

John Jairo Marín Tamayo

Aproximación histórica al acto de producción del Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)

Entre identidad y mentalidades

Epistola dedicatoria al Ill.^o y R.^o Juan de Ovando presidente en el Reyno de Indias y de la Ziudad de la mano nro señor q Dios guarde.

Ill.^o y R.^o señor Ineyo q a esta y a esta se llega guise con diligencia y con el mayor respeto de los indios nativos de esta nra sãta fe catholica.

... y viendo inf... hallo... esta...
... esta...
... esta...



Aproximación histórica al acto
de producción del *Catecismo*
de fray Dionisio de Sanctis (1577)

Entre identidad y mentalidades

John Jairo Marín Tamayo



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Aproximación histórica al acto de
producción del *Catecismo* de fray
Dionisio de Sanctis (1577)

Entre identidad y mentalidades

John Jairo Marín Tamayo



Marín Tamayo, John Jairo.

Aproximación histórica al acto de producción del *Catecismo* de fray Dionisio de Sanctis (1577). Entre identidad y mentalidades. / Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2022.

308 páginas ; Imágenes ; Gráficas ; Tablas ; 17 X 24 cm. - (Colección: Espiral)

ISBN Impreso: 978-628-7512-31-3

Incluye : Bibliografía ; Introducción ; Tabla de Contenido.

Nota: Como anexo a la obra se encuentra el catecismo y la cartilla producidos por el fray Dionisio de Sanctis.

1. Catecismos. / 2. Dionisio de Sanctis, Fray de Cartagena de Indias-Crítica e interpretación. / 3. Evangelización-Colombia-Siglo XV-XIX. / 4. Teología dogmática-Análisis de información. / 5. Colombia-Historia-Colonia, 1550-1810. / I. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

986.102 SCDD 20

Catalogación en la fuente; Biblioteca Especializada - Alicia Dussán de Reichel.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Espiral

Alhena Caicedo Fernández
Directora

Andrea Leiva Espitia
Subdirectora de Investigación y Producción Científica

Carlos Andrés Meza
Coordinador del Grupo de Investigaciones

Laura Morales González
Jefe del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinación editorial

Andrés Felipe Urrego Salas
Corrección de estilo

María Libia Rubiano Marulanda
Diseño, diagramación y cubierta

Fray Dionisio de los Santos, *Catecismo* y cartilla, [1577], Archivo General de Indias, Cartagena.

Patronato 196, R. 10. Fotografía de Ministerio de Cultura y Deporte

Ilustración de cubierta

Primera edición, noviembre de 2022

ISBN: 978-628-7512-31-3

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

© John Jairo Marín Tamayo

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 4440544, ext. 111

www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

IMPRESO POR: IMPRENTA NACIONAL DE COLOMBIA

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	15
1. LA EMERGENCIA DEL CATECISMO AMERICANO	25
EN EUROPA	26
HACIA EL NUEVO MUNDO	28
EL CATECISMO AMERICANO	29
CONCLUSIÓN	41
2. EL PRELADO DE CARTAGENA	43
DE DOMINICO A OBISPO DE CARTAGENA DE INDIAS	44
EL EPISCOPADO DE FRAY DIONISIO DE SANCTIS	52
CONCLUSIÓN	70
3. EL CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL <i>CATECISMO</i>	73
LAS ORDENANZAS DE LA DOCTRINA (1555)	74
LAS ORDENANZAS DE MELCHOR PÉREZ DE ARTEAGA (1561)	81
EL INFORME DE DIONISIO DE SANCTIS (1575)	87
LA CARTA DE PRESENTACIÓN DEL <i>CATECISMO</i> (1577)	95
CONCLUSIÓN	98
4. EL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL <i>CATECISMO</i>	101
EL PROBLEMA DE LA DATACIÓN	103
LA ESTRUCTURA Y LOS CONTENIDOS	109
LA PROPUESTA PEDAGÓGICA	114

LA JUSTIFICACIÓN	118
LOS DESTINATARIOS	120
CONCLUSIÓN	124
5. APRENDER A LEER LA DOCTRINA CRISTIANA	129
CASTELLANO Y LENGUAS NATIVAS	130
LA CARTILLA PARA ENSEÑAR A LEER	140
LA CARTILLA DE LA DOCTRINA CRISTIANA	146
CONCLUSIÓN	151
6. APRENDER LOS RUDIMENTOS DE LA FE	155
POR DEMANDAS Y RESPUESTAS	157
DE HOMBRE A CRISTIANO	168
DE LO QUE HAN DE CREER	174
DE LO QUE HAN DE OBRAR	178
DE LO QUE SE HAN DE APARTAR	192
DE LO QUE HAN DE PEDIR	197
DEL EXAMEN DE LOS INFIELES QUE PIDEN SER BAUTIZADOS	202
CONCLUSIÓN	220
CONCLUSIONES GENERALES	223
BIBLIOGRAFÍA	231
ANEXO. CATECISMO Y CARTILLA DE FRAY DIONISIO DE SANCTIS	249

*Cuando todo parece acabar
porque de repente te das cuenta
de que el hilo de tu vida está que se rompe,
no queda más que aferrarte a la esperanza.
“Chaton est malade”.*

John Jairo Marín Tamayo

AGRADECIMIENTOS

Como es bien conocido entre los académicos, cuando se lleva a cabo una investigación que concluye con la publicación de un libro, rápidamente nos damos cuenta de que la empresa no ha sido solo nuestra y de que en ella participaron, de cerca o de lejos, otras personas sin las cuales hubiera sido imposible lograr el objetivo propuesto. En ese orden de ideas quiero agradecer, en primer lugar, a mi esposa, José Liboiron, que con su presencia se ha convertido en el apoyo más importante que he tenido para no desmayar durante los tres años que he dedicado a la escritura de este libro. En segundo lugar, agradezco desde lo más profundo de mi corazón a toda mi familia que, aunque lejos, siempre ha estado ahí para apoyarme cuando más lo he necesitado.

Quiero agradecer especialmente a Manuel Serrano García, que cuando le propuse leer el manuscrito original aceptó sin dudar. Fue gracias a sus excelentes comentarios y observaciones y a su visión de historiador experto que pude mejorar el manuscrito original. Contar con la colaboración de un doctor en historia que dedicó su tesis de grado al obispado de Cartagena de Indias fue esencial para enriquecer ciertas partes de esta obra. En ese mismo sentido agradezco a los colegas anónimos que evaluaron el texto presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); sus excelentes comentarios y observaciones me permitieron mejorar y actualizar algunos aspectos de la obra. También quiero agradecer a Melisa Cordero Huertas y a su querida madre por haberme acogido generosamente en su casa cuando estuve de visita en Sevilla para realizar mis investigaciones en el Archivo General de Indias.

En otro orden de ideas, agradezco al director del Archivo General de Indias y a cada uno de los empleados que me atendieron en Sevilla, que constantemente respondieron a mis solicitudes de material para avanzar en la investigación. También aprovecho para dar las gracias a Sergio Sardone y a Luis Resines, dos colegas que consulté durante el proceso de escritura, quienes me ayudaron corroborando ciertas informaciones o proporcionándome material de precioso valor histórico para comprobar mis hipótesis. En esta misma línea, agradezco a Oscar Leonardo Pantano Mogollón, quien fue de gran ayuda en la transcripción del manuscrito del *Catecismo*.

También expreso mis agradecimientos a Laurentian University, institución a la cual estoy vinculado desde hace diecisiete años, por el apoyo financiero ofrecido a través del fondo de apoyo al desarrollo profesional, lo cual ha permitido, al menos en parte, que esta publicación se haya hecho realidad.

Finalmente, agradezco al ICANH, que me ha permitido una vez más publicar bajo ese sello editorial que fomenta y apoya las investigaciones en áreas afines al instituto. No podría terminar estos agradecimientos sin mencionar a Felipe Urrego y Bibiana Castro Ramírez quienes se encargaron de la revisión final del texto.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Act.	Hechos de los Apóstoles
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación (Bogotá)
BPRM	Biblioteca del Palacio Real (Madrid)
Co./Cor.	Carta a los corintios
Eph.	Carta a los efesios
Gal.	Carta a los gálatas
Ion.	Evangelio de Juan
Luc.	Evangelio de Lucas
Mat.	Evangelio de San Mateo
Pet.	Carta de San Pedro
Phi.	Carta a los filipenses
Prob.	Libro de los proverbios
Ro.	Carta a los romanos
St.	Carta de Santiago
Ti.	Carta a Tito

INTRODUCCIÓN

Cuando los procesos de definición y de autodefinición se dan en un contexto de colonización, estos no evolucionan siguiendo los devenires históricos normales que definen las identidades y configuran las mentalidades, sino que se imponen los rasgos más fuertes de la cultura del colonizador. En ese caso surgen oposiciones, conscientes e inconscientes, ya que el modo de pensar del colonizador suele ser incompatible con el del colonizado, lo que obstaculiza la evolución de los procesos socioculturales en los espacios de colonización. Impuestas o no, las identidades y las mentalidades se inscriben en espacios geográficos más o menos amplios, y en un tiempo suficientemente largo para que puedan emerger. Como lo sostiene Mauro Carvalho, ellas son el resultado “del cruce de vectores socioculturales bastante amplios”¹.

Las circunstancias históricas que marcaron la España de finales del siglo xv obligaron a los Reyes Católicos a darle prioridad a la construcción de la unidad territorial y religiosa de todos los reinos que por alianzas o triunfos militares entraron a formar parte de la Corona. Este proyecto se realizó fundamentalmente teniendo como principales marcadores de identidad la religión y, en aquellos territorios recién conquistados, como el reino nazarí de Granada, la lengua.

Complacidos con los resultados obtenidos en la conquista del reino nazarí, los Reyes Católicos intentaron hacer lo mismo con los diferentes grupos sociales que habitaban el llamado Nuevo Mundo; claro está, adaptándose a las exigencias que les impuso la realidad histórica, geográfica, económica, política

¹ Mauro Giffoni Carvalho, “A construção das identidades no espaço escolar”, *Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul* 20, n.º 1 (2012): 213 (traducción libre del autor), <https://doi.org/10.17058/rea.v20i1.2161>

y sociocultural. Con su proyecto, buscaron que el territorio descubierto por Cristóbal Colón en 1492 fuera uno más de la Corona española y que, al igual que en los reinos peninsulares, se unificara en torno al catolicismo y al castellano, lo cual no excluyó la presencia de otros rasgos identitarios. Para favorecer el proceso de colonización, los monarcas españoles recurrieron constantemente a los actos legislativos y administrativos que, por su carácter imperativo o restrictivo, contribuyeron definitivamente a la construcción de la identidad del sujeto colonial colonizado, el natural de las Indias o “indio”—como quedó configurado en el discurso colonial—; este, según lo plantea Rolena Adorno, se distingue del sujeto colonial colonizador porque este último ejercía el dominio político, económico, social, cultural y religioso sobre la población indígena conquistada². “Esta denominación fue asimilada por cientos de miles de nativos que quedaron bajo el control de los colonizadores, viéndose precisados a articular nuevas identidades en las que la subordinación fue uno de los elementos centrales”³. Sin embargo, más allá de ello, se sabe que el proceso de colonización también ocasionó la desaparición de muchos de los valores y de elementos propios de la cultura del colonizado o su disolución en los aspectos dominantes, lo que dio lugar al sincretismo que marcó la sociedad colonial del siglo xvi.

Aunque los procesos de construcción de identidades y formación de mentalidades pueden observarse en amplios espacios, es primordial examinarlos desde una perspectiva local para comprender cómo se dieron en regiones específicas y poblaciones determinadas. Acogiendo este punto de vista, el presente estudio se limita a la provincia y ciudad de Cartagena de Indias. Luego de su fundación en 1533 por el adelantado Pedro de Heredia, esta se desarrolló en torno a su puerto, que poco a poco adquirió una gran importancia marítima y comercial para la Corona española⁴. Al año siguiente, el papa Clemente VII

² Rolena Adorno, “Sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988). Cuando se habla de identidad del indígena colonial o del sujeto colonial colonizado, se trata tanto de la identidad individual como de la colectiva; de esta forma se supera la falsa dicotomía entre ambas identidades. Maria da Graça Corrêa Jacques, “Identidade”, en *Psicología social contemporânea*, ed. Maria Paula Santos *et al.* (Petrópolis: Editora Vozes, 2013), 163.

³ Sergio Paolo Solano, “Raza, mestizaje, nación y ciudadanía: identidades indígenas en el Caribe colombiano durante el siglo xix”, *Memorias* 7, n.º 12 (2010): 71.

⁴ Antonino Vidal Ortega, *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2002), 64.

la elevó a la dignidad de silla episcopal, aunque su institución canónica no se dio hasta el 5 de diciembre de 1537. Según el documento de erección del obispado, los límites de la diócesis coincidían con los de la provincia de Cartagena de Indias⁵. De esta manera, el territorio diocesano quedó difusamente “demarcado por los obispados de Santa Marta al este del río Magdalena, al sur con el metropolitano de Santafé y el obispado de Popayán, al oeste con el río y golfo del Darién y el obispado de Panamá”⁶.

Durante los primeros cuarenta años de existencia, se sucedieron en la silla episcopal de Cartagena ocho obispos que se encargaron de su gobierno⁷. El último de ellos fue el dominico fray Dionisio de Sanctis, quien a su llegada a Cartagena en 1574 evidenció que los indígenas, aunque bautizados, seguían viviendo conforme a sus propios ritos y creencias religiosas y que, además, ignoraban los fundamentos de la fe católica por falta de una catequesis sistemática, ya que los encomenderos pasaban años sin buscar ni presentar sacerdotes para cristianizarlos⁸. Las pocas marcas de cristianismo que se podían percibir en la población indígena no eran el resultado de la convicción, sino del temor al castigo⁹. De hecho, los indígenas bautizados llegaban a la enseñanza de la doctrina sin saber ni siquiera su nombre de cristiano, sin haber recibido iniciación alguna en la fe y sin saber el castellano¹⁰.

Consciente de la importancia del proyecto del cual entró a formar parte, el dominico se propuso renovar el proceso de evangelización de los indígenas, que, debido a las condiciones de esclavitud a las que eran sometidos por los encomenderos, a la inestabilidad y trasiego de los doctrineros y a la variedad de formas que estos utilizaban en la enseñanza de la doctrina, estaban “siempre en

⁵ Documento de erección de la iglesia de Cartagena, Roma, 5 de diciembre de 1537, AGI, *Patronato* 1, N. 40, R. 1.

⁶ Manuel Serrano García, “El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena colonial)” (tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2015), 81.

⁷ Según Serrano García, la sede de Cartagena se presentaba como un destino transitorio para alcanzar un obispado de mayor categoría. “Esta circunstancia provocó un continuo vaivén de obispos por la ciudad, con periodos de gobierno relativamente cortos”. Serrano García, “El obispado”, 116.

⁸ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 35 r.

⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130 r.

¹⁰ Jueces de comisión y visita, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 75 v.

necesidad de ser enseñados de nuevo”¹¹. Entre las alternativas propuestas para dar solución al problema, Dionisio de Sanctis decidió producir un catecismo con el que pretendía renovar y consolidar el proceso de conversión de la población indígena al cristianismo. Desafortunadamente la muerte del obispo de Cartagena de Indias dejó truncado ese proyecto, ya que la obra, aunque finalizada, permaneció inédita y por tanto no tuvo ningún impacto en la población para la cual estaba destinada. Pese a ello, el documento sigue siendo de gran interés para historiadores, lingüistas, educadores, antropólogos y teólogos, entre otros, que ven en este la posibilidad de acceder a los procesos socioculturales que caracterizaron la Cartagena de la segunda mitad del siglo XVI.

Reconociendo la importancia cultural y catequística de la obra, este estudio parte del principio de que, más que una herramienta destinada a los doctrineros de su jurisdicción para enseñar los rudimentos de la fe a la población indígena, el *Catecismo* producido por fray Dionisio de Sanctis¹² se proyectó como un factor de configuración de la identidad del indígena colonial.

En este tipo de estudio, es importante aprehender el contenido del texto respetando sistemáticamente su organización y el funcionamiento del discurso para poder dar cuenta de la mentalidad del autor, del cuerpo textual y de la sociedad en que se produjo. Específicamente, se trata de determinar cómo el *Catecismo* pretendía repercutir en la población para la cual estaba destinado. Es evidente que el acceso a esos elementos no deja de ser limitado, ya que la mentalidad de su autor y de la sociedad a la que se dirigía no se agota en dicho documento. La aprehensión del contenido del texto revela cómo se propusieron los principios de la doctrina cristiana a los pueblos indígenas que, lejos de la Europa cristiana, fueron convertidos al catolicismo postridentino. De esta manera, se puede precisar, con ejemplos concretos, el tipo de instrucción que se deseaba ofrecer a los indígenas del obispado de Cartagena y las adaptaciones pedagógicas y lingüísticas de las que fueron objeto los catecismos. Por otra parte, se puede acceder también a la visión antropológica, teológica y eclesiológica adoptada por el autor.

Aunque establecer la mentalidad religiosa de la época a través de un catecismo pueda parecer inasequible —pues se tendría que considerar al mismo

¹¹ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 33 v.

¹² En adelante *Catecismo*.

tiempo otros elementos como la liturgia, el arte religioso, la religiosidad popular, etc.—, hacerlo desde la presentación del mensaje cristiano es primordial¹³. Se trata del vector que justificó la colonización de los indígenas y la función más importante que el Concilio atribuyó a los obispos¹⁴.

Considerando que el *Catecismo* producido por Dionisio de Sanctis es la primera obra catequística hecha para instruir a la población indígena del obispado de Cartagena, hay que reconocer su carácter fundacional. Esta particularidad no solo obedece a esa circunstancia, sino también a la manera como el autor planteó los contenidos doctrinales y los procesos pedagógicos para lograr los resultados deseados. Se preconiza que, si bien la obra es eminentemente catequística, con ella también se pretendía transformar el sistema de creencias de los indígenas, lo cual implicaba cambios profundos en sus modelos de comportamiento social y cultural.

A partir del presupuesto ya anunciado, este estudio sitúa con precisión el *Catecismo* dentro del contexto sociocultural en el cual fue producido, es decir, en el momento en que las nuevas formas de vida, iniciadas a mediados del siglo XVI, se consolidaron definitivamente. Contextualizar el *Catecismo* permite esbozar algunas de las principales facetas de Dionisio de Sanctis, que como pastor, misionero, pedagogo, teólogo y letrado tenía una peculiar manera de relacionarse con el entorno social de su época; así mismo, permite determinar su función cultural, indagar en torno a las ideologías que informan sobre la cultura de los destinatarios¹⁵, rastrear la larga tradición catequística de la cual es síntesis y resultado, hacer su descripción y situar su composición e intento de publicación.

El estudio desglosa el *Catecismo* para comprender la intención de cada una de las partes de dicho cuerpo textual, pero sin perder de vista que se trata de un conjunto catequístico que quiere responder a las exigencias específicas de la formación cristiana de los indígenas. Sin embargo, hay que señalar que, al quedar la obra inédita, no se pudo establecer lo que el texto significó para sus destinatarios; este es un elemento que habría enriquecido la investigación, pues

¹³ Elisabeth Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la restauration* (París: Éditions Beauchesne, 1968).

¹⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Idar, 1847), 42, sesión 5, "Decretos sobre la reforma", cap. 2.

¹⁵ Margarita Zamora, "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts", *MLN* 102, n.º 2 (1987): 345, <https://doi.org/10.2307/2905693>

con ello se contestaría, al menos, a las preguntas relativas a la recepción práctica de la obra en el obispado de Cartagena¹⁶.

Aunque el *Catecismo* haya sido redescubierto hace poco más de un siglo por Paulino Quirós en el Archivo General de Indias¹⁷, este ha sido objeto solamente de cuatro estudios. El primero de ellos fue realizado en 1962 por Mario Germán Romero¹⁸. Se trata de una introducción descriptiva que sirve de presentación a la primera edición que se conoce del *Catecismo*. Romero comenta muy brevemente la estructura de la obra y proporciona algunos elementos biográficos del autor, para lo cual se apoyó en la correspondencia del obispo con las autoridades metropolitanas.

El segundo de los estudios fue el publicado en 1977 por Juan Guillermo Durán y Rubén Darío García¹⁹. Aunque es descriptivo, como el de Romero, este va mucho más lejos porque, aparte de ofrecer suficiente información sobre el obispo y su obra, los autores se plantean allí algunos problemas de relevancia histórica como el de la fecha de composición del texto y la cuestión sobre los escritos catequísticos atribuidos al pastor de Cartagena.

En 1992, Luis Resines publicó su importante obra *Catecismos americanos del siglo XVI*, en la que comenta brevemente una centena de esos documentos. Como es de suponer, el teólogo dedica algunas páginas al de Dionisio de Sanctis²⁰, proporciona ciertas informaciones biográficas sobre el obispo y describe con detalle las partes y el contenido del manuscrito original. Aunque breve, el estudio de Resines deja claramente establecido que dicha obra se limita a su *Catecismo* y pone fin a un debate lanzado por Jesús Sagredo en 1922 que le atribuyó cinco escritos de talante catequístico al dominico.

¹⁶ La *recepción práctica* es un concepto desarrollado por Gilles Routhier en su obra *La réception d'un concile* (París: Le Cerf, 1993), 86.

¹⁷ Hipólito Sancho de Soprani, "Un obispo doctrinero de indios, Fr. Dionisio de Sanctis, O. P.", *Missionalia Hispánica* 7, n.º 23 (1951): 370.

¹⁸ Mario Germán Romero, "El primer catecismo escrito para el Nuevo Reino de Granada", *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango* 5, n.º 12 (1962).

¹⁹ Juan Guillermo Durán y Rubén Darío García, "Un catecismo indiano: la 'Breve y muy sumaria instrucción' de Fr. Dionisio de Sanctis", *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina* 30 (1977). En 1984, Juan Guillermo Durán retomó el estudio y lo publicó en su *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, vol. 1 (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica, 1984), 569-604.

²⁰ Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 1 (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992), 212-217.

Para ver un auténtico estudio académico sobre el *Catecismo* hubo que esperar hasta el 2004, cuando Micaela Carrera de la Red publicó su artículo “El ‘catecismo’ y la ‘cartilla’ de fray Dionisio de Sanctis en el marco de la lingüística misionera colombiana”²¹. En su escrito, la autora analiza los recursos metapragmáticos vinculados al registro religioso del *Catecismo* y la *Cartilla* del pastor de Cartagena. Específicamente, la filóloga aborda la actualidad del catecismo como género discursivo, el problema de la enseñanza del castellano a los indígenas, y termina consagrando buena parte de su investigación al ámbito educativo y al género sermonario como articuladores del discurso catequístico del obispo de Cartagena. Como los demás estudios lingüísticos sobre los catecismos americanos del siglo XVI, el que refiere al documento de Dionisio de Sanctis permite conocer la riqueza de la llamada lingüística misionera en territorio colombiano²².

