una cultura culposa, sí, puesto que no desconocía los criterios morales cristianos sobre el bien y el mal, pero benévola, autocomplaciente, compasiva y conmisericordiosa.

Una cultura que lejos de construir una conciencia individual rígida y verdaderamente disciplinadora de las conductas dio origen a una conciencia permisiva, concedora de la fragilidad y las debilidades humanas. Sea como fuere, en aquel universo cultural, las experiencias de la culpa y el perdón hicieron sentir iguales a todos

²⁷ Bramón, *Obras*, p. 110.

los novohispanos: españoles, indios, negros, mulatos o mestizos, pobres o ricos, poderosos o marginales.

La continua oscilación entre el miedo y la esperanza, entre el gozo y el sufrimiento se convirtió en una forma de estar en el mundo y comprender la existencia. Un estar en la vida que hizo de la amorosa negociación el principio de sobrevivencia más importante así en la Tierra como en el Cielo.

Bibliografía citada

Bramón, Francisco, *Los sirgueros de la Virgen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa : religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978.

Copplestone, Frederick, *History of philosophy*, New Cork, Image Book, 1993.

Chaves, Mark, "Secularization as Declining Religious Authority" *Social Forces*, Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994).

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discursos de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, México, Academia Literaria, 1955.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España : con el texto de los Coloquios de los doce*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Escalante, Pablo, *Historia de la vida cotidiana en México. V.I*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

Gonzalbo, Pilar, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México: El Colegio de México, 2006.

Gorski, Philip, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700" *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, (Feb., 2000).

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de n.p.s. Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

Gruzinski, Serge, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio de occidentalización entre los indios de Nueva España" en *Historias*, Num. 15, INAH.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1985.

Palafox y Mendoza, Juan, *Vida interior*, Sevilla, L. Martin, 1691.

Pastor, Marialba, *Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM/FCE, 1999.

Safranski, Rudiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Sahagún, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

Zubillaga, Félix, *Monumenta mexicana*, Romae, Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1991.