Como se advirtió, a excepción del trabajo de Carrera de la Red, los estudios sobre el *Catecismo* son breves introducciones descriptivas provenientes de historiadores de la Iglesia que pusieron el acento en el carácter pastoral de la obra sin abordar el texto o su discurso. Para contribuir a subsanar lo que se puede considerar un vacío historiográfico, en la presente investigación se analizan, desde una perspectiva sociocultural, los contenidos del *Catecismo* producido por fray Dionisio de Sanctis. Dicha propuesta permite establecer con cierta exactitud la manera como este cuerpo textual pretendía contribuir a la construcción de la identidad del sujeto colonial colonizado, así como a la formación de la mentalidad colonial en el obispado de Cartagena de Indias. Siguiendo la división planteada por Marina Garone Gravier para estudiar la historia del libro y de los impresos americanos, el enfoque adoptado es el ideológico, ya que se considera al libro —en este caso el catecismo— un reflejo parcial de las mentalidades coloniales²³.

²¹ Micaela Carrera de la Red, “El ‘catecismo’ y la ‘cartilla’ de fray Dionisio de Sanctis en el marco de la lingüística misionera colombiana”, en *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística: actas del IV Congreso Internacional de la SEHL, La Laguna (Tenerife), 22 al 25 de octubre de 2003*, ed. Cristóbal Corrales *et al.* (Madrid: Arco Libros, 2004), 330.

²² Emilio Ridruejo, “Lingüística misionera”, en *Historiografía de la lingüística en el ámbito hispánico. Fundamentos epistemológicos y metodológicos*, eds. Josefa Dorta, Cristóbal Corrales y Dolores Corbella (Madrid: Arco Libros, 2007), 435.

²³ Marina Garone Gravier, “Cultura impresa colonial en lenguas indígenas: una visión histórica y regional”, *Ensayos: Historia y Teoría del Arte* 18 (2010): 101.

Un trabajo de esta índole es de suma importancia por sus aportes a la comprensión de la historia de la transmisión del cristianismo católico en lo que hoy es Colombia; además, por su contribución al estudio del papel de la educación religiosa en el establecimiento de una determinada disciplina social. Aun si se acudió constantemente al análisis del discurso, no se trata de un estudio de crítica literaria, pues el objetivo no es el texto en sí mismo, sino las mentalidades que vehicula y que se revelan al investigador a través de un análisis sistemático del discurso y de la aplicación de algunas técnicas del estudio de contenido.

Para dar cuenta del propósito ya enunciado, en el primer capítulo se aborda la cuestión de la emergencia del catecismo americano. Con ello se responde a preguntas como: ¿cuáles son las características de los instrumentos catequísticos que emergen dentro de un contexto de colonización?, ¿cómo los catecismos americanos se convirtieron en herramientas a través de las cuales el colonizador difunde, promueve e impone sus valores y modelos de comportamiento? Se trata igualmente de mostrar que el catecismo americano no es solo un instrumento de promoción de los valores y del *modus vivendi* del colonizador, sino que ineludiblemente se presenta como un vehículo de deconstrucción de las creencias y de los modelos de comportamiento de los grupos indígenas prehispánicos. Durante el periodo colonial temprano esos cambios, aunque importantes, fueron lentos y limitados por la envergadura de esos procesos y por la resistencia sociocultural adoptada por la población indígena a la imposición de los modelos de vida y de conducta occidentales²⁴.

El segundo capítulo se dedica al autor del *Catecismo*. Se quiere, antes que nada, responder a una pregunta de base: ¿quién fue Dionisio de Sanctis? Evidentemente, no se pretende hacer una biografía, sino que se busca ubicarlo en el contexto histórico en que vivió y de esta forma comprender sus posturas y acciones que lo caracterizaron como pastor de Cartagena de Indias. El acercamiento a los hechos que marcaron el episcopado del autor del *Catecismo* permite entender mejor la sociedad en la que vivió, las intervenciones que quiso ejecutar para transformarla y, particularmente, comprender la naturaleza y los objetivos de su obra.

²⁴ Al respecto véase mi texto “Deconstrucción religiosa y resistencia de los muiscas durante el ministerio pastoral de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590)”, en *Pluralidad cultural en las américas*, ed. Gabriel Cordero (Sevilla: Ybris, 2014).

La aproximación al contexto de producción del *Catecismo*, aspecto que se desarrolla en el tercer capítulo, permite comprender la situación histórica a la que Dionisio de Sanctis quiso responder con tal publicación. Específicamente se hace un estudio general de los documentos más significativos producidos por las autoridades locales para orientar el proceso de cristianización de los indígenas de la diócesis de Cartagena. A través de este capítulo se responde a una pregunta fundamental: ¿qué sucedía en el obispado de Cartagena de Indias que justificaba la publicación de un catecismo para instruir a los indígenas en la fe? La exploración de dichos documentos permite conocer los esfuerzos más significativos que marcaron la historia de la cristianización de los grupos indígenas de la provincia de Cartagena antes de la publicación del *Catecismo*.

En el cuarto capítulo, dedicado al acto de producción del *Catecismo*, se examina la obra del pastor de Cartagena en cuanto producto catequístico, lo que ayuda a comprender la singularidad de la respuesta del obispo a la situación de su obispado. Allí se exponen las particularidades de la obra destacando, entre otras cosas, el problema de su datación, sus ediciones, el método propuesto y la estructura de los contenidos. Con ello no se pone de manifiesto el contenido del *Catecismo*, sino que se exponen las preocupaciones del obispo para cumplir con su función pastoral y, de paso, se dan a conocer algunos de los problemas relativos a la producción de una obra catequística.

Por su parte, el capítulo quinto está orientado al análisis de la cartilla para leer la doctrina cristiana, instrumento cuyos contenidos debían ser memorizados por los neófitos. Aunque se hace una aproximación descriptiva a los contenidos doctrinales, el análisis se centra en la utilización de las lenguas que se empleaban en la instrucción de la población indígena. Abordar este tema es de gran interés porque en el momento en que se produjo el *Catecismo* las lenguas nativas habían adquirido un gran valor en el proceso de evangelización y se reconocía su eficiencia en la transmisión del mensaje cristiano. Se aprovecha este capítulo para releer la política de la Corona española que favoreció la instrucción en castellano, pero sin rechazar en esta el uso de las lenguas nativas. Sabiendo que el obispo de Cartagena de Indias era consciente de la eficacia de la utilización de las lenguas nativas en la transmisión del mensaje cristiano, se busca responder a la pregunta: ¿por qué Dionisio de Sanctis decidió redactar un catecismo en castellano con apartados en latín?

Finalmente, en el sexto capítulo se aborda el análisis de los contenidos del *Catecismo* para entender cómo Dionisio de Sanctis buscaba instruir a los

indígenas —que, aunque bautizados, no vivían según la tradición cristiana— y convertir a aquellos que no se habían bautizado²⁵. Como lo advirtió Raymond Brodeur²⁶, más que un simple comentario de los contenidos, se quiere poner en evidencia el funcionamiento interno y original de un texto apoyándose en su estructura retórica y lingüística. Se trata de aprehender el contenido del texto respetando sistemáticamente la articulación del discurso para precisar de esta manera los objetivos de quien escribe. Así entendido, se concibe el discurso como categoría analítica pertinente y no el texto en cuanto tal²⁷. Más aún, no se trata de juzgar si la producción del *Catecismo* fue benéfica o no para la población a la cual estaba destinado o de juzgar si la intención final del obispo de salvar las almas de los indígenas era o no válida, sino de aprehender su discurso y destacar los elementos vinculados al proyecto de formación de identidades y de construcción de mentalidades.

El último apartado de este estudio se reservó a la edición del manuscrito del *Catecismo* custodiado en el AGI. Se ha optado por una nueva publicación del documento porque no solo complementa el estudio, sino que permite que la obra sea leída y consultada a medida que el lector avanza en su lectura. La decisión se ha tomado porque las anteriores ediciones, generalmente incompletas, presentan diversos errores de transcripción. Leer el *Catecismo* desde una perspectiva sociocultural, más que pastoral, posibilita comprender los factores de la configuración de la conciencia propiamente americana y, particularmente, la construcción de la identidad del indígena colonial y la formación de mentalidades en un espacio local como fue la Cartagena de Indias de la segunda mitad del siglo XVI.

²⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130.

²⁶ Raymond Brodeur, *Le catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815* (Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998), 7.

²⁷ Rolena Adorno, "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 16, <https://doi.org/10.2307/4530388>

1. LA EMERGENCIA DEL CATECISMO AMERICANO

En la historia de la evangelización los instrumentos catequísticos han ocupado un lugar de privilegio. Los evangelios canónicos, la *Didaché*, *De catechizandis rudibus* y el *Opus tripartitum*, entre otros, han formado parte de las herramientas que marcaron la historia de la transmisión del mensaje cristiano. Sin embargo, como lo señaló Elisabeth Germain, la catequización —formación religiosa sistemática— es una invención pedagógica de la Europa del siglo xvi²⁸, a la cual se asocia igualmente el catecismo —libro que resume todo lo que es necesario saber para vivir cristianamente, publicado por una autoridad eclesiástica que condensa lo esencial de la doctrina cristiana en preguntas y respuestas—. Como es del entender de los especialistas, el refinamiento de las técnicas de impresión de libros por parte de Gutenberg y el movimiento de la Reforma que se cristalizó en torno a la doctrina de Martín Lutero fueron los dos grandes elementos que contribuyeron a la rápida difusión de los catecismos²⁹. De hecho, el documento impreso se convirtió en el instrumento que fijó la doctrina en el tiempo. Es por esta razón que su publicación y circulación fue llevada a cabo por las autoridades eclesiásticas que se aseguraban, para su aprobación, de que no fueran vectores de transmisión de herejías o de errores doctrinales. Pronto, el catecismo católico se convirtió en un importante medio pedagógico que contribuyó a la difusión del espíritu de la Contrarreforma, no solamente en Europa, sino en todo el Nuevo Mundo.

Para España, entre otras cosas, el siglo xvi fue el del descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Tanto a los soberanos españoles

²⁸ Elisabeth Germain, *2000 ans d'éducation de la foi* (París: Desclée, 1983), 103.

²⁹ Raymond Brodeur, *Les catéchismes au Québec 1702-1963* (Sainte-Foy; París: Presses de l'Université Laval; Éditions du CNRS, 1990), 1.

como a la Santa Sede les interesaban las nuevas tierras descubiertas por Colón como espacio para la predicación del Evangelio y la expansión del cristianismo³⁰. Los Reyes Católicos y sus sucesores consideraban que el hallazgo de tales lugares era un don de Dios y por ello hicieron de la conversión de sus habitantes su principal objetivo³¹. Tras haber recibido del papa Alejandro VI la exclusividad de la conversión a la fe católica, de la protección y del gobierno de los habitantes del Nuevo Mundo, la Corona española obtuvo al mismo tiempo el control de la colonización y la legitimidad ante el mundo de su autoridad sobre las nuevas tierras y sus habitantes³².

EN EUROPA

Para comprender la importancia del catecismo en el proceso de evangelización de los habitantes de la América hispana, hay que considerar antes que nada sus inicios en Europa. Al final del siglo xv y durante el xvi, la ignorancia de la doctrina cristiana por parte del pueblo fiel y del bajo clero caracterizó, en gran medida, la situación religiosa de la Europa cristiana³³. Fue así que desde los albores del siglo xvi los eclesiásticos se dieron a la elaboración de instrumentos pedagógicos para instruir al pueblo fiel en las cosas de la fe³⁴. Entre ellos destacan Martín Lutero y Juan Calvino, quienes se dieron cuenta de la trascendencia de la enseñanza de la doctrina para remediar el problema de la ignorancia religiosa³⁵. Dicha preocupación no fue exclusiva de los reformadores protestantes; los católicos también fueron sensibles al problema y particularmente en el

³⁰ Alejandro VI, Concepciones a los Reyes Católicos, Roma, 3 de mayo de 1493, AGI, *Patronato* 1, L. 4.

³¹ Testamento de Isabel la Católica, Medina del Campo, 23 de noviembre de 1504, AGI, *Patronato* 1, L. 5.

³² Alejandro VI, Concepciones a los Reyes Católicos, Roma, 3 de mayo de 1493, AGI, *Patronato* 1, L. 4.

³³ Juan de Valdés, *Le dialogue sur la doctrine chrétienne 1529* (París: Presses Universitaires de France, 1995), 23.

³⁴ Alfred Läßle presenta una lista de al menos veinticinco instrumentos catequísticos de importancia producidos en Europa entre 1501 y 1566 en *Breve historia de la catequesis* (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988), 74-75.

³⁵ Maurice Simon, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique* (Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, 1992), 7.

prefacio del llamado *Catecismo del Concilio de Trento* se da cuenta de los ánimos que desató la “invención” del catecismo.

Porque a más de aquellos grandes volúmenes, [...] escribieron también infinitos librillos socolor de piedad y devoción, con los cuales es increíble cuán fácilmente hayan engañado a los ignorantes.

Por lo cual los Padres del Concilio general Tridentino, deseando muchísimo ocurrir a este tan grave y tan pernicioso mal con alguna saludable medicina [...], contemplaron también necesario publicar cierta fórmula y método de instruir al pueblo cristiano en los rudimentos de la fe, para que de él usasen en todas las Iglesias cuantos ejercen el oficio de verdadero Pastor y Maestro.³⁶

Aunque los padres conciliares criticaron vehementemente los “librillos” protestantes como vectores de herejías, reconocieron el éxito del catecismo en tanto modelo textual y decidieron publicar, por autoridad del Concilio, un catecismo destinado a los párrocos y a quienes tenían la responsabilidad de enseñar la doctrina³⁷. En este contexto, “proliferarán los catecismos de uno y otro signo como vehículo de afirmación y expansión de las propias ideas frente a las de los adversarios”³⁸. Así, los catecismos se convirtieron en instrumentos apologeticos que servían para la introducción de los contenidos dogmáticos y morales de la doctrina cristiana y para llevar el espíritu de la Contrarreforma a donde la Iglesia tenía presencia. “La abundancia de catecismos es la prueba inequívoca de la trascendencia que supieron atribuir los protagonistas de los conflictos religiosos del siglo XVI a estos resúmenes más o menos amplios de la fe”³⁹.

En medio de las reformas religiosas, la España del siglo XVI vivía un impulso teológico, bíblico y espiritual sin igual en su historia; pero, pese a ello, la ignorancia religiosa —común a toda la Europa cristiana— persistía en el bajo clero y en el pueblo fiel. Como en el resto del continente, la lucha en la

³⁶ *Catecismo romano* (Pamplona: Imprenta de Benito de Coscoyuela, 1777), 5.

³⁷ *Catecismo romano*, 6.

³⁸ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 15.

³⁹ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 15.

Península contra este flagelo se quiso contrarrestar con instrumentos catequísticos —al menos 111 de ellos fueron publicados en los reinos españoles durante el siglo xvi—⁴⁰. Como lo señaló Luis Resines, la proliferación de catecismos se explica, entre otras cosas, porque la versión española del catecismo del Concilio de Trento tardó dos siglos en publicarse⁴¹.

HACIA EL NUEVO MUNDO

Para la cristianización de los habitantes de las llamadas Indias Occidentales, los misioneros recurrieron, en primer lugar, a la literatura catequística producida en la Península, la cual conocían y utilizaban en la instrucción de los fieles cristianos y de los neoconvertos judíos y moros de Castilla. Después de atravesar el océano en los equipajes de los misioneros, el catecismo comenzó a enseñarse en las tierras descubiertas por Colón sin haber sido objeto de adaptaciones conceptuales o pedagógicas.

Aunque el catecismo proliferó en un contexto particular —la Europa del siglo xvi— y con una función específica —luchar contra la ignorancia religiosa—, en el Nuevo Mundo fue adoptado como instrumento para la conversión de la población indígena que, a diferencia de la europea, no tenía noticia alguna del mensaje cristiano. Según la visión del conquistador, el estado de barbarie y de ignorancia en que se encontraban los habitantes de las Indias justificó su cristianización y aculturación y, sin duda alguna, el catecismo —el libro y la institución— contribuyó a la transformación del indígena en vasallo culto sujeto a la monarquía española y en cristiano católico fiel a Roma. Así entendido, el catecismo en el Nuevo Mundo no solo fue una herramienta de cristianización, sino que también contribuyó a la aculturación de sus habitantes, quienes debieron adoptar, al menos parcialmente, la lengua del colonizador, sus hábitos, sus costumbres y sus modelos de comportamiento. En otras palabras, a través de la enseñanza de la doctrina cristiana se estableció el modo de vida cristiano en los espacios de colonización.

⁴⁰ Resines, “Catequesis española del siglo xvi”, en *Breve historia de la catequesis*, por Alfred Läßle (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988), 190.

⁴¹ Resines, “Catequesis española”, 190.

La magnitud de la empresa evangelizadora hizo que los misioneros requirieran muy pronto de herramientas para instruir y convertir a la población indígena a la fe católica. Como lo indicó Clive Griffin, desde 1512 la Casa de Contratación de Sevilla se implicó en el asunto y compró 2000 cartillas para enviar al Nuevo Mundo. Igualmente se sabe que en 1533 dicha institución autorizó la entrega de 20 000 maravedíes a un criado de Juan de Zumárraga “para el abono de doce mil cartillas que se estaban imprimiendo y que se destinaban a la instrucción de los indios de Nueva España”⁴². También pudieron haber llegado herramientas de origen americano, pero impresas en la Península, como la *Santa doctrina* del dominico Juan Ramírez, redactada en castellano y lengua mexicana en 1537, y la *Cartilla y doctrina en lengua de indios de Michoacán* impresa el año siguiente⁴³. Pese a los esfuerzos de la Corona, los obispos y los comerciantes de libros, el número de instrumentos catequísticos enviados al Nuevo Mundo nunca fue suficiente. La distancia, los trámites y el costo hicieron que siempre hubiera necesidad de ellos durante el siglo xvi.

EL CATECISMO AMERICANO

Para los especialistas de los catecismos americanos es evidente que desde comienzos del siglo xvi se inició la textualización y producción de materiales catequísticos americanos. Los nombres que se le dieron a esta familia textual fueron bastante variados: *catecismos*, *cartillas*, *doctrinas cristianas*, *confesionarios*, *sumas*, *instrucciones*, *sermonarios*, *pláticas*, *coloquios*, *devocionarios*, *reglas de confesores*, etc. Una vasta variedad de materiales que se distinguen entre ellos por la función particular que se les atribuía o por el público al cual eran destinados. Así se podía diferenciar entre herramientas para neófitos, como las cartillas; para avanzados, como los coloquios; para la predicación, como los sermonarios;

⁴² José Torre Revello, “Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América”, *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 15, n.º 1-3 (1960): 216.

⁴³ El reciente estudio de Clive Griffin ilustra ampliamente este tema durante el periodo colonial temprano. “Los Cromberger y los impresos enviados a las colonias españolas en América durante la primera mitad del siglo xvi, con una coda filipina”, *Titivillus* 1 (2015): 255, https://doi.org/10.26754/ojs_titivillus/titivillus.201503106

o para la confesión, como las reglas de confesores. No se trató de innovaciones americanas, sino de manuales de frecuente uso en el continente europeo.

Eduardo Valenzuela sostiene que las primeras herramientas catequísticas producidas en el Nuevo Mundo fueron el resultado de la predicación kerigmática de los primeros evangelizadores que anunciaron a los habitantes de La Española la existencia de un Dios creador, único y verdadero. De ahí que buena parte de los esfuerzos de dicha prédica “se centren en el uso de recursos anti-idolátricos, para refutar los sistemas de creencias locales y lograr su absorción dentro de la historia escatológica universal”⁴⁴. El desaparecido *Manuscrito antillano*, primera herramienta catequística americana, que fue conocida más tarde como *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*, atribuida a fray Pedro de Córdoba y publicada en 1544⁴⁵, lo mismo que los *Colloquios y doctrina cristiana*, recogidos por Bernardino de Sahagún en 1564, son textos que revelan el desarrollo de una predicación doctrinal a manera de relato histórico para suscitar la conversión y adhesión de los indígenas al mensaje cristiano. Para Valenzuela, este método “introduce temáticas ajenas al catecismo y suprime otras fundamentales, en una modalidad expositiva que no centra sus esfuerzos en la memorización de contenidos, sino en la comprensión de la estructura general en la que están insertos”⁴⁶.

Según el propio Valenzuela, estos materiales se distanciaron de los producidos en España, como la *Breve y muy provechosa doctrina de que debe saber todo christiano*, del año 1496, o la *Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de Granada para enseñar a leer*, publicada entre 1501 y 1505, de Hernando de Talavera, “porque los instrumentos doctrinales producidos en el contexto de la evangelización de los Pueblos con Ley no resultaban adecuados para el caso americano o, si se prefiere, para esta fase de la evangelización americana”⁴⁷.

Con la llegada de los misioneros a Tierra Firme, las circunstancias del anuncio del Evangelio cambiaron radicalmente y la prédica kerigmática cedió

⁴⁴ Eduardo Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España 1524)”, *Historia Crítica* 58 (2015): 18, <https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01>

⁴⁵ Al respecto se puede consultar la obra de María Graciela Crespo Ponce, *Estudio histórico-teológico de la doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia atribuida a fray Pedro de Córdoba o. p. (1521)* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1987), 27.

⁴⁶ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 20.

⁴⁷ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 21.

lentamente su lugar a la estigmatización de las prácticas religiosas de los indígenas, lo que fue sistematizado en la narrativa misionera como idolatría y engaños del demonio. Como lo advirtió Juan Carlos Estenssoro, si prestamos un poco más de atención, nos daremos cuenta de que el discurso sobre la persistencia de los indígenas en sus ritos y ceremonias “no son simples informes objetivos que reconocen la resistencia de las poblaciones nativas al cristianismo, sino que están integrados a materiales catequéticos, legales o a proyectos políticos que tienen por objetivo el control riguroso de la religiosidad indígena”⁴⁸. Para Valenzuela una prueba evidente del clima idolátrico novohispano sobre la producción kerigmática es la suerte del propio *Manuscrito antillano*, que tuvo que ser adaptado por la comunidad dominicana a la evangelización mexicana, lo cual dio paso a la producción de catecismos. En términos de Resines, los catecismos fustigaron abiertamente las “prácticas, convencimientos o actitudes mantenidos por los indios y que resultaban incompatibles con el mensaje cristiano, como vestigio de la situación cultural y religiosa de la que procedían los indígenas y que se resistían a abandonar”⁴⁹.

Un testigo de esta transición es la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo* (1548)⁵⁰. Este texto goza de una gran importancia en la historia de la producción de herramientas catequísticas en América, no solo por su carácter primigenio, también por la particularidad de su cuerpo textual. En la primera parte la obra presenta una doctrina chica en forma de diálogo, es decir, un catecismo redactado mediante preguntas y respuestas precedido de una cartilla de la doctrina, mientras que en la segunda parte expone un conjunto de sermones breves para predicar a los fieles con mayor facilidad las verdades de la fe católica.

Desde mi punto de vista, esta obra constituye el ejemplo más tangible del paso del relato a manera de historia a la instrucción doctrinal, de la prédica a la catequesis, de la exposición al diálogo, de la declaración a la memorización de contenidos, de los instrumentos de evangelización de primera fase

⁴⁸ Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l’Institut Français Études Andines* 30, n.° 3 (2001): 457.

⁴⁹ Luis Resines, *Las raíces cristinas de América* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1993), 12.

⁵⁰ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de santo Domingo* (México: Casa de Juan Pablos, 1550), 2.

(kerigmáticos) a los de segunda (catequéticos)⁵¹. Este cambio de paradigma, aunque fue paulatino porque ambos sistemas cohabitaron largo tiempo, tuvo un gran impacto en la producción de las herramientas catequísticas.

Hablando específicamente de los catecismos se puede decir que eran doctrinas simples o más o menos complejas, textuales o pictóricas, breves o amplias, en romance o lenguas nativas, bilingües y hasta trilingües, que contenían todo lo necesario que se debía creer, obrar y esperar para obtener la salvación⁵². Su producción obedeció al esfuerzo personal o colectivo de algunos doctrineros que, ante la necesidad de instruir a los indígenas, requerían de herramientas que les permitieran enseñar sistemáticamente los dogmas y preceptos de la fe cristiana. En definitiva, fue la escasa disponibilidad de recursos pastorales adaptados a la realidad de la conversión de la población indígena lo que suscitó el surgimiento del catecismo propiamente americano.

La producción de herramientas catequísticas en América no solo se debió a la necesidad de textualizar la enseñanza doctrinal, sino también a la dificultad de la comunicación entre los misioneros y los indígenas, lo cual tuvo un gran impacto en la producción de catecismos. Ante este impase, los misioneros se dieron a la enseñanza de la doctrina utilizando signos y señales como primera respuesta al problema⁵³, pero los exiguos resultados obtenidos con dicho método, ciertamente a causa de las diferencias semánticas entre españoles y nativos, los obligaron a utilizar las imágenes pintadas como recurso para transmitir el mensaje cristiano. “Los franciscanos fueron los primeros en catequizar por medio de grandes lienzos en los que estaban representados los principales artículos y misterios de la fe”⁵⁴. El impacto del uso de la imagen fue tal que revolucionó por completo la pedagogía y, por ende, los instrumentos que la servían. Del uso de imágenes aisladas para explicar los pecados y las oraciones

⁵¹ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 26.

⁵² *Catecismo romano*, 9.

⁵³ Gloria Sánchez Valenzuela, “La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictóricos del siglo XVI: fuentes del conocimiento para el restaurador” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2003), 200.

⁵⁴ Juan Luis González García, “Contra el demonio y los ídolos paganos. Instrumentos audiovisuales en la América virreinal”, en *La materia de los sueños: Cristóbal Colón*, dir. Fernando Checa Cremades (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2006), 196. Tradicionalmente la invención ha sido atribuida a Jacobo de Testera.

se pasó a los catecismos pictográficos⁵⁵, los cuales “intentaban expresar con imágenes lo que en ese momento no se podía expresar con palabras”⁵⁶.

Los catecismos pictográficos nacieron del conocimiento profundo del sistema indígena de escritura, al que se adaptaron los elementos de la iconografía cristiana con pleno conocimiento de causa y según las necesidades de transcripción en la lengua náhuatl. Según Joaquín Galarza, fueron los *tlacuilo* —nativos que eran conocedores de las dos convenciones plásticas y ya cristianizados— quienes habrían inventado este sistema de escritura indígena tradicional⁵⁷. Por su particularidad, estos catecismos no solo transmiten los contenidos de la doctrina católica, sino también diversos aspectos de la cultura y del desarrollo histórico de los pueblos indígenas. Galarza sostiene igualmente que la circulación de los catecismos pictóricos fue muy intensa y que su utilización fue constante.

Sin embargo, el recurso a la imagen no fue la solución ideal y simultáneamente los misioneros se dieron a la tarea de aprender las lenguas de los naturales para instruirlos en ellas, lo que hizo que se ganara en eficacia. Pronto aparecieron catecismos en michuacano, zapoteco, mixteco, guasteco, otomí, chuchona, entre otras⁵⁸. En ese complicado proceso, las traducciones también adquirieron un importante valor. Se hicieron traducciones de los materiales europeos a lenguas nativas, como la versión que Maturino Gilberti hizo en lengua tarasca de *Luz del alma cristiana*, y de algunos materiales producidos en el Nuevo Mundo en castellano a las lenguas nativas, como es el caso de la ya mencionada *Doctrina* del padre fray Pedro de Córdoba, que fue traducida a la lengua mexicana por los dominicos y publicada por Zumárraga en 1544⁵⁹; o la *Doctrina breve*, traducida en lengua mexicana por el padre Alonso de Molina

⁵⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Les médias et le message. Éducation y assimilation en Nouvelle Espagne”, en *Image et transmission des savoirs dans les mondes hispaniques et hispano-américains*, dir. Jean-Louis Guereña (Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 2007), 45.

⁵⁶ Elena Irene Zamora Ramírez, “Iconografía indígena y católica en la oración ‘el credo’ del catecismo atribuido a fray Bernardino de Sahagún”, en *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, ed. Antonio Bueno García (Praga: Universidad Carolina de Praga, 2013), 42.

⁵⁷ Joaquín Galarza, “Códices o manuscritos testerianos”, *Arqueología Mexicana* 7, n.º 38 (1999): 35.

⁵⁸ Rosa María Fernández de Zamora, “Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI”, *Investigación Bibliotecológica* 22, n.º 45 (2008): 105-123, <http://dx.doi.org/10.22201/iibi.0187358xp.2008.45.16926>

⁵⁹ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 97.

y que se publicó en 1546⁶⁰. Como en el caso de la imagen, la introducción de las lenguas nativas en el adoctrinamiento de los indígenas operó un importante cambio pedagógico, pero más allá de ello, diversificó la producción de los catecismos. A partir de ese momento, los catecismos producidos en América fueron el resultado de traducciones a lenguas locales, redactados únicamente en castellano, escritos directamente en lengua nativa o compuestos en varias lenguas. El caso del Perú es de gran relevancia porque tanto en el segundo como en el tercer concilio celebrados en la ciudad de Lima se propuso la producción de un catecismo trilingüe para responder a las exigencias de la evangelización de los habitantes de esos reinos⁶¹. En suma, se puede afirmar que la producción de catecismos coloniales americanos en lenguas indígenas fue una respuesta pragmática al contacto intercultural, como se deriva del planteamiento de Marina Garone⁶².

La utilización de los soportes textuales, narrativos o pictóricos para instruir a los indígenas gestó la transición de una instrucción puramente oral a una catequesis fundada en el texto. Esta transición garantizó la homogeneidad y estabilidad en el orden y en la forma de enseñar los contenidos de la fe a los fieles cristianos, lo que evitó que la doctrina se enseñara según el capricho de los doctrineros.

Si la producción de los primeros catecismos americanos obedeció en gran parte a coyunturas de comunicación del mensaje cristiano, el establecimiento de los aparatos de administración eclesiástica en la América hispana también tuvo su propio impacto. De hecho, la erección de las primeras diócesis y el arribo a tierras americanas de los primeros obispos cambiaron el panorama pastoral, pues, como responsables del gobierno de las iglesias locales, intentaron implementar políticas pastorales para imponer la disciplina eclesiástica establecida por el Concilio de Trento y elaborar proyectos de evangelización en la óptica tridentina.

⁶⁰ Josep-Ignasi Saranyana, “Catecismos hispanoamericanos del siglo xvi (nuevos estudios y ediciones)”, *Scripta Theologica* 18, n.º 1 (1986): 253.

⁶¹ Miguel Maticorena Estrada, “IV centenario de la imprenta. El primer libro de América del Sur”, en *Notas sobre la doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, eds. José Tamayo Herrera y Miguel Maticorena Estrada (Lima: Petrop Perú, 1984), 14.

⁶² Garone Gravier, “Cultura impresa colonial”, 101.

Para realizar este doble objetivo, los ordinarios de las sedes se valieron de lo dispuesto en la legislación conciliar, que les exigía celebrar sínodos cada año para “arreglar las costumbres, corregir los excesos, ajustar las controversias y otros puntos permitidos por los sagrados cánones”⁶³. La celebración de concilios y sínodos tuvo, a su vez, una importante repercusión en la producción de catecismos en territorio americano, ya que estos dejaron de ser elaborados por una persona en particular para ser encargados o directamente creados por una asamblea eclesiástica que buscaba establecer, fijar y transmitir una doctrina estandarizada y ortodoxa⁶⁴. Esta situación marcó un nuevo viraje en la historia de la producción de los catecismos en América, pues se pasó del catecismo misionero —personal o colectivo— al catecismo diocesano que tuvo un impacto geográfico y demográfico mucho más vasto. El *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas* (1576), el *Catecismo del Tercer Concilio Limense* (1583) y el *Catecismo del Tercer Concilio Mexicano* (1585), por señalar solo tres, respondieron a esta nueva generación de herramientas catequísticas. Sin embargo, esto no significa que el catecismo diocesano haya desplazado completamente al misionero. De hecho, en el periodo colonial temprano la Iglesia americana estaba constituida mayoritariamente por frailes españoles que gozaban de una gran libertad en su trabajo pastoral, la que amparaban con diversos privilegios concedidos por los papas y ratificados por la Corona, y muy probablemente debieron seguir utilizando sus propios catecismos en las doctrinas que tenían a su cargo, sobre todo en aquellas más alejadas de los centros urbanos. Esta situación sugiere que el catecismo misionero coexistió, al menos por un buen tiempo, con los catecismos diocesanos que terminaron por imponerse.

Con la producción de instrumentos catequísticos emanados de una asamblea sinodal o conciliar y promulgados por un obispo se buscaba, de un lado, ejercer un mayor control sobre la calidad de los contenidos y, del otro, evitar que siguieran circulando catecismos que no contaran con la autorización de los mitrados y que no fueran sometidos a censura alguna, lo que aumentaba

⁶³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 293, sesión 24, “Decretos sobre la reforma”, cap. 2.

⁶⁴ Para evitar la propagación de herejías, algunos monarcas europeos y la Iglesia católica imponían el uso de un catecismo en particular y prohibían la circulación de los demás. Este fue el caso de Fernando I, Felipe II y del papa Paulo IV, quien a través de la publicación del *Indix librorum prohibitorum* prohibió casi la totalidad de los catecismos que circulaban hasta el momento. Rafael Zafra Molina, “La suma de Canisio: catecismo del Concilio de Trento”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 318.

el riesgo de difundir errores doctrinales entre los indígenas. En una época en la que la difusión de la doctrina protestante ganaba constantemente terreno en Europa y se temía su llegada al Nuevo Mundo, la introducción de una sana doctrina y de las buenas costumbres era una de las principales funciones de los obispos. En cuanto delegados de la autoridad apostólica, ellos habían sido encargados por el Concilio de Trento de preservar la ortodoxia y de castigar a quienes, de una u otra forma, difundieran herejías⁶⁵. De esta manera, el catecismo americano pasó a ser controlado por la jerarquía eclesiástica, la cual, además de autorizar, prohibía la circulación y uso de otros catecismos diferentes a los prescritos⁶⁶. En este orden de ideas, y sabiendo que las traducciones eran particularmente problemáticas, el Tercer Concilio Limense prohibió el uso de traducciones de la doctrina cristiana fuera de la que con su autoridad se había aprobado en 1583⁶⁷.

Aunque en general los catecismos producidos en el Nuevo Mundo no difieren ni en el contenido ni en su teología de los de la España del siglo XVI, estos respondieron mucho mejor a las exigencias de la evangelización de los habitantes de la América española que los importados de la Península. Como lo subrayó Luis Resines, en la producción de los catecismos americanos:

[Se dejaron] de lado todas las polémicas europeas, carentes de sentido en las tierras de ultramar, y apenas hizo acto de presencia la especulación teológica: era mucho más urgente disponer de instrumentos susceptibles de ser empleados para la adecuada presentación de la fe.⁶⁸

⁶⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, 295*, sesión 5, “Decretos sobre la reforma”, cap. 3. Como lo indica José Luis Egío, el tema de la ortodoxia en la literatura catequística ya ha sido ampliamente estudiado por Saranyana, Borges, Estenssoro, Duve y por él mismo en su estudio “Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539-1547)”, en *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, ed. Thomas Duve y Otto Danwerth (Leiden: Brill Nijhoff, 2020), 243.

⁶⁶ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, vol. 2 (Lima: Tipografía Peruana, 1954), 11.

⁶⁷ *Tercer Concilio Limense, 1582-1583: versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense*, ed. Enrique Bartra (Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982), 61.

⁶⁸ Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 1: 15. Los catecismos europeos ya habían iniciado ese cambio. Según Zafra Molina, el catecismo de Canisio dejó de lado la especulación

Es así como los catecismos producidos en América pretendían:

conseguir que los naturales abandonaran en forma definitiva la idolatría y se volcaran con sinceridad de corazón a adorar el único verdadero Dios; y, al mismo tiempo, se comprometieran de por vida a respetar y a cumplir todas las exigencias morales y culturales propias del existir cristiano.⁶⁹

Las adaptaciones que caracterizaron la producción de catecismos en la América hispana durante el siglo XVI surgieron de la percepción que los españoles proyectaron de los conquistados, a quienes tenían por bárbaros, idólatras, incapaces y evidentemente “nuevos en la fe”. Esto llevó a los misioneros a producir catecismos en la misma línea de los que se habían utilizado en la presentación de la fe a los musulmanes de Granada y al pueblo ignorante de España. Produjeron cartillas y catecismos simples y breves para facilitar el aprendizaje de lo esencial de la fe. En otros términos, las adaptaciones surgen de una necesidad estratégica de adecuar estos instrumentos a la capacidad de comprensión y de aprendizaje de los oyentes, como lo solicitó el *Catecismo romano*⁷⁰.

Como ya se advirtió, el refinamiento de las técnicas de impresión en Europa contribuyó a la rápida difusión de los catecismos; en América, en cambio, la carencia de la imprenta obligó a que estos instrumentos fueran difundidos inicialmente a través de copias manuscritas. No obstante, la situación en el Nuevo Mundo cambió con la introducción de la imprenta a territorio novohispano en 1539⁷¹ y un poco más tarde en el Virreinato del Perú⁷². Según Juan Guillermo Durán, todas las obras que salieron de la imprenta mexicana entre 1539 y 1548, menos dos, fueron pastorales o catequísticas⁷³. Lo mismo ocurrió

teológico-filosófica propia del sistema de la *questio escolástica*. Zafra Molina, “La suma de Canisio”, 325.

⁶⁹ Juan Guillermo Durán, *Monumenta*, 1: 50.

⁷⁰ *Catecismo romano*, 11.

⁷¹ Garone Gravier, “Cultura impresa colonial”, 119.

⁷² *Tercer Concilio Limense*, 13.

⁷³ Juan Guillermo Durán, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2 (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica, 1990), 80.

en el Perú, donde el primer libro que imprimió Antonio Ricardo en 1585 fue la *Doctrina cristiana*⁷⁴.

Por temores a la difusión de las doctrinas heréticas, la Corona española no tardó en establecer controles a la producción y al comercio del texto impreso en las Indias. El punto de partida de las políticas de control fue la pragmática que los Reyes Católicos expidieron el 8 de julio de 1502. En dicho documento, dirigido a los impresores y libreros, los monarcas establecieron “la obligación de someter los originales a censura previa, esto consistía en que antes de que un libro pudiera ser comercializado, hacía falta tener una licencia de impresión”⁷⁵. Se estableció además que las autoridades delegadas del rey, como los arzobispos, obispos y presidentes de audiencias, participaran en los procesos de censura del texto impreso. En 1543, Carlos V ordenó explícitamente a sus representantes en las Indias no consentir la producción, impresión y comercialización de libros profanos en las Indias⁷⁶, lo que fue reiterado por su sucesor en 1556⁷⁷. A este control no escapó el libro religioso, ya que en la pragmática expedida por Felipe II el 7 de septiembre de 1558 en la ciudad de Toledo se prohibió la publicación de nuevas obras referentes a temas de la fe sin que fueran presentadas al Real Consejo⁷⁸. Sin embargo, hay que advertir que la distancia y la realidad plural de las provincias del Nuevo Mundo no permitieron que la legislación real tuviera eficacia, pues la promulgación de una ley no significaba necesariamente que esta fuera aplicada cabalmente sobre el espacio que pretendía cubrir.

Si bien es cierto que los obispos indios, por autoridad apostólica y derecho, podían producir catecismos, la publicación de estas herramientas quedó bajo el control de la Corona española. Al igual que los concilios provinciales

⁷⁴ *Tercer Concilio Limense*, 13.

⁷⁵ María del Carmen Utrera Bonet, “La pragmática del 1558 sobre la impresión y circulación de libros en Castilla a través de los fondos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla”, en *Funciones y prácticas de la escritura: I Congreso de Investigadores Noveles en Ciencias Documentales*, eds. Nicolás Ávila Seoane y Bárbara Santiago Medina (Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense de Madrid, 2013), 278.

⁷⁶ “De Carlos V”, Valladolid, 29 de septiembre de 1543, en *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, 5.ª ed., t. 1 (Madrid: Boix editor, 1841), 143, libro 1, tít. 24, ley 4.

⁷⁷ “De Felipe II”, Valladolid, 21 de septiembre de 1556, en *Recopilación de las leyes*, II: 129, libro 1, tít. 24, ley 1.

⁷⁸ José Manuel Lucía Magiás, “La pragmática de 1558 o la importancia del control del Estado de imprenta española”, *Indagación: Revista de Historia y Arte* 4 (1999): 219.

celebrados en las Indias⁷⁹, los catecismos debían ser enviados a España para su aprobación e impresión. La norma se entiende perfectamente, porque en virtud del patronato real, el monarca español, a través de diferentes aparatos como el Consejo de Indias y el Santo Oficio de la Inquisición, velaba por que la doctrina cristiana se conservara “libre de errores y de doctrinas falsas y sospechosas”⁸⁰.

La impresión de los recursos catequísticos americanos en la Península tuvo sus dificultades, como se puede constatar a través del proceso de impresión de la *Doctrina cristiana y catecismo* compuesto por autoridad del concilio provincial celebrado en Lima (1582-1583). Durante la asamblea se determinó la producción e impresión de dicha doctrina en castellano, quichua y aimara, lo que hacía particularmente difícil su aprobación e impresión, pues Felipe II había exigido que los obispos y las autoridades civiles tuvieran una particular vigilancia en la autorización de artes o vocabularios en lenguas nativas⁸¹, lo cual necesariamente debió extenderse a los catecismos bilingües y a los redactados en dichas lenguas. Convencidos de la ortodoxia de la obra, los miembros del clero solicitaron a las autoridades locales la impresión de la doctrina en Lima y no en los reinos de Castilla, como debía hacerse. Se consideraba, de un lado, imposible que los correctores peruanos se desplazaran hasta España para realizar su trabajo y, del otro, se temía que los expertos españoles pudieran hacer una traducción defectuosa e introducir errores doctrinales en la obra. Por otra parte, el enviar la *Doctrina* a Castilla dilatava el proceso de publicación. Los oficiales de la Corona en Lima se dirigieron al Consejo y enviaron el auto producido por los padres conciliares a España, y de esta manera se logró su impresión en la ciudad de los reyes en 1584⁸².

En casos como el del Nuevo Reino de Granada, en el cual la imprenta no había sido introducida aún, los obispos tenían dos opciones, o bien olvidarse de la impresión o bien enviar el manuscrito a España para que fuera sometido

⁷⁹ “Decreto de Felipe II”, Toledo, 31 de agosto de 1560, en *Recopilación de las leyes*, I: 50, libro 1, tít. 8, ley 6.

⁸⁰ “Decreto de Felipe II”, Pardo, 25 de enero de 1569, en *Recopilación de las leyes*, I: 108, libro 1, tít. 19, ley 1.

⁸¹ “De Felipe II”, Añover, 8 de octubre de 1584, en *Recopilación de las leyes*, I: 143, libro 1, tít. 24, ley 3.

⁸² *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe* (Lima: Petroperú, 1984).

al proceso de censura y posteriormente se publicara. El segundo arzobispo de Santafé, el franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas, prefirió hacer circular su catecismo a través de copias manuscritas, ya que el proceso de impresión era bastante costoso en términos de tiempo y dinero⁸³. La posición de Dionisio de Sanctis fue contraria a la del arzobispo de Santafé; el prelado de Cartagena decidió enviar el manuscrito de su catecismo al Consejo de Indias para someterlo al proceso de aprobación exigido por la ley⁸⁴.

Una vez que un catecismo producido en América llegaba al Consejo de Indias, este era enviado a un fiscal que procedía a cotejarlo con “el real catecismo que el Consejo tenía ordenado para las Indias”⁸⁵. Como lo afirmó Luis Resines, dicho catecismo “servía, o pretendía servir, de punto de referencia y contraste de todos los que se enviaban al Consejo en solicitud de aprobación”⁸⁶. Luego de esta operación, se determinaba si se autorizaba o no su publicación.

Desafortunadamente, lo que se sabe de este catecismo hasta el momento es muy poco. No obstante, se tienen dos datos importantes para corroborar su existencia. El primero se encuentra en la nota de respuesta a una solicitud de fray Pedro Aguado al Real Consejo. De hecho, tras haber constatado que en el Nuevo Reino de Granada la doctrina era enseñada tanto en latín como en castellano y en portugués, el provincial de los franciscanos manifestó la “necesidad de enseñar la doctrina a todos en general de una manera y en una lengua”⁸⁷, para lo cual sugirió la redacción de un catecismo general, ya que con ello se aseguraba la uniformidad lingüística, doctrinal y metodológica que deseaba el superior de los franciscanos. En la mencionada nota se lee: “está proveído lo que conviene y se lleve”⁸⁸. La respuesta sugiere que para 1575 ya existía un “real catecismo” general, pero la ambigüedad de la respuesta no

⁸³ Luis Zapata de Cárdenas, *Catecismo*, Manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (BPRM), f. 338 v.

⁸⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 131.

⁸⁵ Se sabe de este proceso por una inscripción que se encuentra en el último folio del *Catecismo del obispo de Cartagena*. Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 150 r.

⁸⁶ Luis Resines, *Catecismos americanos*, 1: 215.

⁸⁷ “Petición de fray Pedro Aguado, Madrid”, 1575, AGI, *Santafé* 234, en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, t. VII (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1976), 149.

⁸⁸ “Petición de fray Pedro Aguado”, 149.

permite llegar a conclusiones sin riesgo de equívoco. Sin embargo, la existencia de ese instrumento quedó corroborada a través de la información encontrada en una carta que el Consejo dirigió, el 18 de enero de 1577, al arzobispo de Santafé. Allí, la respuesta no tiene equívoco:

Y en lo que en ella dice de la diversidad que los que doctrinan a los indios tienen en la manera de enseñarlos, para remedio de ello se ordenó en el Consejo un Catecismo para todas las partes de las Indias, y este se podrá enviar con cédulas de Vuestra Majestad al arzobispo y a la Audiencia, para que den orden que por él todos los ministros de doctrina la enseñen porque no haya variedad en las palabras.⁸⁹

Aunque la idea de un catecismo general para todas las Indias haya sido una posición minoritaria entre los misioneros, pues en general estos se decantaron por catecismos y materiales específicos para las zonas que evangelizaban, sí se ha podido comprobar la existencia de un catecismo general para el Nuevo Mundo, del cual no se sabe si en realidad fue enviado a las diócesis americanas —las fuentes no nos han permitido corroborar la información—, pero sí es claro que se utilizó como instrumento de cotejo en el Consejo de Indias.

CONCLUSIÓN

La presentación que se acaba de hacer puede dar la impresión de que el paso del catecismo europeo al americano o indiano fue lineal, pero en realidad no. Se trató de un proceso extremadamente complejo de oscilaciones en el que lenguas, técnicas, autoridades y circunstancias históricas se entrelazaron e interactuaron para finalmente permitir el surgimiento de algo nuevo que hoy llamamos *catecismo americano*, por haber sido producido en el Nuevo Mundo. Como se vio, este no es integralmente americano, y en realidad nunca lo ha sido, porque es el resultado del mestizaje que marcó la historia y la cultura a la que hoy llamamos hispanoamericana. En ese orden de ideas, la identidad del catecismo americano es mestiza; en él convergen y cohabitan elementos

⁸⁹ “Carta del Consejo al arzobispo de Santafé”, Madrid, 18 de enero de 1577, AGI, *Santafé* 1, f. 6, en Friede, *Fuentes*, VII: 155.

típicamente europeos, como la teología propuesta, y los elementos propiamente nativos, como las lenguas de producción. En tanto productos culturales, los catecismos americanos abren sus páginas para dar cuenta de la historia de las mentalidades de las sociedades que los produjeron y de los procesos de construcción del significado que condujeron a comportamientos morales y a prácticas religiosas puntuales enmarcadas por la teología, la visión pastoral y la disciplina pregonadas por el Concilio de Trento. En ese sentido, el catecismo americano no es solamente un compendio de la fe católica aprobado por un obispo, sino que se trata de un producto cultural que también genera cultura. Sin embargo, su surgimiento no desplazó los catecismos españoles que se siguieron usando aún hasta después del Vaticano II, como es el caso del catecismo del padre Astete en Colombia; unos y otros cohabitaron en América hispana y lusitana.

Controlar un complejo proceso como la evangelización del Nuevo Mundo no fue nada fácil para la Corona española, que generalmente legisló a medida que los acontecimientos se presentaban. Como en otros casos, la producción de catecismos, al menos al inicio de la colonización, no tuvo una severa censura por parte de la Corona española, pero esta creció a medida que el fenómeno ganó importancia. Paralelo al control español, estaba el de Roma, que con la publicación de un catecismo universal buscó controlar la proliferación de herramientas catequísticas en todo el mundo cristiano⁹⁰. Dadas las particulares características de la evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo, los obispos de las diócesis allí erigidas no se dieron a la tarea de traducir a las lenguas vulgares el llamado *Catecismo romano*, como lo exigió el Concilio de Trento⁹¹, sino que más bien optaron por producir sus propios catecismos para ofrecer al pueblo una instrucción “sana”, conforme a los principios de la fe católica establecidos en los decretos y en el catecismo del Concilio. Esto se entiende perfectamente porque el *Catecismo romano* no estaba adaptado para instruir a los nativos de ultramar, ya que ellos no habían tenido noticia del Evangelio y porque dicho catecismo estaba dirigido a los clérigos, quienes debían servirse de él en la instrucción y edificación de los fieles⁹².

⁹⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 301, sesión 24, cap. 7.

⁹¹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 301, sesión 24, cap. 7.

⁹² *Catecismo romano*, 6.

2. EL PRELADO DE CARTAGENA

Sobre fray Dionisio de Sanctis, el autor del *Catecismo* que lleva su nombre, se conoce poco, ya que las fuentes documentales sobre este religioso son escasas con relación a otros personajes de la época. Lo primero que se sabe de este dominico nos ha llegado a través de fray Alonso de Zamora, que en su crónica dice que fue hijo del convento de Jerez, prior en el de Santa Cruz de Granada y provincial de Andalucía⁹³. El también cronista Juan de Castellanos afirmó que era un experimentado religioso, bastante santo y que su ministerio episcopal fue breve, pues cuando desembarcó en Cartagena ya estaba avanzado en edad⁹⁴. Por su parte, Hipólito Sancho de Sopranis señala que Dionisio de Sanctis no ha tenido un biógrafo que estrictamente merezca tal nombre y que lo que se sabe de él es lo que hasta hoy muchos historiadores repiten, de modo que se reproduce la información que se encuentra en los primeros trabajos de Paulino Quirós⁹⁵, de Jesús Sagredo⁹⁶ y de Gonzalo Arriaga⁹⁷. Para ir un poco más lejos, el propio Sancho de Sopranis intentó hacer un esbozo biográfico del fraile dominico en 1951, lleno de lagunas, como él mismo lo advirtió, pero con suficiente información para conocer los detalles de la vida del dominico⁹⁸.

⁹³ Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, t. III (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945), 54.

⁹⁴ Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* (Bogotá: Gerardo Rivas editor, 1997), 839.

⁹⁵ Paulino Quirós, *Apuntes y documentos para la historia de la provincia dominicana de Andalucía. Reseña histórica de algunos varones ilustres* (Almagro: Tipografía del Rosario, 1915), 274-277.

⁹⁶ Jesús Sagredo, *Bibliografía dominicana de la provincia Bética, 1515-1921* (Almagro: Tipografía de Nuestra Señora del Rosario, 1922), 144-145.

⁹⁷ Gonzalo de Arriaga, *Historia del colegio de San Gregorio de Valladolid* (Valladolid: Tipografía Cuesta, 1930).

⁹⁸ Sancho de Sopranis, "Un obispo doctrinero de indios", 319.

Dada la dificultad para encontrar nuevas fuentes que revelen algo diferente sobre la vida de Dionisio de Sanctis, se repiten aquí algunos de los datos ya conocidos para situar al personaje en su espacio de enunciación histórico y cultural, pues una obra como esta impone que el lector pueda hacerse una idea general del autor del *Catecismo* que es objeto de estudio. Se renuncia a realizar un recorrido sobre la vida del personaje en cuanto religioso porque, como se advirtió, el trabajo de Sancho de Soprani es suficientemente amplio y serio para conocer esa etapa de su vida. En lo que sí se ha querido profundizar y contribuir con nuevos datos es en el periodo en que el dominico se desempeñó como obispo de Cartagena de Indias, aporte que se hace a través de algunas fuentes documentales procedentes del Archivo General de Indias. El esbozo que se hace del personaje y de su ministerio episcopal se centra en su posición con respecto al maltrato de los indígenas, su relación con el clero, su conflicto con los miembros del Cabildo de la ciudad, su entrega al proyecto de construcción de la catedral y su producción catequística.

DE DOMINICO A OBISPO DE CARTAGENA DE INDIAS

Poco o nada se sabe sobre la infancia de Dionisio de Sanctis, al punto que hasta el momento ha sido imposible establecer la fecha exacta de su nacimiento. Sobre el particular, Gonzalo Arriaga afirma que es natural de Jerez de la Frontera, mientras que Jesús Sagredo dice que nació en Palma del Río en la primera década del siglo XVI. Por su parte, Sancho de Soprani indica que todos los documentos consultados se limitan a decir que nació en Palma del Río (Sevilla) y estima que ello debió ocurrir aproximadamente en 1508. Todos los autores coinciden en afirmar que profesó como fraile dominico el día de todos los santos de 1523 en el Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera. Según Sagredo, su aplicación y aprovechamiento le merecieron ser enviado al prestigioso colegio de San Gregorio de Valladolid, donde juró los estatutos de la orden el 3 de noviembre de 1532⁹⁹. Allí compartió experiencias con fray Luis de Granada, fray Pedro Soto Mayor, fray Francisco de Cerda y fray Domingo de Guzmán. Entre sus profesores se encontraron hombres como

⁹⁹ Sagredo, *Bibliografía dominicana*, 144.

fray Diego de Astudillo y fray Bartolomé Carranza. Su estancia en el colegio se prolongó hasta septiembre de 1539¹⁰⁰, es decir, un ciclo completo de ocho años de formación, según estaba estipulado en los estatutos del centro docente. De acuerdo con Sancho de Sopranis, “era reputado como inteligente y apto para las altas especulaciones teológicas, dominaba la gramática, había oído al menos un año de lógica y era tenido por fraile observante de sus constituciones y de buen espíritu”¹⁰¹. Su formación no termina allí, ya que el grado de la presentatura le fue conferido en Salamanca en 1551 y fue promovido al de magisterio por el general de la orden en el capítulo general de 1558 realizado en Roma¹⁰².

Después de su estancia en Valladolid, volvió a su convento donde se desempeñó como lector de filosofía y de teología, y continuó su vida prestando sus servicios como prior en varios conventos de su provincia. Según Arriaga, “fue Prior de Aracena, Osuna, Palma, Murcia, Jerez, Granada y Sanlúcar de Barrameda. Consultor del Santo Oficio, Definidor del Capítulo provincial Cordobense de 1556, y Provincial de Andalucía benemérito, año 1565”¹⁰³. En 1557 se encontraba en el monasterio de Santo Domingo de Sanlúcar, donde desempeñó su labor como vicario hasta su presentación a la silla de Cartagena de Indias. Fue consultor del duque de Medina Sidonia, que le tuvo en gran veneración, y le recomendó al morir a su nuera, la condesa de Niebla, doña Leonor Manrique de Sotomayor, de quien fue su confesor¹⁰⁴.

Por aquel entonces, el nombramiento de un obispo para la diócesis de Cartagena era más que necesario, pues la sede estaba vacante desde el 19 de febrero de 1568, momento en el cual, luego de diez años de labor pastoral, don Juan Simancas presentó su renuncia al obispado ante Felipe II¹⁰⁵. Para ocupar el cargo, el monarca español presentó al franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas¹⁰⁶, pero a este se le promovió a la sede arzobispal del Nuevo Reino

¹⁰⁰ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 330-333.

¹⁰¹ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 328.

¹⁰² Sagredo, *Bibliografía dominicana*, 144; Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 343.

¹⁰³ De Arriaga, *Historia del colegio*, 87.

¹⁰⁴ De Arriaga, *Historia del colegio*, 87.

¹⁰⁵ Acta de renuncia de Juan de Simancas al obispado de Cartagena, AGI, *Patronato* 195, R. 32, f. 996.

¹⁰⁶ Cédula a fray Luis Zapata de Cárdenas, Galapar, 22 de marzo de 1569, AGI, *Indiferente* 425, L. 24, f. 454 v.

de Granada sin siquiera haber salido de España¹⁰⁷. En un segundo esfuerzo por proveer la vacante, el soberano presentó en 1571 a fray Pedro de Arévalo, fraile jerónimo, quien renunció a la sede antes de partir para las Indias¹⁰⁸. En esas circunstancias, la presentación de un pastor para el obispado de Cartagena se hacía cada vez más urgente. De viaje hacia su sede episcopal, el recién nombrado arzobispo del Nuevo Reino de Granada encontró aquella Iglesia sin obispo y sin tardar solicitó al monarca nombrar un pastor para esta¹⁰⁹. Un año más tarde, la sede de Cartagena seguía sin prelado, lo que llevó a los canónigos del capítulo de la catedral a reiterar el requerimiento hecho por el arzobispo Zapata de Cárdenas¹¹⁰.

Habiendo escuchado las súplicas que le habían dirigido desde Cartagena, Felipe II presentó a fray Dionisio de Sanctis para la sede episcopal de Cartagena de Indias a mediados del año 1574. Las razones que llevaron al monarca a presentar al fraile debieron ser bastante convincentes porque, por aquella época, las presentaciones para las sillas episcopales del Nuevo Reino de Granada recaían generalmente sobre religiosos con experiencia misionera en el Nuevo Mundo. Este fue el caso de Agustín de la Coruña, obispo de Popayán, que desde 1533 trabajó como misionero en México; de fray Luis Zapata de Cárdenas, arzobispo del Nuevo Reino de Granada, quien fue comisario general de los franciscanos en el Perú¹¹¹; y del dominico Juan Méndez, presentado para la silla de Santa Marta en 1574, quien había trabajado como procurador de su orden en el Nuevo Reino de Granada¹¹².

La presentación de Dionisio de Sanctis a la sede de Cartagena se debió, entre otras cosas, a sus singulares capacidades para el gobierno, lo que llamó la atención de sus superiores que lo comisionaron, cuando se requería, para

¹⁰⁷ En 1571 fray Luis Zapata de Cárdenas ya era reconocido como arzobispo del Nuevo Reino de Granada. Galapar, 22 de marzo de 1569, AGI, *Indiferente* 2085, N. 16.

¹⁰⁸ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 34 r.

¹⁰⁹ “Carta de fray Luis Zapata de Cárdenas al rey”, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, vi: 213.

¹¹⁰ “Carta de los canónigos Juan de Campos y Juan Guerrero”, Cartagena, 25 de mayo de 1574, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 138, en Friede, *Fuentes*, vi: 319.

¹¹¹ Lino Gómez Pinedo, *Los archivos de la historia de América. Periodo colonial español II* (Ciudad de México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961), 38.

¹¹² Carta de fray Juan Méndez, s. l., 1571, AGI, *Indiferente* 2085, N. 62.

resolver asuntos difíciles y delicados. Para su presentación también debió contar su formación académica, pues como se sabe fue maestro en teología en los conventos de su orden. Aunque su oficio como catedrático fue corto, porque pasó la mitad de su vida gobernando¹¹³, ello parece haber sido bastante significativo, ya que es uno de los pocos datos a propósito del fraile recogidos en la bula de su nombramiento¹¹⁴. Para la presentación del dominico a la sede de Cartagena también debieron contar los requerimientos del gobernador de la provincia, Francisco Bahamonde de Lugo, quien un año antes había solicitado al monarca el envío de un fraile humilde y letrado para la silla episcopal de Cartagena de Indias¹¹⁵.

Los preparativos del viaje del electo obispo de Cartagena hacia el Nuevo Mundo debieron comenzar al poco tiempo de su presentación, ya que el 15 de junio de 1574 el general de los dominicos, fray Serafín Cavallí, le concedió llevar consigo a seis o siete de sus hermanos de hábito para participar en el proceso de evangelización de los indígenas de su obispado¹¹⁶. Dionisio de Sanctis hizo esta petición porque sabía que uno de los problemas que vapuleaban a su diócesis era el escaso número de clérigos con los que contaba para asumir tanto el trabajo pastoral con los españoles como la evangelización de los indígenas. El dominico debió tener éxito en su gestión, pues un mes más tarde se ordenó a los oficiales de la Casa de Contratación darle licencia para llevar a su obispado seis religiosos de su orden¹¹⁷. También se le autorizó llevar su propio personal de servicio, cuatro criados, dos pajes¹¹⁸ y una esclava negra libre de derechos¹¹⁹.

¹¹³ Sancho de Sopranis, "Un obispo doctrinero de indios", 345.

¹¹⁴ Bula *Apostolatus officium* de Gregorio XIII del 1.º de julio de 1574, en Francisco Javier Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, t. II (Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromant, 1879), 148.

¹¹⁵ "Carta del gobernador Francisco Bahamonde de Lugo", Cartagena, 29 de mayo de 1573, AGI, *Santafé* 37, f. 1, en Friede, *Fuentes*, VI: 245.

¹¹⁶ Quirós, *Apuntes y documentos*, 276.

¹¹⁷ Real cédula a los oficiales de la Casa de Contratación, Madrid, 25 de julio de 1574, AGI, *Indiferente* 1968, L. 20, f. 1.

¹¹⁸ Real cédula a los oficiales de la Casa de Contratación, Madrid, 25 de julio de 1574, AGI, *Indiferente* 1968, L. 19, f. 284 v; L. 20, f. 1 v.

¹¹⁹ Real cédula a los oficiales de la Casa de Contratación, Madrid, 25 de julio de 1574, AGI, *Indiferente* 1968, L. 19, f. 283. Al parecer, la esclava no viajó con el personal del obispo, pues

El 1.º de julio de 1574, mediante la bula *Apostolatus officium*, el papa Gregorio XIII instituyó a Dionisio de Sanctis como obispo, prefecto, pastor, cura y administrador de los bienes espirituales y temporales de la Iglesia de Cartagena¹²⁰. La noticia se conoció poco después en Madrid, ya que el 10 de agosto del mismo año Felipe II comunicó a sus oficiales en la provincia de Cartagena la designación del fraile como pastor del obispado de dicho lugar¹²¹ y les ordenó que se le pagara el salario anual como se hacía con los demás obispos de Indias; se les pidió además que averiguaran el monto anual de los diezmos del prelado y, sin llegar al salario estipulado, suplir y pagar lo que faltara cada año, ya que los diezmos del obispado eran pocos¹²².

Dionisio de Sanctis emprendió el viaje hacia el Nuevo Mundo desde Sanlúcar el 21 de octubre de 1574, en la flota de Tierra Firme comandada por Álvaro Manrique de Lara¹²³. Cuatro días más tarde la flota ya se encontraba en Cádiz, de donde inició el viaje trasatlántico¹²⁴. Sin haber podido confirmar en qué navío embarcó el electo obispo de Cartagena, sí se pudo establecer que partió en dicha flota porque su nombre figura en la relación de los 581 pasajeros que fueron despachados rumbo a las Indias¹²⁵.

no se encontró su nombre en la relación de los pasajeros que se embarcaron con él hacia Cartagena de Indias.

¹²⁰ Bula *Apostolatus officium* de Gregorio XIII del 1.º de julio de 1574, en Hernández, *Colección de bulas*, 148.

¹²¹ Nombramiento de fray Dionisio de Sanctis como obispo de Cartagena, El Pardo, 10 de agosto de 1574, AGI, *Contratación* 5792, L. 1, f. 161 r.

¹²² Nombramiento de fray Dionisio de Sanctis, Madrid, 10 de agosto de 1574, AGI, *Contratación* 5792, L. 1, f. 162.

¹²³ Se sabe con absoluta certeza que para el 21 de octubre la flota había partido, pues para esa fecha el contador Ortega de Melgosa envió la lista de los pasajeros al Consejo. Relación de los pasajeros a Indias en la flota a cargo del general don Álvaro Manrique, Sevilla, 21 de octubre de 1574, AGI, *Indiferente* 2087, N. 59, f. 1 r. Huguette Chaunu y Pierre Chaunu indican que la flota partió de Sanlúcar entre el 7 y el 19 de octubre de 1574. Según estos mismos autores, estaba compuesta por diecinueve navíos y dos galeones. Huguette Chaunu y Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III (París: Librairie Armand Colin, 1955), 196. Por su parte, Lorenzo Sanz indica que la flota partió entre el 12 y el 19 de octubre de Sanlúcar. Eufemio Lorenzo Sanz, *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, t. II (Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Diputación de Valladolid, 1980), cuadro 73.

¹²⁴ Carta a los oficiales de la Casa de Contratación, Madrid, 13 de noviembre de 1574, AGI, *Indiferente* 1956, L. 1, f. 245 v.

¹²⁵ Relación de los pasajeros a Indias en la flota a cargo del general don Álvaro Manrique, Sevilla, 21 de octubre de 1574, AGI, *Indiferente* 2087, N. 59, f. 9 r.

En conformidad con las licencias que se le habían otorgado el mes de julio, el obispo de Cartagena viajó acompañado de seis dominicos¹²⁶ y de los criados Juan Martín, Ambrosio Martín, Hernando de Rueda, Juan Bautista Catalán, Francisco de Niebla y Pedro de Toro¹²⁷. Luego de recorrer las 4085 millas que separaban el puerto de Cádiz del de Cartagena, la flota comandada por Álvaro Manrique de Lara entró con 15 navíos el 18 de diciembre de 1574¹²⁸. Se trató de un viaje sin mayores contratiempos, pues la travesía se realizó en apenas 55 días¹²⁹. Por consiguiente, Dionisio de Sanctis llegó a su sede episcopal en diciembre de 1574 y no en abril de 1575, como lo afirmó Mario Germán Romero¹³⁰.

Si se tiene en cuenta la cronología propuesta por Sagredo, cuando Dionisio de Sanctis arribó a Cartagena tenía aproximadamente 65 años, edad bastante avanzada para iniciar su ministerio episcopal. El dominico desembarcó en el puerto de Cartagena sin ser consagrado ni haber recibido las bulas que lo acreditaban como obispo de la diócesis, pues el rey le pidió que viajara a su sede lo antes posible¹³¹. Las bulas de su nombramiento no tardaron en llegar, ya que el prelado, en carta del 30 junio de 1575, agradeció el envío de estas¹³².

¹²⁶ También viajó Juan de Bustamante como criado de los seis religiosos dominicos. Relación de los pasajeros a Indias en la flota a cargo del general don Álvaro Manrique, Sevilla, 21 de octubre de 1574, AGI, *Indiferente* 2087, N. 59, f. 12 r.

¹²⁷ Relación de los pasajeros a Indias en la flota a cargo del general don Álvaro Manrique, Sevilla, 21 de octubre de 1574, AGI, *Indiferente* 2087, N. 59, f. 9 r.

¹²⁸ Carta del Doctor Francisco Mejía al Rey, 9 de febrero de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 8. Cuentas tomadas por el doctor Francisco Mejía al tesorero Carrillo y al contador Bermúdez, AGI, *Contaduría* 1380, N. 6, ff. 109-112 v.

¹²⁹ Carta del Doctor Francisco Mejía al Rey, 9 de febrero de 1575, AGI, *Santafé* 187, f. 8. Normalmente, por aquella época el viaje trasatlántico duraba 61 días. Este fue exactamente el número de días que duró el viaje entre los dos puertos cuando lo realizó el doctor Venero de Leiva. "Carta del doctor Venero de Leiva", Cartagena, 16 de agosto de 1563, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 195, en Friede, *Fuentes*, v: 81. Huguette Chaunu y Pierre Chaunu, en *Séville et l'Atlantique*, anotan igualmente que para esa época la travesía duraba en promedio 61 días. Ver también Nicolás Castillo Mathieu, "El puerto de Cartagena visto por algunos autores coloniales", *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 20, n.º 1 (1965): 143.

¹³⁰ Romero, "El primer catecismo", 1620.

¹³¹ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 34 v. En 1643, Felipe IV prohibió explícitamente la consagración de los obispos electos de Indias en España para forzarlos a viajar lo antes posible a sus sedes. *Recopilación de las leyes*, I: 47, libro 1, tít. 7, ley 56.

¹³² Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 30 de junio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 29.

Resuelto el problema de las bulas, el obispo debía consagrarse cuanto antes, pues a su propio juicio era urgente porque la provincia tenía gran “necesidad de la confirmación y actos pontificales”¹³³. Para proceder a su consagración, el obispo sugirió al rey ser ordenado por un prelado ya consagrado que estuviera de paso por Cartagena, lo cual le evitaba emprender un viaje hasta Santafé, donde residía el metropolitano¹³⁴. Pero, ante la necesidad de consagrarse y aprovechando la boga del río Grande de la Magdalena, Dionisio de Sanctis decidió viajar al Nuevo Reino el 2 de julio de 1575 y no esperar la flota que venía de España¹³⁵.

Sin aportar pruebas suficientes, Juan Manuel Pacheco pone en duda la realización del viaje del obispo al Nuevo Reino de Granada¹³⁶. Por su parte, Luis Resines afirma que se consagró en tierras americanas, ya que no se tienen noticias de que haya viajado a España desde Cartagena¹³⁷. Reconociendo que no se ha podido localizar otras fuentes que puedan confirmar el citado viaje, es posible estimar que Dionisio de Sanctis haya sido ordenado obispo en julio o agosto del mismo año por el arzobispo del Nuevo Reino de Granada, el franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas. Fuera de toda especulación, se sabe que para el 15 de noviembre de 1576 estaba consagrado en tanto afirmó que los oficiales de la Real Audiencia le obstaculizaron su salida para ir a confirmar y visitar el resto de su diócesis¹³⁸, lo cual no podía realizar sin estar consagrado.

¹³³ “Carta de Dionisio de Sanctis”, Cartagena, 30 de junio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, en Friede, *Fuentes*, tomo VI, 438.

¹³⁴ Esta es la distancia calculada por el fiscal Francisco Guillén Chaparro, Santafé, 18 de marzo de 1583, AGI, *Patronato* 27, R. 33, en Friede, *Fuentes*, VIII: 155. Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187 L. 2, f. 34 v. En aquella época, el viaje entre Cartagena y Santafé podía durar un mes y medio aproximadamente, tanto como uno de Cádiz a Cartagena. Por ejemplo, el licenciado Cepeda dice haber partido de Cartagena a principios de febrero y haber llegado al puerto de Honda el 20 de marzo. “Carta de Cepeda de Ayala”, Honda, 26 de abril de 1575, AGI, *Santafé* 84, en Friede, *Fuentes*, VI: 371.

¹³⁵ El anuncio de su viaje no se hace una sino dos veces en un tiempo muy corto, lo que indica que el obispo estaba determinado a viajar al Nuevo Reino de Granada. Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 30 de junio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 44 v.; Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 2 de julio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 2.

¹³⁶ Juan Manuel Pacheco, *Evangelización del Nuevo Reino siglo XVI*, Academia Colombiana de Historia, Historia Extensa de Colombia, vol. XIII (Bogotá: Ediciones Lerner, 1971), 254.

¹³⁷ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 213.

¹³⁸ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

Pese a que no se pretende hacer aquí una descripción minuciosa de la diócesis a la cual llegó el dominico en diciembre de 1574, cosa que otros autores ya han realizado¹³⁹, sí se destacan algunos elementos que la caracterizaban. Al iniciar la segunda mitad del siglo XVI, la provincia de Cartagena apenas comenzaba a dejar atrás el modelo de conquista impuesto por los europeos que llevó al declive palpable de la población indígena del litoral caribe¹⁴⁰. Evidentemente, el modelo conquistador no priorizó la evangelización de los indígenas, de ahí que no se obtuvieran resultados significativos en el proceso de conversión de esta población. Como concluyó Hermes Tovar Pinzón, con el surgimiento de la encomienda, después de 1550 las cosas comenzaron a evolucionar porque los indígenas, a cambio de entregar determinados volúmenes de bienes a un amo, debían ser doctrinados a costa de los encomenderos, quienes además estaban encargados de organizarlos en *policía*¹⁴¹, modelo que tampoco dio los resultados esperados, pues los encomenderos no cumplieron con las disposiciones legales y dejaron sus encomiendas sin doctrineros, como se verá más adelante.

Además del factor socioeconómico, que fue determinante, los escasos resultados alcanzados en la conversión de los indígenas se debieron también al hecho de que en el obispado de Cartagena no se había celebrado un sínodo diocesano que hubiera orientado el programa pastoral, así como a la falta de una herramienta pedagógica adaptada para enseñar los elementos esenciales de la doctrina cristiana, a la carencia de clero para instruir a los indígenas, a la pobreza de las doctrinas, a los bautismos masivos pero sin catequesis, a las largas vacantes en la sede episcopal que afectaron la labor pastoral y las relaciones con las autoridades civiles, al mal ejemplo de vida que daban los religiosos y a la obstinación de los doctrineros de instruir en castellano y como se hacía en España. En suma, estas circunstancias hicieron que durante el periodo

¹³⁹ Consultar al respecto la tesis doctoral de Manuel Serrano García, “El obispado” y “Doctrina y buen trato del indígena: la labor del episcopado cartagenero durante los siglos XVI y XVII”, en *América: problemas y posibilidades*, ed. Ascensión Martínez y Miguel Luque (Madrid: Ediciones Complutense, 2019).

¹⁴⁰ Hermes Tovar Pinzón, *La estación del miedo o la desolación dispersa. El Caribe colombiano en el siglo XVI* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013), 221. Con nuevos datos sobre el tema, Tovar Pinzón deja claramente establecidas en su libro la atrocidad, la desolación y las consecuencias funestas de la conquista del litoral atlántico colombiano.

¹⁴¹ Tovar Pinzón, *La estación del miedo*, 221.

colonial temprano el proceso de cristianización de los indígenas del obispado de Cartagena de Indias fuera poco eficaz ya que, según el propio Dionisio de Sanctis, a su llegada a Cartagena no halló indígena alguno que supiera correctamente las oraciones comunes y que de su propia voluntad dejara los ritos de la gentilidad sin temor a ser castigado¹⁴². Era esta la situación que el prelado deseaba cambiar, pero en realidad poco pudo lograr, pues tres años después de haber sido nombrado obispo de Cartagena la muerte lo sorprendió, el 9 de septiembre de 1577, cuando contaba con unos 69 años¹⁴³.

EL EPISCOPADO DE FRAY DIONISIO DE SANCTIS

De lo que se deduce a partir de su correspondencia con las autoridades metropolitanas, Dionisio de Sanctis era un hombre que gozaba plenamente de la confianza de Felipe II por su sentido del deber y de la obediencia¹⁴⁴. Siempre consultó al monarca cuando lo asaltó la duda o cuando la ambigüedad legal persistía en casos particulares que tenía que dirimir y en los que la legislación eclesiástica y las leyes del patronato real se oponían. Por ejemplo, el obispo solicitó al rey determinar si en los casos contra la fe o contra la confesión de ella el sufragáneo tenía que recurrir al metropolitano o si en ello eran iguales, lo cual evitaría los problemas de jurisdicción, escándalo y mal ejemplo¹⁴⁵. Lo mismo hizo con los encomenderos que pasaron años sin tener sacerdotes para la enseñanza de la doctrina a los indígenas encomendados. En este caso solicitó que se le clarificara si ellos estaban obligados a restituir únicamente el estipendio que debían dar al sacerdote o todo cuanto habían llevado de la renta de los pueblos privados de doctrina¹⁴⁶. El mismo tipo de aclaración requirió en el caso de las penas pecuniarias, ya que la Corona había prohibido a los obispos su aplicación, lo cual, según el prelado, impedía las visitas, la corrección de los

¹⁴² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130 r.

¹⁴³ Fe de fallecimiento de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 10 de septiembre de 1577, AGI, *Patronato* 193, R. 42.

¹⁴⁴ Real cédula dirigida al obispo de Cartagena, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L. 1, f. 43 r.

¹⁴⁵ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 r.

¹⁴⁶ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 34 v.

delincuentes y restablecer las buenas costumbres, como lo solicitaban el propio monarca y los decretos conciliares. En esta ocasión suplicó al rey mandar “una regla y orden por donde la honra de Dios se ampare y los pecados sean castigados con enmienda y yo cumpla con mi obligación, que dada de su doctísima y real imprenta yo la guardaré sin poner el pie fuera de ella”¹⁴⁷.

El ministerio de Dionisio de Sanctis estuvo igualmente marcado por el momento histórico en que se dio. Se trató de un periodo de relativa estabilidad y orden, como lo afirmó el propio obispo¹⁴⁸. Según Carmen Gómez, fue un tiempo en el que “ya la conquista había dejado de ser el único *modus vivendi* de la mayor parte de los pobladores y vecinos de la región”¹⁴⁹. Las nuevas formas de vida generaron una mayor estabilidad económica, social y política en toda la provincia, lo que repercutió en el desarrollo de la ciudad y del puerto de Cartagena. El arribo del obispo coincidió con el nombramiento de Pedro Fernández de Busto como nuevo gobernador de la provincia¹⁵⁰. La llegada del nuevo funcionario, a mediados de 1575, “fue decisiva para el desarrollo urbano de la ciudad por el impulso que dio a las obras públicas y la mejora de los materiales constructivos de las viviendas”¹⁵¹. Según Borrego Plá, “bajo su gestión se edificó la catedral en un nuevo lugar, se construyeron los edificios de la Aduana y se continuó y agrandó el del Hospital de San Sebastián”¹⁵².

Como lo muestran las fuentes, aunque Dionisio de Sanctis con sus acciones buscaba preservar la paz social, ello no le impidió denunciar abiertamente el maltrato que los encomenderos infligían a los indígenas. En el primer informe sobre el estado de su diócesis enviado a España, el prelado afirmó:

¹⁴⁷ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

¹⁴⁸ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 2 de julio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 42.

¹⁴⁹ Carmen Gómez Pérez, “Los beneméritos de la tierra. Oro, conquista y poder en Cartagena de Indias. 1532-1560”, en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, editado por Haroldo Calvo-Stevenson y Adolfo Meisel-Roca (Cartagena: Banco de la República, 2009), 147.

¹⁵⁰ Carta de los oficiales de Popayán, 8 de febrero de 1575, AGI, *Quito* 19, N. 94, f. 1.

¹⁵¹ Carmen Borrego Plá, Sigfrido Vázquez Cienfuegos y Francisco Muriel Parejo, “La trayectoria urbana de Cartagena de Indias”, en Calvo-Stevenson y Meisel-Roca, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 190.

¹⁵² María del Carmen Borrego Plá, *Cartagena de Indias en el siglo XVI* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), 272.

los encomenderos, por su insaciable codicia tratan muy mal a los pobres indios, sirviéndose de ellos como de esclavos de balde, así en sus casas como en el campo. Y en esto pecan más los mayordomos que los dejan y sacan a palos y a azotes a que vayan a trabajar para sus amos y para ellos. Y donde por la tasa de Vuestra Majestad que deben dar a sus encomenderos habrían de hacer tantas fanegadas de rozas, les hacen hacer muchas más y aún doblarlas, sin les pagar su trabajo ni aún darles a comer. Por lo demasiado y por tenerlos en su mano para su servicio, si el pobre indio se quiere cargar y servir a otro por algún jornal para vestirse y mantenerse no lo dejan.¹⁵³

Un mes más tarde, el obispo precisó remedio para dos cosas que lo necesitaban: que los encomenderos no impidieran a los indígenas casarse entre sí y que se les permitiera el libre comercio entre ellos¹⁵⁴. En general, los encomenderos prohibían que las indias de sus encomiendas se casaran con indios de otros repartimientos, ya que generalmente la mujer debía seguir a su marido, lo que ocasionaba, según ellos, el despoblamiento de sus encomiendas. Al no permitir el libre matrimonio entre indígenas, se contravenían las exigencias del Concilio de Trento que consideraban que tanto hombres como mujeres tenían derecho natural a contraer matrimonio. El Concilio prohibió que se impidiera a sus súbditos o a otras personas, directa o indirectamente, contraer matrimonio con toda libertad¹⁵⁵. Frente al libre comercio entre los indígenas, el obispo sugirió que se reservara un día a la semana en que ellos pudieran vender y comprar sus productos libremente; de esta forma no estarían obligados a vendérselos a sus encomenderos y mayordomos a un precio mucho más bajo, lo cual los motivaría a trabajar mucho más para su propio sustento¹⁵⁶.

La denuncia del maltrato a los indígenas siempre estuvo presente en la correspondencia del obispo. Para noviembre de 1576 afirmó: “hallé que ningún

¹⁵³ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 33 r - 33 v.

¹⁵⁴ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 30 de junio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, ff. 44 r - 44 v.

¹⁵⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 288, sesión 24, “Decretos sobre la reforma”, cap. 9.

¹⁵⁶ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 30 de junio de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 44 v. Hay que advertir que el 23 de noviembre de 1556, por real cédula, se mandó al gobernador de la provincia dejar y garantizar que los indígenas vendieran libremente sus productos en la ciudad de Cartagena. AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 154.

respeto tienen a lo divino, encomenderos ni calpixques ni estancieros, sino solo a lo temporal y a sacar sangre de aquellas carnes flacas y desnudas de indios, sin pagarles ni restituirles su trabajo”¹⁵⁷. La denuncia de Dionisio de Sanctis no solo se fundó sobre el deber que tenía frente al rey, sino también frente al posible conocimiento que tenía de las *Leyes de Burgos* de 1512 y de las *Leyes Nuevas* de 1542, que buscaban proteger a los indígenas como vasallos libres de la Corona, los cuales no podían ser sometidos a la servidumbre o a la esclavitud y prohibían el trabajo excesivo. Las denuncias por parte de los obispos de Cartagena de Indias contra las prácticas abusivas de los encomenderos fue una constante durante el siglo XVI¹⁵⁸.

Para ilustrar la gravedad de la situación en la gobernación de Cartagena, el obispo afirmó que el maltrato había sido tal “que cuando [a] esta tierra se entró había sobre 25 000 indios hombres hechos y ahora apenas hay 2 500”¹⁵⁹. Para el prelado era claro que, en poco más de cuarenta años de presencia española en la región, el 90% de la población indígena había desaparecido a causa del maltrato, una auténtica catástrofe que ponía en evidencia el fracaso de la encomienda como sistema, pues no favoreció la protección ni la cristianización del indígena, al menos como se pretendía. Para solucionar el problema, el obispo propuso que se retirara a los mayordomos el derecho de recoger el tributo de los indígenas y que este se otorgara a los sacerdotes y a los caciques, o bien que los indígenas fueran tasados en dinero o en especie, y “de esta manera los encomenderos no tendrían que ver con los indios más de en cobrar sus dineros y en pagar a los sacerdotes”¹⁶⁰. Como anotó Jorge Augusto Gamboa, los encomenderos

sabían muy bien que a partir del momento en que se fijaran las tasas ya no podrían seguir usando gratis la mano de obra indígena y por eso se oponían con todos los medios posibles a los visitadores que eran enviados periódicamente a realizar estas diligencias.¹⁶¹

¹⁵⁷ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

¹⁵⁸ Serrano García, “Doctrina y buen trato”, 882.

¹⁵⁹ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 33 v.

¹⁶⁰ Carta de Dionisio de Sanctis al rey, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 33 v.

¹⁶¹ Jorge Augusto Gamboa, “La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549-1650)”, *Revista de Indias* 64, n.º 232, 2004, 761, <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.433>

Este fue el caso de los encomenderos de la villa de Tolú que pidieron a la Corona que las visitas a sus encomiendas fueran realizadas únicamente por el gobernador de la provincia cada seis años. La solicitud buscaba poner fin a las visitas de terceras personas, pues, según ellos, en breve tiempo se habían sucedido las del gobernador, el obispo y los oidores, lo cual constituía un perjuicio tanto para los encomenderos como para los indígenas¹⁶².

Aparte del drama humano, el obispo evidenció la falta de compromiso de los encomenderos con la cristianización de la población indígena, pues no tenían doctrineros en los pueblos de indios como lo exigía la Corona, y cuando los tenían estos debían ajustarse a sus exigencias; de lo contrario eran echados por ser considerados un obstáculo para sus ambiciones económicas. La ausencia de preceptores de la doctrina en los pueblos de indios fue bastante evidente; solo algunos encomenderos que temían a Dios tenían doctrina y por tanto los indígenas estaban bien doctrinados, según lo subraya el propio obispo en su carta del 25 de mayo de 1575. Para Dionisio de Sanctis, el escaso conocimiento que tenían los indígenas de la fe cristiana se debía, al menos en parte, a la actitud de los encomenderos, ya que estos los ocupaban constantemente en labores económicas y de servicio personal, lo que impedía que pudieran asistir a la enseñanza de la doctrina y participar de los actos litúrgicos. Ni las penas pecuniarias establecidas por la ley ni las eclesiásticas tuvieron efecto alguno sobre los encomenderos negligentes que en general constituyeron un obstáculo permanente al proceso de cristianización de la población indígena de la región. Como lo señaló Catalina Andrango-Walker, “para los colonizadores españoles, la conversión fue un accesorio, un aspecto secundario a su dominación política y económica”¹⁶³.

En general, durante la segunda mitad del siglo XVI la consolidación institucional de la Iglesia fue primordial para la Corona española y para ello el trabajo de los obispos americanos era esencial. En el caso del obispado de Cartagena, la labor de Dionisio de Sanctis era particularmente difícil, entre otras cosas porque no contaba con un número suficiente de efectivos para llevar

¹⁶² Instrucción de los vecinos de la villa de Tolú, Tolú, 29 de abril de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 11a.

¹⁶³ Catalina Andrango-Walker, *El Símbolo indiano (1598) de Luis Jerónimo de Oré. Saberes coloniales y los problemas de la evangelización en la región andina* (Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2018), 106.

a cabo el proceso de cristianización de la población indígena y ofrecer el acompañamiento pastoral que requerían los españoles. El número de clérigos en la diócesis siempre fue inferior según las necesidades de esta¹⁶⁴. Sin embargo, la insuficiencia de clero fue mucho más evidente en otras regiones de la provincia, como Mompox y las villas de Tolú y María¹⁶⁵. Como lo reporta Arrieta Barbosa, para 1571 en toda la provincia de Cartagena solo había “cuatro clérigos de misa y veinte religiosos, es decir, un total de veinticuatro ministros de doctrina, cifra sumamente irrisoria para abarcar a toda la gobernación”¹⁶⁶.

A la falta de doctrineros se añadía la de clérigos para la catedral. Al momento de su llegada a Cartagena, el obispo informó que faltaban deán, arcediano y maestreescuela. De hecho, la catedral solo contaba con el tesorero y dos canónigos más y no había “raciones ni medias raciones ni mozos de coro, sino un sacristán hábil y dos mozos de sacristía que sirven al altar en camisetas y zaragüelles”¹⁶⁷.

Con el paso del tiempo, la necesidad de clérigos se hizo más urgente en la propia ciudad de Cartagena porque su población aumentó rápidamente a causa de su desarrollo económico en torno al comercio de mercancías y de bienes. Para 1579, ya contaba con trescientos vecinos¹⁶⁸, lo que exigía un número más elevado de clérigos para atender sus necesidades espirituales. La situación se había hecho crónica porque “los diezmos nunca pudieron alcanzar cotas importantes para reportar suficientes rentas con que mantener un elevado número de prebendas y oficios eclesiásticos”¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Veinte años antes del arribo de Dionisio de Sanctis a Cartagena, Jorge de Quintanilla, gobernador por aquel entonces, ponía de manifiesto la falta de religiosos para la instrucción de los indígenas, por lo cual solicitó al rey que le fueran enviados algunos doctos y de buena doctrina. “Carta de Jorge Quintanilla”, Cartagena, 23 de enero de 1556, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 84, en Friede, *Fuentes*, III: 28.

¹⁶⁵ Real cédula dirigida al gobernador y oficiales de Cartagena, Toledo, 11 de diciembre de 1560, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 204.

¹⁶⁶ Armando Luis Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI”, *Praxis Pedagógica* 12, n.º 13 (2012): 135, <https://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.12.13.2012.124-142>

¹⁶⁷ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 v. La falta de clérigos para la catedral ya había sido constatada por el deán Materano, de lo cual informó al rey el 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 170-171.

¹⁶⁸ María del Carmen Borrego Plá, “El abastecimiento de Cartagena de Indias en el siglo XVI”, *Temas Americanistas* 1 (1992): 5.

¹⁶⁹ Serrano García, “El obispado”, 123.

No obstante, en su diócesis las doctrinas estaban repartidas entre el clero secular y el religioso. Dionisio de Sanctis expresó abiertamente su deseo de secularizarlas¹⁷⁰. El prelado prefería que las doctrinas fueran atribuidas a los seculares por el temor que estos tenían al obispo y al provisor, lo que no sucedía con los frailes que poco temían a sus superiores¹⁷¹. El mitrado deseaba que en la atribución de las doctrinas se aplicaran las normas del patronazgo¹⁷², pero cada vez que lo intentaba los religiosos amenazaban con llevar ante la Audiencia la provisión que establecía que esa función estaba reservada a los superiores de las órdenes religiosas¹⁷³. Para el prelado, el hecho de que los superiores religiosos nombraran y mudaran constantemente los frailes sin consultarlo era un inconveniente más en el proceso de evangelización¹⁷⁴. Más allá de la conclusión a la que llegó Dionisio de Sanctis, hay que decir que este tipo de afirmaciones se repitieron durante todo el periodo colonial temprano; pero, más que una denuncia, manifiestan las disputas entre el clero secular y regular por conservar o aumentar su influencia y su jurisdicción.

Sin embargo, la preferencia no implicaba necesariamente la exclusión de los religiosos; el prelado estaba dispuesto a acogerlos en su diócesis siempre y cuando estos fueran cuidadosamente escogidos¹⁷⁵. Para el obispo, todo religioso que fuera presentado a una doctrina debía ser docto y celoso, como estaba establecido en las leyes del patronazgo. Se trataba de una doble condición que refiere tanto al conocimiento del religioso como a su compromiso con la misión que se le encomendaba. Deseando religiosos con dichas características, el obispo propuso a las autoridades metropolitanas que la selección no la

¹⁷⁰ El tema de la secularización de las doctrinas ha sido bastante trabajado para todo el continente, ya que constituye una etapa importante en la configuración de la Iglesia latinoamericana. Para el caso del Nuevo Reino de Granada se puede consultar el estudio publicado en Bogotá en 1986 por Alberto Lee López, *Clero indígena en Santa Fe de Bogotá* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986), o el de Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heredados de Dios* (Bogotá: ICANH, 2012).

¹⁷¹ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

¹⁷² Según las leyes del patronazgo, cuando una doctrina vacaba el obispo debía presentar a tres sacerdotes virtuosos y suficientes al gobernador para que entre los candidatos se decantara por uno de ellos, el cual era instituido canónicamente en el cargo por el obispo. “De Felipe II”, 1.º de junio de 1574, en *Recopilación de las leyes*, 1: 3, libro 1, tít. 1, ley 10.

¹⁷³ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

¹⁷⁴ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

¹⁷⁵ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 v.

realizaran los superiores de las órdenes, pues como prior que fue en varios conventos en España había constatado que los comisarios enviaban “todo género de frailes, y que entre algunos idóneos van muchos díscolos y desbaratados que en conventos bien ordenados no pueden sufrirse”¹⁷⁶. Para el obispo, el hecho de que este tipo de religiosos llegara a los territorios de misión causaba un gran daño al proceso de cristianización de la población indígena.

Con la secularización de las doctrinas de indios, Dionisio de Sanctis pretendía tener un mayor control sobre el clero de su jurisdicción, tal y como lo había establecido el Concilio de Trento, pero en el Nuevo Mundo esto era prácticamente imposible dados los privilegios que en el pasado la Santa Sede había concedido a los mendicantes. En efecto, se había permitido a los misioneros regulares del Nuevo Mundo administrar las doctrinas de indios y ejercer funciones de párrocos con licencia de sus superiores religiosos¹⁷⁷, privilegios que fueron abolidos por el Concilio. Los decretos conciliares ordenaron que los regulares que tenían como función pastoral el cuidado de los laicos debían someterse a la jurisdicción, la visita y las directivas del obispo de su diócesis¹⁷⁸, pero a causa del particular contexto en el que se desarrolló el proceso de evangelización de los naturales de las Indias, Felipe II solicitó a la Santa Sede restablecer los antiguos privilegios de los religiosos. Fue así como, mediante la bula *Exponi novis* del 24 de marzo de 1567, Pío V “concedió a los religiosos el seguir usando de sus privilegios como párrocos, sin necesidad de la licencia previa de los obispos”¹⁷⁹. Entonces, el nuevo orden eclesiástico inaugurado por el Concilio, el cual daba a los obispos absoluta autoridad sobre seculares y mendicantes, quedó sin aplicación en América, lo que limitó el control de los obispos sobre el clero regular y desató el proceso de secularización de las doctrinas de indios.

Tanto en Cartagena de Indias como a lo largo y ancho del Nuevo Mundo, la secularización de las doctrinas de indios no fue solo un esfuerzo del episcopado americano en la segunda mitad del siglo XVI; de igual modo, fue una iniciativa secundada por la Corona española. Específicamente, Felipe II quiso impulsar a la Iglesia secular como mecanismo de control de la Corona

¹⁷⁶ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

¹⁷⁷ Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de Dios*, 32.

¹⁷⁸ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 343, sesión 25, cap. 11.

¹⁷⁹ Antonio García y García, “Los privilegios de los religiosos en la evangelización de América”, *Mar Oceana* 11 (2002): 61.

sobre el ámbito religioso, pues la autonomía de las órdenes religiosas no era únicamente un obstáculo para los obispos, sino también para el ejercicio del real patronato¹⁸⁰. De hecho, este criterio fue el que prevaleció durante la Junta Magna de 1568, que buscaba el balance de poderes en la Iglesia y la subordinación plena del clero regular a la Corona española¹⁸¹, lo cual quedó fijado en la Real Cédula del 1.º de junio de 1574, llamada del patronazgo. Como lo señaló Oscar Mazín, aunque la subordinación plena del clero regular al poder real no se concretó de manera definitiva hasta mediados del siglo XVIII, sí se cumplieron los objetivos secundarios de la cédula del patronazgo¹⁸².

Otra cuestión que preocupó a Dionisio de Sanctis fue la ordenación de mestizos. Según el obispo, el arzobispo Zapata de Cárdenas se había precipitado en ordenar un gran número de ellos¹⁸³. Si el obispo abogó por la secularización de las doctrinas, no vio en la ordenación de mestizos la solución al problema de la carencia de doctrineros en su diócesis. Al afirmar que “ya está llena esta tierra [de esos clérigos]”¹⁸⁴, el obispo pretendía denunciar la iniciativa del metropolitano ante las autoridades peninsulares y buscaba suscitar la reacción de estas, lo que efectivamente logró. En la carta de respuesta a su queja se le anunció que, “en cuanto a las órdenes que el arzobispo del Nuevo Reino ha dado a personas inméritas, le avisamos [de] que tenga en esto la mano y solo ordene los que fueren suficientes y por ahora no conviene que los mestizos se ordenen hasta que otra cosa se provea”¹⁸⁵. Para el 18 de enero de 1576, Felipe II encargó al arzobispo Zapata de Cárdenas que ordenara solo a personas que tuvieran la calidad, suficiencia y habilidad requerida, y no a otras que carecieran de ellas¹⁸⁶. Si se tiene en cuenta el testimonio del propio arzobispo, para ese

¹⁸⁰ Oscar Mazín, “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre dos iglesias*, eds. Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 156.

¹⁸¹ Oscar Mazín, “Clero secular”, 157. Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI* (Bogotá: ICANH, 2001), 27.

¹⁸² Mazín, “Clero secular”, 162. Consultar también Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de Dios*, 61.

¹⁸³ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 v.

¹⁸⁴ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 v.

¹⁸⁵ Respuesta del rey a Dionisio de Sanctis, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L. 1, f. 43 v.

¹⁸⁶ Cédula de Felipe II a Zapata de Cárdenas, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 528, L. 1, ff. 26 v.-26 r.

entonces había ordenado cuatro o cinco mestizos¹⁸⁷, porque eran mucho más eficientes en la conversión de los indígenas y en la administración de los sacramentos, ya que conocían las lenguas nativas¹⁸⁸. Sin importar el número exacto de mestizos ordenados por el metropolitano, el obispo de Cartagena no estaba convencido ni de la calidad moral ni de las capacidades de ellos para asumir oficios ministeriales¹⁸⁹.

Además de los doctrineros mestizos, se sabe que en el obispado de Cartagena se habían instalado algunos clérigos portugueses que, al contrario de los frailes, perseveraban en las doctrinas. En su correspondencia, Dionisio de Sanctis menciona a un clérigo portugués llamado Simón Arraiz, del cual dice que es hombre honesto, de buena fama y buenas costumbres¹⁹⁰. El hecho de que el obispo apreciara el trabajo de los clérigos portugueses no significó que su opinión fuera compartida por los religiosos españoles. Este fue el caso de fray Pedro Aguado, provincial de los franciscanos del Nuevo Reino de Granada, quien se oponía a la presencia de estos clérigos en las doctrinas porque, además de causar confusión, no eran competentes¹⁹¹. La postura de Aguado no era solamente pastoral sino política, pues Carlos V había ordenado a sus funcionarios de la Casa de Contratación de Sevilla impedir que los religiosos extranjeros pasaran a las Indias¹⁹².

La visión de los doctrineros portugueses era completamente diferente entre los dos hombres. De un lado, el obispo los aceptaba por su eficiencia y buenas costumbres; del otro, el provincial de los franciscanos los veía como vectores de confusión e ineficiencia. Al solicitar que todos los doctrineros

¹⁸⁷ “Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias”, Santafé, 20 de septiembre de 1575, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VI: 447.

¹⁸⁸ En 1583, el arzobispo ya había ordenado catorce mestizos. “Carta de Zapata de Cárdenas al rey”, Santafé, 26 de marzo de 1583, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VIII: 180-193. Ver Thomas Gómez, “Les langues indigènes et conflits sociaux en Nouvelle Grenade (xvii-xviii s.)”, *Mélanges de la Casa de Velásquez* 22 (1986): 284; Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de Dios*, 83.

¹⁸⁹ El arzobispo confirmó la recepción de la real cédula que le prohibía este tipo de ordenaciones en su carta del 8 de febrero de 1577, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VII: 174.

¹⁹⁰ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 34 v.

¹⁹¹ “Memoria de fray Pedro Aguado”, [Madrid, 1575], AGI, *Santafé* 234, en Friede, *Fuentes*, VII: 149.

¹⁹² “Cédula de Carlos V”, Ocaña, 9 de noviembre de 1530, en *Recopilación de las leyes*, I: 72, libro 1, tít. 14, ley 12.

portugueses fueran retirados de las doctrinas, el provincial de los franciscanos buscaba que los frailes de su orden permanecieran en las doctrinas de indios. La posición de Aguado deja entrever la rivalidad entre los doctrineros españoles y sus homólogos extranjeros. Estos últimos siempre fueron considerados, en el discurso de los religiosos españoles, como un obstáculo para la pretendida homogeneidad lingüística necesaria en la conversión de los indígenas, que en realidad jamás existió, al menos en el periodo colonial temprano.

La necesidad de clérigos para la instrucción de los indígenas estuvo marcada por otro fenómeno que puso en riesgo el éxito de la empresa evangelizadora: el retorno sin autorización de los doctrineros a España. La importancia de la situación fue tal que en 1563 Felipe II prohibió el regreso de los misioneros encargados de la evangelización de los indígenas a esos reinos, sin haber residido allí al menos diez años y sin haber obtenido las respectivas licencias de sus preladados o superiores y de los virreyes o gobernadores¹⁹³. Aunque la normativa pudo haber tenido algún efecto, el fenómeno persistió, como se puede deducir de un informe de los oidores de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada. Los funcionarios denunciaron que los clérigos venían con el deseo de acumular bienes y volver a la Península. Para poner remedio a la situación, los oidores solicitaron al rey que los que fueran enviados en adelante no tuvieran derecho de volver a España¹⁹⁴. Como en el caso de los clérigos portugueses, fray Pedro Aguado vio las cosas de otra manera y afirmó que muchos misioneros al llegar a Cartagena retornaban porque constataban el mal estado en que se encontraban las iglesias de la provincia y asumían que sería lo mismo en el resto del reino¹⁹⁵. Como solución, el provincial de los franciscanos solicitó al soberano construir un cuarto de aposentos bien dispuesto que sirviera de casa de acogida para los misioneros que llegaran a la ciudad, con lo que cambiaría la percepción de pobreza que presentaba el destino.

Aprovechando la nominación de Dionisio de Sanctis como obispo de Cartagena, Felipe II reforzó la posición oficial y solicitó al prelado evitar el

¹⁹³ “Cédula de Felipe II”, Madrid, 27 de junio de 1563, en *Recopilación de las leyes*, I: 62, libro 1, tít. 12, ley 16.

¹⁹⁴ “Información de la Real Audiencia sobre asuntos de gobierno”, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, *Santafé* 16, en Friede, *Fuentes*, VII: 404.

¹⁹⁵ “Petición al Consejo de fray Pedro Aguado”, Madrid, [1575], AGI, *Santafé* 234, en Friede, *Fuentes*, VII: 151.

regreso a la Península de los clérigos que residían en las doctrinas de su obispado¹⁹⁶. Consintiendo a la demanda del monarca, el obispo prometió hacerlo puntualmente y aseguró que quienes fueran autorizados a volver llevarían un testimonio, mientras una copia de este se quedaría en Cartagena¹⁹⁷. Pese a las medidas tomadas por la Corona, el flujo de misioneros hacia España no disminuyó, pues en un informe posterior el obispo indicó que en el puerto estaban listos para volver a esos reinos treinta franciscanos y seis o siete dominicos¹⁹⁸.

Si bien el episcopado de Dionisio de Sanctis se caracterizó por su interés en evangelizar a los indígenas de su diócesis, hubo otro asunto, casi desconocido hasta ahora, que marcó su ministerio: el pleito que entabló contra el Cabildo de la ciudad de Cartagena por el patronazgo y la administración del Hospital San Sebastián¹⁹⁹. La primera noticia del conflicto con las autoridades civiles se encuentra en el informe sobre la situación de su obispado que el prelado envió a las autoridades metropolitanas en mayo de 1575.

En esta ciudad está un hospital de San Sebastián, edificado por particulares y obras pías. Fue administrado y visitado por el Ordinario y después, por vacantes largas, el Cabildo de la ciudad tomó la administración y no consiente que se visite. Dos veces les he requerido porque hay necesidad notoria de visita y resisten fuertemente. [...] El Sacro Concilio me manda lo visite.²⁰⁰

En un primer momento, el obispo buscó que la Corona se posicionara frente al caso y que se le aclarara si en ello había habido o no apropiación de la jurisdicción. La solicitud no tuvo eco alguno en la Península, pues dos años más tarde, en febrero de 1577, el prelado interpuso un recurso legal ante el gobernador para recuperar lo que él consideraba que le pertenecía. Dionisio de Sanctis estimaba que el patronazgo del hospital le correspondía porque sus

¹⁹⁶ Desafortunadamente no se pudo establecer de qué cédula se trataba con exactitud.

¹⁹⁷ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32 r.

¹⁹⁸ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

¹⁹⁹ Sobre este tema se puede leer mi artículo: John Jairo Marín Tamayo, "La inscripción del poder eclesiástico en el orden colonial temprano. La pugna por la administración del Hospital San Sebastián de Cartagena de Indias", *Memorias* 16, n.º 41 (2020), <https://doi.org/10.14482/memor.41.262>

²⁰⁰ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 40 v.

antecesores y el deán habían ejercido como patronos y administradores del Hospital San Sebastián. El prelado estaba persuadido de que había sido Juan Maldonado, juez de residencia de Pedro de Heredia, quien “por fuerza y contra la voluntad del dicho cabildo, se la tomó y se metió a la dicha administración del dicho hospital y de su mano, sin otro mando ni autoridad, la entregó al ayuntamiento de la dicha ciudad”²⁰¹.

Hernando de Alas, procurador general de la ciudad, recibió la información sobre el caso el 23 de marzo de 1577 y respondió rápidamente diciendo que la demanda del obispo no procedía porque el prelado no tenía nada que reclamar, ya que ni los obispos ni los clérigos habían favorecido al hospital con limosnas y porque, además, el Cabildo de la ciudad era el que había tenido y tenía el patronazgo y la administración del hospital en nombre del monarca.

Las primeras acciones por recuperar la administración del hospital fueron realizadas por el propio cabildo eclesiástico y posteriormente por el obispo Juan de Simancas, quien lo intentó sin éxito²⁰², pues la Corona, en respuesta a sus oficiales en Cartagena, estableció que el Cabildo de la ciudad era el administrador del hospital, que la gestión de los recursos financieros correspondía al mayordomo de la institución y que dicho Cabildo no estaba obligado a dar cuentas al obispo de los diezmos que le correspondían al hospital²⁰³. No obstante, mediante Real Cédula del 19 de septiembre de 1568, las autoridades metropolitanas ratificaron el derecho del obispo Simancas a visitar el centro hospitalario²⁰⁴.

Según se desprende de los testimonios recogidos durante el pleito, es muy probable que desde su fundación hasta 1555 la administración del hospital hubiera estado en manos de los obispos y del deán de la catedral en caso de vacante. Con mucha más certeza se puede afirmar que entre 1552 y 1555 la administración fue ejercida por los obispos²⁰⁵. Sin embargo, lo que sí es

²⁰¹ Pleito contra el cabildo de la ciudad, Cartagena, 11 de marzo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 11.

²⁰² Solicitud de Dionisio de Sanctis para que se le devuelva la administración del hospital San Sebastián, [Cartagena, abril de 1577], AGI, *Santafé* 228, N. 11.

²⁰³ Real cédula dirigida a los oficiales de Cartagena, Cartagena, 14 de julio de 1563, AGI, *Santafé* 987, L. 3, ff. 241-243.

²⁰⁴ Real cédula al gobernador de Cartagena, El Escorial, 19 de septiembre de 1568, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 363 v.

²⁰⁵ Respuesta del procurador general de la ciudad Hernando de Alas a la demanda formulada por el obispo, Cartagena, 23 de marzo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 11.

absolutamente seguro es que, posteriormente al traslado del cabildo eclesiástico a la nueva catedral²⁰⁶, el gobernador Maldonado otorgó la administración del hospital al Cabildo de la ciudad.

Desde los decretos conciliares es evidente que Dionisio de Sanctis, en calidad de obispo de la diócesis de Cartagena, tenía ciertos deberes y derechos²⁰⁷. Específicamente, el prelado tenía el deber y el derecho de visitar las obras pías de su diócesis para verificar el manejo administrativo y ejecutar, si así se requiría, los mecanismos de control y vigilancia necesarios para la buena gestión de la institución. Que el Cabildo de la ciudad impidiera al obispo visitar el centro hospitalario era contrario a lo establecido por la Corona en septiembre de 1568 y por lo dispuesto en el Concilio de Trento. Se constata, entonces, que dicho Cabildo no cumplió con una de sus obligaciones administrativas, pero esto no le otorgaba a Dionisio de Sanctis el derecho a reclamar el patronazgo y la administración del hospital como lo pretendió; a lo sumo, podía solicitar ser incorporado en el consejo administrativo y, desde allí, intervenir para evitar los abusos que se pudieran presentar y velar por el cumplimiento de la hospitalidad.

Se puede pensar que este conflicto entre el obispo y el Cabildo de la ciudad no fue más lejos porque entre el final de las declaraciones de los testigos y la muerte de Dionisio de Sanctis hay relativamente poco tiempo. Todo parece indicar que el gobernador archivó el pleito en tanto fray Juan de Montalvo, sucesor de Dionisio de Sanctis, sin hacer ninguna alusión a ello, solicitó al rey lo mismo que su predecesor²⁰⁸. Además de su demanda al rey, el nuevo obispo debió increpar al gobernador sobre el caso, lo que generó un vivo conflicto entre ambos hombres. Como lo indicó el deán de la catedral, el obispo se fue de la ciudad para evitar que la situación degenerara²⁰⁹.

Las dificultades con los oficiales de la Corona no se limitaron al caso del Hospital San Sebastián, sino que se extendieron hasta la acción pastoral desarrollada por el obispo. A este respecto Dionisio de Sanctis informó a las

²⁰⁶ “Carta del deán de Cartagena Juan Pérez Materano”, Cartagena, 22 de abril de 1555, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 80, en Friede, *Fuentes*, II: 243.

²⁰⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 95, sesión 7, cap. 15.

²⁰⁸ “Carta de Juan de Montalvo al rey”, Cartagena, 25 de enero de 1581, AGI, *Santafé* 228, N. 14, en Friede, *Fuentes*, VIII: 34-35.

²⁰⁹ “Carta de Juan Pérez Materano”, Cartagena, 15 de noviembre de 1582, AGI, *Santafé* 231, en Friede, *Fuentes*, VIII: 147.

autoridades metropolitanas que los oficiales de la Real Audiencia le impidieron salir a visitar lo que le quedaba de su obispado²¹⁰. De hecho, se le pidió al obispo, a través de dos provisiones reales, no excomulgar por cosas livianas, ni prender por ello, ni castigar a los amancebados, ni que tuviera fiscal fuera de Cartagena y que no impusiera penas pecuniarias a los legos. Se trata de una intromisión directa en la función pastoral del obispo, la cual pretendía ser controlada por funcionarios civiles que, en nombre del patronato real, limitaban como querían el ministerio de los obispos. Para Dionisio de Sanctis el impase merecía una clarificación por parte del monarca, como ya se dijo, pero fundamentalmente esto constituía una violación no solo a la legislación conciliar, sino a las propias disposiciones reales, puesto que, según Dionisio de Sanctis, el monarca había enviado una cédula al gobernador en la que se le ordenaba que no impidiera la visita al obispo y que la hiciera conforme a lo dispuesto en el Concilio²¹¹.

Otro de los aspectos que marcó el episcopado de Dionisio de Sanctis fue la construcción de la catedral. A este respecto, la información que se ha podido recoger es muy parca, pero todo indica que no solo él, sino todos los obispos americanos de ese periodo debieron darle mucha importancia a la fábrica de las catedrales porque para la Corona española era un asunto de gran interés. En efecto, desde el descubrimiento de las Indias, los Reyes Católicos se habían comprometido, en virtud del patronato real, a edificar iglesias para ofrecer sacrificio a Dios y alabar su santo nombre, lo cual fue reforzado posteriormente por sus sucesores²¹².

Instituida por Clemente VII bajo la invocación de Santa Catalina virgen y mártir²¹³, la primitiva iglesia catedral se edificó con el impulso de fray Tomás de Toro, primer obispo de la diócesis²¹⁴. Su construcción, que inició en 1535, se terminó dos años después²¹⁵, lo que indica la provisionalidad de este primer edificio

²¹⁰ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

²¹¹ Carta de Dionisio de Sanctis al presidente del consejo, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

²¹² “Cédula de Carlos V”, Monzón, 2 de agosto de 1533, en *Recopilación de las leyes*, 1: 7, libro 1, tít. 2, ley 1.

²¹³ José Urueta, *Documentos para la historia de Cartagena*, t. 1 (Cartagena: Tipografía de Antonio Araújo, 1887), 103.

²¹⁴ De Castellanos, *Elegías de varones ilustres*, 839.

²¹⁵ Maruja Redondo Gómez, *Cartagena de Indias. Cinco siglos de urbanismo* (Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2004), 112.

de paja, caña, palma y madera²¹⁶ “que desapareció a causa de un incendio que arrasó buena parte de la ciudad en 1552”²¹⁷. Esta circunstancia obligó a construir un bohío de paja²¹⁸ que sirvió de iglesia, en los terrenos del Hospital San Sebastián, y que no sufrió daño alguno²¹⁹. Aunque la nueva catedral se quería edificar con materiales más nobles, esto no fue posible por los escasos recursos con los que se contaba. Para julio de 1554, la iglesia no estaba acabada, pero ya estaba enmaderada; faltaba “hacer el coro de la capilla mayor y asientos y el coro de las dignidades y canónigos y asientos para ellos y puertas”²²⁰. Según el deán Juan Pérez Materano, se trataba de un templo muy bueno y que deseaban tejar. Probablemente en abril de 1555, sin haber estado terminada totalmente, pues aún faltaba parte de la cerca, el deán decidió trasladar el Santo Sacramento a la nueva catedral y celebrar allí, nuevamente, los actos litúrgicos²²¹.

La construcción definitiva de la catedral se inició veinte años más tarde, lo que coincide con la administración de Pedro Fernández del Busto como gobernador de la provincia y la llegada de Dionisio de Sanctis a la sede de Cartagena. La idea de dotar a la ciudad de un edificio digno que sirviera de iglesia mayor fue un proyecto que compartían ambos hombres. Hacia 1575, Fernández de Busto convocó un concurso público para elegir la traza del edificio, el cual ganó Simón González²²². Poco después, lejos del puerto, por razones de seguridad y con materiales más nobles, se comenzaron a cavar los cimientos de la catedral.

Una vez dado el visto bueno al proyecto por el obispo y el cabildo eclesiástico²²³ se inició la obra, que debía financiarse según lo estipulado por Felipe II

²¹⁶ “Carta del deán Materano al rey”, Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 174.

²¹⁷ Juan Luis Isaza Londoño, “Dos iglesias cartageneras del siglo XVI: la catedral y Santo Domingo”, *Apuntes* 17, n.ºs 1-2 (2004): 53.

²¹⁸ “Carta de Juan Pérez Materano, deán de la iglesia de Cartagena”, Cartagena, 22 de abril de 1555, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 80, en Friede, *Fuentes*, II: 243.

²¹⁹ Respuesta del procurador general de la ciudad Hernando de Alas a la demanda formulada por el obispo, Cartagena, 23 de marzo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 11.

²²⁰ “Carta de Juan Pérez Materano, deán de la iglesia de Cartagena”, Cartagena, 29 de julio de 1554, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 76, en Friede, *Fuentes*, II: 201.

²²¹ “Carta de Juan Pérez Materano, deán de la iglesia de Cartagena”, Cartagena, 22 de abril de 1555, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 80, en Friede, *Fuentes*, II: 243.

²²² Isaza Londoño, “Dos iglesias cartageneras”, 53.

²²³ “Carta del cabildo eclesiástico”, Cartagena, 15 de noviembre de 1582, AGI, *Santafé* 231, en Friede, *Fuentes*, VIII: 146.

en agosto de 1552. El monarca ordenó que los gastos de construcción de las iglesias catedrales fueran repartidos “por tercias partes: la una contribuya nuestra Real hacienda; la otra los indios del obispado, y la otra los vecinos encomenderos que tuvieren pueblos encomendados en la diócesis”²²⁴.

Conociendo suficientemente la situación en que se encontraban los indígenas de su obispado, Dionisio de Sanctis solicitó al rey que ellos fueran exentos de pagar la tercera parte que les correspondía por su gran pobreza y sugirió, al mismo tiempo, que fueran los españoles quienes asumieran esos gastos²²⁵. La intervención del obispo dejó de manifiesto, una vez más, su sensibilidad por la situación de los indígenas que objetivamente no poseían los medios para asumir la carga económica que representaba para ellos la construcción de la catedral. Cinco años más tarde, el cabildo eclesiástico propuso que, en lugar de seguir invirtiendo en la construcción del canal para traer el agua a la ciudad de Cartagena, los fondos se destinaran a dicha edificación. Tales recursos eran tan abundantes que los vecinos y los indígenas serían relevados de sus obligaciones legales²²⁶. Como se deduce de esta información, las alegaciones del obispo no fueron escuchadas, ya que los indígenas no fueron eximidos de los aportes que debían hacer a la construcción del edificio de la catedral.

Como provincial y vicario del convento de Santo Domingo de Sanlúcar, el obispo había supervisado la edificación de la iglesia del monasterio, fábrica de piedra a la manera de una catedral²²⁷, lo que le calificaba para implicarse en todas las etapas del proyecto, pero la realidad fue otra. Como lo señaló el deán de la catedral, luego de haber aprobado la traza del edificio, el gobernador adelantó el proyecto sin el concurso del obispo ni del cabildo eclesiástico, lo cual era contrario a lo dispuesto por las cédulas reales. Pronto, el despilfarro, la colusión y la corrupción aparecieron, y en consecuencia los gastos de construcción

²²⁴ “Cédula de Felipe II”, Monzón, 28 de agosto de 1552, en *Recopilación de las leyes*, I: 43, libro 1, tít. 2, ley 2.

²²⁵ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

²²⁶ “Carta del cabildo eclesiástico”, Cartagena, 15 de noviembre de 1582, AGI, *Santafé* 231, en Friede, *Fuentes*, VIII: 146.

²²⁷ Fernando Cruz Isidoro, “El convento de Santo Domingo de Sanlúcar de Barrameda: patronazgo de los Guzmanes, proceso constructivo y patrimonio artístico (1552-1605)”, *Laboratorio de Arte* 23 (2011): 89, <https://doi.org/10.12795/LA.2011.i23.05>

aumentaron en un tercio²²⁸. Ante tal situación, Dionisio de Sanctis procedió a denunciar algunas de las irregularidades con respecto al pago del mayordomo de la obra, lo que terminó en un fuerte altercado entre los dos hombres, al punto que el gobernador amenazó al obispo con embarcarlo de regreso a España si seguía con sus denuncias²²⁹.

Finalmente, hay que decir que, tras su muerte, según lo confirmó el deán de la catedral y el propio gobernador de la provincia, el prelado dejó su hacienda, que serían dos mil pesos, a la obra de la iglesia catedral, la cual continuó el propio gobernador²³⁰. Este último gesto del pastor de Cartagena indica el interés y el valor que le dio a la construcción de la catedral, la cual no vio terminada, pues al momento de su muerte apenas estaban abiertos los cimientos para el edificio. Según diversas fuentes, la obra se concluyó en 1612, pero se continuó su adecuación hasta el siglo XIX. Como lo afirmó Isaza Londoño, “la catedral de Cartagena de Indias no solo tiene importancia por ser un edificio aislado, sino también por ser modelo en la costa caribe de Suramérica de la construcción de muchas otras iglesias que repitieron su esquema básico”²³¹.

No se puede terminar este recorrido por los aspectos más destacados del ministerio episcopal de Dionisio de Sanctis sin hacer una corta alusión a su supuesta producción catequística. En su obra *Bibliografía dominicana de la provincia Bética, 1515-1921*²³², Jesús Sagredo atribuye a Dionisio de Sanctis la autoría de cinco escritos catequísticos: 1) la *Cartilla para enseñar a leer a los indios*; 2) la *Doctrina cristiana para los indios*; 3) la *Exhortación a todos los preceptores de la doctrina*; 4) la *Breve y muy sumaria instrucción, de grande utilidad para enseñar a los nuevos en la fe de lo que se han de apartar para ser buenos cristianos*; y 5) la *Cartilla y catecismo cristiano*, que compuso para instrucción de los indios y demás fieles de su diócesis. Por su parte, Carlos Eduardo Mesa, quien adhiere

²²⁸ “Carta del cabildo eclesiástico”, Cartagena, 15 de noviembre de 1582, AGI, *Santafé* 231, en Friede, *Fuentes*, VIII: 145.

²²⁹ “Carta del cabildo eclesiástico”, Cartagena, 15 de noviembre de 1582, AGI, *Santafé* 231, en Friede, *Fuentes*, VIII: 146. Es de notar que los gobernadores tenían el privilegio legal de desterrar a las personas según el mandato dado por la Corona. AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 149.

²³⁰ Carta de Pedro Fernández de Busto, Cartagena, 19 de octubre de 1577, AGI, *Santafé* 37, R. 5, N. 19.

²³¹ Isaza Londoño, “Dos iglesias cartageneras”, 58.

²³² Sagredo, *Bibliografía dominicana*, 144.

a esta posición, afirma que se trata de varios libros que el obispo escribió con finalidad apostólica²³³.

La información de Sagredo deja entrever que el obispo de Cartagena tuvo una prolífica obra catequística, cosa de la cual dudó Sancho de Sopranis luego de examinar el manuscrito original del *Catecismo*. El historiador llegó a la conclusión de “que se trata de una obra única cuyas distintas partes y aún encabezamientos se han tomado por otras tantas”²³⁴. Por su parte, Juan Guillermo Durán opina que, “dejando de lado la *Cartilla para enseñar a leer a los Indios*, que parece constituir un escrito independiente, el resto de la producción de Fr. Dionisio se vería reducida a una única obra”²³⁵. Luis Resines califica el trabajo de Sagredo de poco riguroso y afirma que “en realidad son diversas partes del mismo y único escrito”²³⁶. De hecho, se ha podido concluir a través de las fuentes documentales que el obispo no redactó otra obra que su propio *Catecismo* con su respectiva cartilla; afirmar que produjo cinco escritos catequísticos o con finalidad apostólica es un error.

CONCLUSIÓN

Como se advirtió desde el inicio, en este capítulo no se pretendía hacer un estudio biográfico de Dionisio de Sanctis, sino proponer un breve recorrido por los aspectos más destacados del ministerio episcopal del dominico. En este orden de ideas, se han privilegiado los hechos más importantes desde que fue presentado por Felipe II a la sede episcopal de Cartagena de Indias. Se ha puesto un énfasis particular en el pastor, y no en el religioso, porque fue durante su ministerio episcopal cuando redactó el *Catecismo*. No es mucho lo que se ha podido destacar, dado que su ministerio fue corto y no existen abundantes documentos de archivo para explorar, despejar dudas y sacar conclusiones respecto a su misión como pastor de Cartagena de Indias entre 1574 y 1577.

²³³ Carlos Eduardo Mesa, “La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada”, *Misionalia Hispánica* 90 (1973): 330.

²³⁴ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 371.

²³⁵ Durán, *Monumenta*, 1: 556.

²³⁶ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 212-214.

Sin embargo, como las fuentes lo muestran, no cabe duda de que, pese al conflicto con el gobernador, el episcopado de Dionisio de Sanctis fue relativamente sosegado, de un lado por la actitud del obispo y, de otro, porque coincide con un periodo de calma y progreso económico y urbanístico de la ciudad, lo cual repercutió positivamente en toda la provincia. Las fuentes también indican que Dionisio de Sanctis tenía un excelente conocimiento de la legislación canónica y de las leyes de Indias, que era un hombre prudente y moderado, y que siempre hizo escuchar su voz para defender la jurisdicción de la Iglesia. Ante la situación de maltrato y de pobreza de los indígenas, el obispo no dudó en acusar a los encomenderos, quienes con continuos ultrajes habían contribuido a la considerable disminución de esta población. Como la mayoría de los obispos de su época, Dionisio de Sanctis también denunció las actitudes del clero regular frente a la autoridad diocesana, lo que según su parecer constituyó un obstáculo para la conversión de los indígenas. Pero, más allá de su juicio, hay que decir que el obispo buscaba la aplicación de los decretos tridentinos que sometían a todo el clero de una misma jurisdicción a la autoridad del obispo. De esta forma, el prelado pretendía disciplinar un clero que, haciendo valer las prerrogativas obtenidas en virtud de las leyes del patronazgo real, escapaba a su control. Con ello se ha podido subrayar algo que aún no se había destacado del obispo de Cartagena: su interés por la secularización de las doctrinas y su oposición a la ordenación de mestizos. Por otra parte, aunque con escasas fuentes sobre el caso, se pudo confirmar el compromiso del prelado con la construcción de la catedral y con la situación de pobreza de los indígenas.

Finalmente, hay que destacar que el episcopado del dominico estuvo marcado por el conflicto que sostuvo con el Cabildo de la ciudad de Cartagena por la jurisdicción del Hospital San Sebastián. Este aspecto, inexplorado hasta el momento, aporta una visión diferente de la que tradicionalmente se ha difundido del prelado. El obispo no lucha en la plaza pública por sus derechos, sino que confía en el sistema judicial y busca, por la vía legal, resolver el problema más importante que debió tener durante su episcopado. Por su prudencia, Dionisio de Sanctis, en los casos de injusticia o de ambigüedad, optó por avisar y consultar a las autoridades metropolitanas para que intervinieran con cédulas y provisiones. Sereno, prudente, pero determinado en sus cosas, como se deduce de las fuentes consultadas, este obispo quiso mejorar el proceso de evangelización de los indígenas de su diócesis con la publicación de un catecismo.

3. EL CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL *CATECISMO*

Como quedó expresado en el capítulo anterior, el episcopado de Dionisio de Sanctis constituye el telón de fondo de la producción de su *Catecismo*. Sin embargo, en este capítulo se hace referencia a la evolución y al estado en que se encontraba el proceso de evangelización de los indígenas, aspecto propiamente pastoral que justificó la producción del *Catecismo*. En realidad, este último fue una respuesta precisa, inmediata y adaptada a uno de los cuatro obstáculos que el obispo de Cartagena había asociado a la cristianización de la población indígena de su diócesis, a saber, la ignorancia de los rudimentos de la fe.

Dar cuenta del acto de producción del *Catecismo* es una empresa compleja dado que las fuentes documentales de las que se dispone son mínimas, lo que restringe la posibilidad de comprender la integralidad del proceso; sin embargo, a través de los documentos que han sido consultados se han podido establecer los grandes momentos y con ello es posible hacernos una idea general al respecto. Para detallar el contexto de producción del *Catecismo* se exploran, en primer lugar, los documentos que habían reglamentado la enseñanza de la doctrina católica en la provincia de Cartagena, es decir, las *Ordenanzas para la doctrina* publicadas al inicio del año 1555 por Juan de Maldonado²³⁷, juez de residencia del adelantado Pedro de Heredia, y las ordenanzas dadas en 1561 por Melchor Pérez de Arteaga, visitador general de la provincia y oidor de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada²³⁸. En segundo lugar, se examinan dos cartas de Dionisio de Sanctis en las que describe el estado en que se encontraba la enseñanza de la doctrina en el momento de su llegada a la diócesis de

²³⁷ Juan de Maldonado: ordenanzas de la doctrina, Cartagena, 28 de febrero de 1555, AGI, *Patronato* 197, R. 27, f. 127 r.-130 r.

²³⁸ Jueces de comisión y visita, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 74.

Cartagena. En la primera, redactada el 25 de mayo de 1575, informó sobre la situación general en que encontró el obispado, mientras en la segunda, escrita dos años después, presentó los argumentos y motivos que lo llevaron a la producción del *Catecismo* y a solicitar su publicación en España.

LAS ORDENANZAS DE LA DOCTRINA (1555)

Si se quiere dar cuenta del estado en que se encontraba el proceso de conversión de la población indígena en la provincia de Cartagena antes de la producción del *Catecismo*, es necesario volver la mirada tres décadas atrás para comprender cómo ello se había proyectado. Al igual que en el resto del Nuevo Mundo, la evangelización en la provincia de Cartagena no fue el resultado de un proceso planificado, sino que se fue consolidando a través de los esfuerzos puntuales de las autoridades civiles y eclesiásticas. Uno de esos esfuerzos fue el realizado por el deán de la catedral de Cartagena, Joseph de Materano. En su visita al obispado del año 1548 constató que la población indígena tenía necesidad de ser instruida en los fundamentos de la fe católica y solicitó a la Corona la autorización para construir en cada pueblo de españoles una casa de doctrina donde fueran reclusos día y noche, a manera de frailes, los hijos de la nobleza indígena²³⁹. La iniciativa debió tener algún éxito, puesto que en realidad existieron algunas de esas casas, como se deduce de la crítica que Juan Vásquez hizo a fray José de Robles por los maltratos a los que eran sometidos los jóvenes indígenas²⁴⁰. Según Arrieta Barbosa, “esta especie de internado tuvo corta duración por los efectos negativos que trajo consigo la separación entre padres e hijos”²⁴¹.

Técnicamente sin pastor desde la renuncia del obispo Benavides en noviembre de 1548²⁴², la situación del obispado de Cartagena en materia de

²³⁹ “Carta del deán Materano al rey”, Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 172.

²⁴⁰ Carta de Juan Velásquez, Cartagena, 25 de junio de 1552, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 55 en Friede, *Fuentes*, I: 218-219.

²⁴¹ Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización”, 130.

²⁴² Renuncia del obispo Francisco de Benavides, Colibre, 4 de noviembre de 1548, AGI, *Santafé* 987, L. 2, ff. 225-225 v.

evangelización era particularmente crítica, pues según los testimonios, aunque algunos religiosos franciscanos hacían fruto, los dominicos daban mal ejemplo²⁴³. Por otra parte, los religiosos no permanecían en el obispado y los pocos que decidían quedarse no podían ejercer su labor porque los encomenderos les prohibían entrar en sus encomiendas. A ello hay que añadir que en Cartagena no se había realizado sínodo alguno que reglamentara la enseñanza de la doctrina. La carencia de un texto que estableciera las líneas de orientación para la actividad pastoral en el obispado tuvo un impacto negativo sobre el proceso de conversión de los indígenas. El juicio de Juan de Maldonado no tenía apelación: el funcionario manifestó que estaban tan infieles como antes de la llegada de los cristianos²⁴⁴.

En ese contexto, Juan de Maldonado, quien además de ser juez de residencia de Heredia tenía funciones de gobernador²⁴⁵, convocó a Pedro Gómez Montalvo y a Nicolás de Beltrán —alcaldes ordinarios de la ciudad—, a Juan Pérez Materano —deán de la catedral—, a los superiores de los franciscanos y de los dominicos, y a otros religiosos competentes para determinar entre todos la manera de obtener mejores resultados en la instrucción de la población indígena²⁴⁶. El trabajo de las autoridades civiles y eclesiásticas de la región terminó con la publicación, el 3 de marzo de 1555, de las *Ordenanzas de la doctrina* para la provincia de Cartagena²⁴⁷.

Se trata de un documento seglar que legisla sobre la evangelización, lo que a primera vista podría verse como una intromisión en la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas. Pero lo que parece ser una injerencia no lo es, ya que los soberanos españoles, en virtud del patronato regio, habían asumido como propia la conversión de los indígenas y en esa misma medida debían hacerlo

²⁴³ “Carta de Juan Pérez Materano”, Cartagena, 30 de julio de 1554, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 76, en Friede, *Fuentes*, II: 198.

²⁴⁴ Real cédula dirigida al licenciado Briviesca, Valladolid, 7 de septiembre de 1554, AGI, *Santafé* 987, L. 3, F. 125.

²⁴⁵ Carta de Juan de Maldonado, Cartagena, 26 de julio de 1554, AGI, *Santo Domingo* 49, R. 24, N. 150, f. 1 v.

²⁴⁶ Juan de Maldonado: ordenanzas de la doctrina, Cartagena, 28 de febrero de 1555, AGI, *Patronato* 197, R. 27, ff. 127-130. En carta del 22 de abril de 1555, Juan de Maldonado dice haber enviado las ordenanzas al rey. AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 82, en Friede, *Fuentes*, II: 242.

²⁴⁷ José Agustín Blanco Barros, *Turbará: la encomienda mayor de Tierradentro*, t. III (Barranquilla: Universidad del Norte, 2015), 113.

las autoridades que los representaban en el Nuevo Mundo. En realidad, todo representante de la Corona estaba obligado moral y jurídicamente a hacer lo necesario para convertir a los indígenas a la fe católica²⁴⁸. La intervención de Maldonado es mucho más comprensible si se tiene en cuenta que para esos días la silla episcopal de Cartagena de Indias estaba técnicamente vacante porque, aunque en ese momento el dominico fray Gregorio de Beteta era el obispo electo de Cartagena, este nunca llegó a su sede²⁴⁹.

Corto, pero puntual, el documento fija doce prescripciones que buscaban relanzar el proceso de evangelización para mejorar los resultados obtenidos hasta ese entonces. Las dos ordenanzas iniciales promueven la creación de los espacios necesarios para la instrucción de los indígenas. En la primera de ellas se estableció la construcción de escuelas en los pueblos de Turbaco, Bahayre, Tuniruaque, Carnapacua, Tameme, Tubará, Cipacua la Grande, Paluato, Mahates y Malambo. Además de los habitantes de estos lugares, los niños de los poblados más pequeños debían desplazarse hasta la escuela más cercana²⁵⁰. Así, la escuela se convirtió en el espacio y la institución por excelencia en donde se debía proceder a la instrucción, una mediación de gran importancia en la aculturación y cristianización de los indígenas. Consecuentemente, la instrucción se institucionalizó como fundamento de la emergente sociedad colonial. La segunda ordenanza sirvió de complemento a la primera, ya que exigió la construcción de una iglesia en los pueblos principales y de oratorios en los pueblos secundarios. Así, las iglesias fueron concebidas no solo como espacios culturales, sino también como centros de instrucción, es decir, lugares para *decir y oír* la doctrina²⁵¹.

La tercera ordenanza, aunque corta, recoge en su enunciado tres aspectos fundamentales de la catequesis: los agentes, los contenidos y la lengua en la

²⁴⁸ “De Carlos V”, Granada, 17 de noviembre de 1526, en *Recopilación de las leyes*, 1: 26, libro 1, tít. 1, ley 2.

²⁴⁹ Presentación de fray Gregorio de Beteta como obispo de Cartagena de Indias, Augusta, 13 de junio de 1551, AGI, *Santafé* 187, L. 3, ff. 78v-79.

²⁵⁰ En total había un poco más de treinta pueblos más pequeños que estaban asociados a los diez principales.

²⁵¹ Probablemente el segundo artículo de las *Leyes de Burgos* sirvió de fundamento a esta prescripción, ya que en él se exigía la construcción de templos para la instrucción religiosa de los indígenas. Ordenanzas para el tratamiento de los indios, ordenadas por los Reyes Católicos, AGI, *Indiferente* 419, L. 4, f. 86 v.

que debía realizarse la instrucción. Con respecto a los agentes, las ordenanzas determinaron que tanto los clérigos como los laicos españoles podían enseñar la doctrina. Aunque los laicos estaban autorizados para ejercer dicha función, en la práctica fueron los clérigos los que se encargaron de ello. En cuanto al contenido, se exigía enseñar lo mínimo que todo cristiano debía saber, es decir, la avemaría, el padrenuestro, el credo, la salve, los mandamientos de la ley de Dios, los artículos de la fe, las obras de misericordia, los pecados mortales y los sacramentos. A propósito de la lengua de instrucción, los miembros de la junta convocada por Maldonado se alinearon con las exigencias de Carlos V y las disposiciones de las *Leyes de Burgos*, que ordenaban enseñar la lectura, la escritura y la doctrina cristiana en castellano²⁵².

Igualmente se legisó sobre los momentos que se debían respetar para la celebración del culto y para la enseñanza de la doctrina, aspecto al que respondió la cuarta ordenanza. Se determinó que los que estaban obligados a trabajar tenían que oír la misa y la doctrina los domingos y durante la Pascua, mientras que los que no trabajaban debían hacerlo todos los días de fiesta²⁵³.

La quinta ordenanza prescribió que los sacerdotes tuvieran cerca de ellos a los hijos de los caciques para instruirlos en lo esencial de la fe y enseñarles a vivir en policía. Esta medida se promovió en las Indias al estimarse que ellos eran los mejores maestros y modelos para el resto de la población, y de paso se aseguraba que los futuros gobernantes estuvieran bien instruidos en la fe católica y según las costumbres castellanas. En ello, las *Leyes de Burgos* desempeñaron un papel determinante. Se trataba de ofrecer a la élite indígena una formación mucho más completa e intensa que al resto de la población. La ordenanza parece restablecer las casas de doctrina impulsadas por el deán Joseph de Materano en 1548, pero sin lugar a dudas se inspiró directamente en las *Leyes de Burgos* que prescribieron la creación de internados para los hijos de la élite indígena. Según Francisco Morales, la educación de los hijos de la nobleza indígena ya existía en América prehispánica. Los calmecacs, pueblo mexica,

²⁵² “Real cédula de Carlos V”, Valladolid, 17 de junio de 1550, en *Recopilación de las leyes*, II: 219, libro 6, tít. 1, ley 18.

²⁵³ En su afán de favorecer la instrucción religiosa, Carlos V ya había ordenado que los indígenas, los negros y los mulatos no trabajaran ni los domingos ni los días de fiesta y, de esta forma, se les permitía oír la misa como a todos los otros cristianos. “Real cédula de Carlos V”, Valladolid, 21 de septiembre de 1541, en *Recopilación de las leyes*, I: 4, libro 1, tít. 1, ley 17.

poseían centros educativos para los hijos de la nobleza en donde transmitían los conocimientos más importantes de su cultura, como los cantos religiosos, la ciencia de interpretar los códices, la historia y las tradiciones²⁵⁴, lo que hace pensar que ese modelo fue adoptado, pero no sin resistencia, pues, como ya se dijo, en numerosos casos hubo abusos y muchos eran llevados a esas instituciones sin el consentimiento de los padres.

La sexta ordenanza dispuso que en cada uno de los pueblos principales se nombrara un alguacil indígena con autoridad para convocar a la enseñanza de la doctrina. La creación de la figura del alguacil como mecanismo de control y vigilancia debía garantizar que los indígenas se presentaran a la catequesis. La instrucción no era voluntaria, sino que se trataba de una obligación que implicaba castigar a los remisos. La disposición seguramente se inspiró en una real cédula dirigida a los oidores de la Real Audiencia el año inmediatamente anterior. En ella se estableció “que algunos indios trajesen vara de alguacil para allegar a la gente de servicio que tiene los españoles para que fuesen a la doctrina cristiana los domingos y fiestas”²⁵⁵. Aunque ambas, ordenanza y real cédula, concuerdan en el objetivo, difieren en lo referente al castigo; la primera lo preveía para los indígenas remisos, mientras que la segunda lo planteaba para quienes impedían que los alguaciles realizaran su trabajo, es decir, los encomenderos que generalmente se oponían a que sus indios fueran sacados de sus encomiendas para ser doctrinados.

La séptima ordenanza estableció un tratamiento diferenciado según la condición religiosa del indígena. Si este era cristiano, se le debía tratar con suavidad y no agobiarlo con trabajos, como se había estipulado en las *Leyes de Burgos*; en caso contrario, la consideración no se aplicaba. La ordenanza buscaba que el indígena, una vez convertido al cristianismo, fuera tratado con benevolencia y disfrutara de unos privilegios laborales, de modo que sirviera de estímulo para los que aún no se habían convertido. Así, en la sociedad colonial ciertos privilegios sociales dependían de la condición religiosa del indígena, pues ser cristiano tenía sus ventajas y daba cierta posición social.

²⁵⁴ Francisco Morales, “La evangelización en el siglo XVI”, en *La evangelización fundante en América Latina*, ed. Consejo Episcopal Latinoamericano (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1990), 290.

²⁵⁵ “Real cédula dirigida a la Audiencia”, Valladolid, 10 de mayo de 1554, AGI, *Santafé* 533, L. 1, f. 309 v., en Friede, *Fuentes*, II: 147.

La octava ordenanza buscaba el control de algunas prácticas culturales y religiosas distantes del cristianismo, como las llamadas borracheras. Se distinguen aquí dos tipos: las que tenían como objetivo el regocijo y las convocadas por los *mohanes*, las cuales tenían una finalidad estrictamente religiosa²⁵⁶. Se solicitó al sacerdote permitir las primeras, pero con cercana vigilancia para evitar los excesos, y extirpar las segundas. De hecho, todas las celebraciones religiosas de los indígenas distintas a las cristianas fueron consideradas por el colonizador como un obstáculo a la conversión y, por lo tanto, los misioneros debían hacer todo lo posible para controlarlas y erradicarlas, lo que indica que los doctrineros estaban investidos de cierta autoridad que les permitía ejercer un control social sobre las poblaciones a su cargo. La referencia a las prácticas opuestas al cristianismo como obstáculo a la conversión de los indígenas fue una constante en el discurso de los españoles que, pese a su recurrencia, es difícil de corroborar, pero que seguramente existió.

Las dos siguientes ordenanzas exigían tener libros para registrar los bautismos y matrimonios de los indígenas que se convertían al cristianismo. Esta fue una práctica bastante conocida en España que quedó oficializada posteriormente por el Concilio de Trento, el cual estableció la obligatoriedad para todos los párrocos y vicarios de tener ese tipo de registros²⁵⁷ y que, aceptando los decretos conciliares mediante la pragmática del 12 de julio de 1564, Felipe II prescribió para sus reinos²⁵⁸. Con ese tipo de registros se podía saber quiénes y cuántos eran los cristianos que habitaban cada pueblo de indios; pero más allá de la finalidad canónica, los registros sacramentales también se utilizaron en la gestión fiscal y contable, como lo señaló Claude Morin²⁵⁹. Por otra parte, en la América hispana el mantenimiento y la conservación de los libros de registros sacramentales fue uno de los principales instrumentos de control de la

²⁵⁶ Se trata del personaje religioso, un posible chamán o sacerdote, al “que los escritores coloniales llamaron indistintamente, *jeque, mohán, ministro del demonio, brujo, hechicero*, etc.”. María Stella González de Pérez, “Los sacerdotes muiscas y la paleontología lingüística”, *Boletín del Museo del Oro* 40 (1996): 37.

²⁵⁷ Ello fue adoptado en la sesión 24 del 11 de noviembre de 1563. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 282, sesión 24, “Decreto de reforma sobre el matrimonio”, cap. 2.

²⁵⁸ María Sandra García Pérez, “Apuntes sobre los archivos parroquiales en España”, *Biblios* 33-34 (2009): 3.

²⁵⁹ Claude Morin, “Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana”, *Historia Mexicana* 21, n.º 3 (1972): 392.

población indígena en los espacios coloniales y da testimonio de su inserción en la sociedad colonial. De esta manera, la administración de los sacramentos ocupó un lugar de privilegio en la construcción de la identidad cristiana. Se puede decir que bautismos, confirmaciones, confesiones, matrimonios y defunciones, más que registros, fueron hechos puntuales que marcaban la inserción de la población indígena en el orden colonial.

La penúltima de las ordenanzas llama la atención sobre la función de los *lenguas*²⁶⁰. A través de la prescripción se constata que estos intérpretes se inmiscuían en más de lo que debían, lo que constituía un obstáculo suplementario en la conversión de los indígenas. En efecto, los lenguas, para hacerse pagar, los obligaban a hacer tantas rozas como mujeres tuvieran. Evidentemente, esto era trabajo que se adicionaba al que se hacía para el encomendero, lo que significaba menos tiempo para la catequesis. Por esa razón la ordenanza prescribía las exigencias que en adelante debían tenerse en cuenta para nombrar a una persona como lengua y solicitaba que se buscara otras formas de pagar el servicio sin explotar a los indígenas.

Con la última ordenanza se promulgó la publicación del documento y se determinó que cada doctrinero llevara una copia consigo para exigir a los encomenderos el cumplimiento de lo allí dispuesto y el pago que le correspondía por sus servicios²⁶¹. Este requerimiento se inscribe dentro del marco de la legislación española que impuso a los encomenderos asumir los gastos de la evangelización de los indígenas que le habían sido encomendados²⁶².

En general, las *Ordenanzas de la doctrina* se inspiran en la política real consignada en las *Leyes de Burgos*. Si estas pueden ser consideradas como el primer directorio catequístico para la instrucción de los nativos del Nuevo Mundo, lo propio se puede decir de las *Ordenanzas de la doctrina para la provincia de Cartagena*, primer directorio producido en el Nuevo Reino de Granada para regular la instrucción de los indígenas. Allí se proponen los principios generales para orientar, coordinar y enseñar la doctrina en dicha provincia,

²⁶⁰ Se trata de indígenas que servían de intérpretes para mediar entre los doctrineros y los indígenas, y que para hacerse pagar por sus servicios se tomaron ciertas libertades que terminaron en abusos. Se sugirió que para evitar dichos abusos los *lenguas* fueran nombrados por la justicia y el sacerdote que estuviera en ese momento en la doctrina.

²⁶¹ Ordenanzas para la doctrina, Cartagena, 28 de febrero de 1555, AGI, *Patronato* 197, R. 27.

²⁶² “Real cédula de Carlos V”, Valladolid, 20 de noviembre de 1536, en *Recopilación las leyes*, II: 264, libro 6, tít. 9, ley 3.

con el único fin de hacer más eficaz el proceso de conversión. El proyecto de evangelización contenido en esas ordenanzas cristaliza, en una región específica, la voluntad de los soberanos españoles de aculturar a los naturales del Nuevo Mundo. Sus autores estaban convencidos de que con el cumplimiento de lo prescrito se superaban los obstáculos al proceso de cristianización de los indígenas.

Se constata que hasta 1555 en el obispado de Cartagena de Indias no existía un proyecto orgánico para la evangelización de la población indígena y que solo hubo algunos esfuerzos dispersos de religiosos que intentaban cumplir con la misión que se les había encomendado. La falta de espacios para la evangelización, como templos y escuelas, era más que evidente. También se corroboró la ausencia de un instrumento catequístico para enseñar a los indígenas los rudimentos de la fe cristiana, por lo que los misioneros enseñaban lo que consideraban apropiado. El hecho de que los encomenderos hicieran trabajar sin descanso a los indígenas les impedía a estos asistir a la enseñanza de la doctrina, o por llegar tan cansados a ella poco o nada aprendían²⁶³. Está claro que los resultados de la evangelización durante las dos primeras décadas de presencia española en la región son apenas perceptibles, pues la población indígena conservaba aún sus lenguas, sus ritos religiosos y sus costumbres permanecían prácticamente intactas²⁶⁴.

LAS ORDENANZAS DE MELCHOR PÉREZ DE ARTEAGA (1561)

Como lo plantea Manuel Serrano, fue tras una serie de gobiernos interinos llenos de abusos que la Corona intentó poner orden en la provincia de Cartagena de Indias estableciendo una tasa fija de tributo para los indígenas. La implementación de dicha tasa se encomendó al oidor de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, Melchor Pérez de Arteaga, y al obispo Juan de

²⁶³ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 33 r.

²⁶⁴ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10. Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130 r.

Simancas²⁶⁵. Pérez de Arteaga llegó a Cartagena el 6 de mayo de 1560 y de inmediato visitó e hizo tasación en las diferentes regiones de la provincia, pero “el negocio que al dicho señor Oidor pareció más importante y que primero comenzó y con mayor brevedad y diligencia hizo efectuar, fue juntar los naturales en forma y orden de pueblos de España”²⁶⁶, ya que la población indígena estaba dispersa, alejados los unos de otros y sin protección. En palabras de Borrego Plá, esta visita iba a resultar fundamental para la provincia, dado que fue la única que abarcó la totalidad de su territorio²⁶⁷, y debió concluir a finales de 1561²⁶⁸.

Para la agrupación no solo se consideró la distancia entre los pueblos, que fue el factor determinante, sino que también se tuvieron en cuenta los grupos étnicos y la lengua en la que se expresaban²⁶⁹. Pérez de Arteaga procedió a la reconfiguración de los asentamientos indígenas de la provincia, concentrando los 52 pueblos existentes en los términos de Cartagena en solo 22, y lo propio hizo en los términos de la villa de Tolú donde solo quedaron 21 de los 78 pueblos que había a su llegada. Para consolidar la redistribución mandó “que ninguna persona de cualquier estado y condición que sea saquen indios ni india alguna de los pueblos de los dichos repartimientos”²⁷⁰. La operación, según el propio visitador, arrojó resultados bastante positivos.

Parece por la dicha visita resultar grandes provechos de la dicha junta a los dichos naturales, a si para su instrucción y doctrina en nuestra Santa fe católica que para los enseñar e instruir en ella son convocados y comunicados, lo que antes no podrían ser por estar derramados que los mismos naturales no se conocían ni comunicaban. Como para su

²⁶⁵ Serrano García, “Doctrina y buen trato”, 881; AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 251 v.

²⁶⁶ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4.

²⁶⁷ Carmen Borrego Plá, “Encomienda y población indígena en la provincia de Cartagena a fines del siglo XVI y comienzos del XVII”, en Calvo-Stevenson y Meisel-Roca, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 250.

²⁶⁸ Real cédula a Melchor Pérez de Arteaga, Madrid, 5 de octubre de 1561, AGI, *Santafé* 987, L. 3, ff. 214v.-215v.

²⁶⁹ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 74v.

²⁷⁰ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 23.

instrucción temporal y vida política y para su conservación y salud; porque estaban algunos pueblos apartados en espacio de una y dos leguas y metido cada bohío en los montes y arcabucos que ellos mismos no se podían comunicar ni ver a donde se han hallado muchos muertos y heridos de tigres y culebras y otros animales ponzoñosos faltándoles remedio y defensa para su salud, a donde eran maltratados de los encomenderos y otros pasajeros y recibían muchos agravios por estar solos.²⁷¹

En términos de John Sullivan, la organización espacial tradicional de las comunidades indígenas era un obstáculo para el establecimiento de un vínculo directo entre la Corona y sus vasallos. “La congregación constituía entonces un medio indispensable para la construcción y mantenimiento de la autoridad real en América”²⁷². De hecho, los motivos de la congregación de la población indígena eran más políticos que religiosos, pues con ello se buscaba esencialmente recaudar los tributos de los indígenas con más facilidad, dado que la Corona tenía urgente necesidad de ello²⁷³. En definitiva, el patrón de poblamiento fue un pretexto para mantener la autoridad y vigilar el proceso de aculturación. En términos más generales, se congregaba a los indígenas en pueblos para facilitar el proceso de construcción del sujeto colonial colonizado.

Los aspectos fundamentales sobre la instrucción de los indígenas fueron dados el 7 de junio de 1561. Sobre el particular, Pérez de Arteaga no deseaba actuar solo, sino que buscó un acuerdo con el obispo de Cartagena para establecer lo más conveniente para el caso²⁷⁴; pero Juan de Simancas no respondió a la convocatoria, seguramente porque durante todo su ministerio estuvo en malos términos con las autoridades civiles. Esto no desmotivó a Pérez de Arteaga, quien “mandó convocar y llamar a Juan de Busto de Villegas, gobernador de la provincia, a los oficiales de la Real hacienda, a los vecinos y a los encomenderos

²⁷¹ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, ff. 74-74v.

²⁷² John Sullivan, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, *Estudios de Historia Novohispana* 16 (1996): 38, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1996.016.3425>

²⁷³ “Real cédula”, Valladolid, 15 de julio de 1559, AGI, *Santafé* 533, L. 2, f. 107, en Friede, *Fuentes*, III: 338.

²⁷⁴ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 78.

de la ciudad de Cartagena²⁷⁵ para consultarles y hacerles parte de las condiciones en las que se debía continuar el proceso de cristianización. Como argumento y soporte de su proposición, el visitador recordó a los convocados que la encomienda de indígenas traía consigo la responsabilidad de la cristianización de los encomendados, “sin la cual instrucción y doctrina no se pueden llevar los tributos, frutos y demoras de los dichos naturales con buena consciencia y conforme a lo proveído por Su Majestad”²⁷⁶.

Sobre ese principio se estableció el número de los pueblos que, por su importancia y calidad, debían tener doctrina con el sacerdote que allí residiese; además, se establecieron las prescripciones que debían seguir los clérigos en la enseñanza de la doctrina y de la moral cristiana. Para los términos de la ciudad de Cartagena se señalaron ocho doctrinas, algo así como una por cada tres pueblos; diez fueron las señaladas para los términos de la villa de Tolú, es decir, una por cada dos pueblos, y otras tres en los términos de la villa de María, para un total de veintiuna²⁷⁷.

Pérez de Arteaga exigió a los encomenderos tener un sacerdote para enseñar a los indígenas encomendados según estaba estipulado en la legislación para las Indias²⁷⁸, pero muchos de ellos hacían caso omiso de la norma para continuar, con toda impunidad, con los abusos hacia dicha población. Cada religioso o sacerdote debía “doctrinar dos o tres y más pueblos conforme a la posibilidad y calidad de la doctrina [...] residir y doctrinar cada pueblo reparando el tiempo conforme a la calidad del pueblo y cantidad de vecinos”²⁷⁹. En ese caso, el tiempo de residencia y de instrucción en cada pueblo dependía de su población; de esta forma, en los más importantes el sacerdote pasaba más tiempo instruyendo a sus pobladores, mientras que en los más pequeños este

²⁷⁵ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 78.

²⁷⁶ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 78.

²⁷⁷ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 80v.-82. Destaca que en dicha distribución no se habla de Mompo, seguramente porque los vecinos que allí residían eran muy pocos. AGI, *Santafé* 533, L. 2, f. 15v., en Friede, *Fuentes*, III: 110.

²⁷⁸ *Recopilación de las leyes*, II: 264, libro 6, tit. 9, ley 3.

²⁷⁹ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 79.

tiempo era más reducido. Lo anterior indica que, cuanto más pequeño fuera el poblado, menos instrucción recibían sus habitantes.

En cada doctrina se ordenó hacer una iglesia y un aposento para el sacerdote²⁸⁰, y “junto a la dicha iglesia los aposentos y barrios de los indios o puños apartado de la junta y congregación de los infieles y el pueblo se ponía y asentaba con plaza y calles en la mejor forma que para ello hubiese aparejo y comodidad”²⁸¹. La designación de un pueblo como sede de una doctrina implicaba necesariamente la creación no solo del espacio de culto e instrucción que era la iglesia, sino también del lugar de habitación del doctrinero a quien el encomendero debía dar su sustento durante el tiempo que allí residiera. Además, se obligó a los sacerdotes a vivir por lo menos un año en la doctrina, pues de la interinidad de estos se seguían muchos inconvenientes. Se mandó igualmente “que se tuviese la dicha doctrina con religiosos de buena vida y conciencia, para lo tal aprobado por sus prelados”²⁸². De ahí que los doctrineros, con su vida y buena doctrina, debían dar ejemplo a los naturales y vivir entre ellos con recogimiento, discreción y orden. Asimismo, se les solicitó que no procedieran con rigor para atraer a los indígenas a las doctrinas, sino que lo hicieran con palabras suaves y blandas, pues llenos de temor huían de ellas. También se les prohibió percibir estipendios por la administración de los sacramentos, ya que por ello los indígenas no les tenían ni el respeto ni la reverencia pertinentes.

Las ordenanzas dejan claro que las doctrinas eran espacios cristianos donde solamente podían vivir los indígenas que habían recibido el bautismo y, por tanto, tenían que estar apartados de los no bautizados. Socialmente, la creación de las doctrinas separó a la población indígena en dos grupos, los fieles y los infieles, lo que eventualmente generó tensiones entre ellos, pues los fieles gozaban de ciertos privilegios que no tenían los infieles. Pero, más que auténticos cristianos, los fieles eran indígenas bautizados, que en palabras del juez “ignoraban sus nombres y los más no estaban instruidos en la doctrina ni,

²⁸⁰ Carlos V ya había ordenado, el 3 de abril de 1534, “que en cada pueblo o barrio se edificasen las casas que parecieren bastantes para que los clérigos de los pueblos o barrios puedan cómodamente vivir y morar, las cuales queden anexas a la iglesia en cuya parroquia se edificaren”. *Recopilación de las leyes*, I: 10, libro 1, tít. 2, ley 19.

²⁸¹ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 74v.

²⁸² Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 79.

lo que peor es, sabían nuestra lengua”²⁸³. El componente lingüístico tomó una gran importancia en las ordenanzas del visitador, pues ordenó a los sacerdotes y religiosos enseñar el castellano a los indígenas y enseñar a leer a algunos niños²⁸⁴.

Después de casi tres décadas de presencia española en la provincia de Cartagena, los resultados de la cristianización y “castellanización” eran escasos, aunque no se puede negar que en la ciudad había algunos ladinos bien instruidos. Aun si en otros lugares del Nuevo Mundo, como la Nueva España, se impulsó la instrucción en lenguas nativas, en Cartagena se optó por la instrucción en castellano porque así lo hacían los misioneros desde el inicio de la colonización y porque fueron las autoridades civiles las que reglamentaron la instrucción de los indígenas, y para ello se sirvieron sin más del marco legislativo propuesto por la Corona.

En su visita, Pérez de Arteaga constató que los indígenas y los negros no iban a oír misa como estaba estipulado. Según el propio visitador, el hecho de que se quedaran sin oír misa era una oportunidad menos para modificar lo que él llamaba vicios y deshonestidades. Así, ordenó que todos los indígenas, esclavos y gente de servicio fueran a la iglesia mayor todos los domingos y días festivos por la mañana y exigió a sus amos apremiarlos para que así lo hicieran, con pena de cuatro pesos por cada uno de los indios y negros que dejaran de asistir a misa²⁸⁵. No obstante, los encomenderos no les daban el tiempo necesario para ser instruidos en las cosas de la fe²⁸⁶. Es importante señalar que, aunque el oidor menciona a los negros, la presencia de esclavos en la provincia de Cartagena en ese momento todavía era minoritaria y su evangelización se planteó después.

Aunque bautizados, los indígenas siguieron con sus prácticas religiosas ancestrales, lo que constituía para Pérez de Arteaga un obstáculo más para el proceso de conversión. El licenciado constató que los indígenas continuaban celebrando sus ritos religiosos en sus aposentos y bohíos, de lo cual

²⁸³ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 75 v.

²⁸⁴ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 79.

²⁸⁵ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 24.

²⁸⁶ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 77.

responsabilizó a los hechiceros llamados *mohanes* —hombres o mujeres que podían ser acusados de hechicería—. Esto sugiere que en los grupos indígenas de la provincia de Cartagena debieron existir agentes del culto tanto masculinos como femeninos, pero desafortunadamente el documento no aporta nada más sobre sus funciones y posición jerárquica. Para superar tal obstáculo, el visitador ordenó el arresto de los mohanes y hechiceros, así como la destrucción de los “bohíos del diablo”²⁸⁷. Asimismo, los ritos religiosos no conformes con las prácticas cristianas fueron proscritos en las doctrinas, ya que estas eran espacios en los que únicamente se permitía el culto cristiano. Pero no solo las prácticas religiosas fueron objeto de persecución, también las personas que tenían funciones sacerdotales o rituales, quienes eran sometidas a juicios inquisitorios y a fuertes castigos de parte de la justicia española.

Más que en los contenidos o en el método de enseñanza, las ordenanzas de Melchor Pérez de Arteaga ponen el énfasis en el espacio y en el agente de instrucción. Sin espacios propios para la enseñanza de la doctrina y sin agentes calificados adecuadamente para convertir a la población indígena, para el visitador era literalmente imposible alcanzar el propósito señalado. Aunque las ordenanzas de Maldonado comparten varios aspectos con las de Pérez de Arteaga, la novedad de estas últimas radica en la intervención sobre el modelo poblacional. La principal finalidad de la visita fue establecer un nuevo régimen fiscal y de paso resolver algunos problemas prácticos asociados a la conversión de los indígenas. Como lo afirmó Arrieta Barbosa, con las ordenanzas de Pérez de Arteaga, “los controles a la educación y el adoctrinamiento de los indígenas empezaron a ser más efectivos y las estrategias de enseñanza más variadas”²⁸⁸.

EL INFORME DE DIONISIO DE SANCTIS (1575)

En el primer informe que fray Dionisio de Sanctis redactó desde Cartagena, el 25 de mayo de 1575, presentó al monarca la situación general de su iglesia y del estado de la enseñanza de la doctrina a los indígenas²⁸⁹. El

²⁸⁷ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f.25 v.

²⁸⁸ Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización”, 130.

²⁸⁹ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32.

prelado insistió particularmente sobre los impedimentos que según él eran la causa de la ignorancia religiosa en la que se encontraba la población indígena de su jurisdicción, a saber: la disponibilidad para asistir a la enseñanza de la doctrina y a los oficios religiosos, la pobreza de las doctrinas, la escasez de doctrineros y la falta de un catecismo para la instrucción religiosa.

Para el obispo, el hecho de que los indígenas no estuvieran disponibles para asistir a la enseñanza de la doctrina y a la celebración del culto era una consecuencia directa del maltrato que los encomenderos les infligían, aspecto que ya había sido tratado por Pérez de Arteaga, pero sin éxito, pues quince años más tarde el obispo volvió a denunciar las condiciones de trabajo a las que eran sometidos los indígenas. Como el funcionario, Dionisio de Sanctis consideraba que la situación era contraria a la función dada por los monarcas españoles a la encomienda, pues no se velaba por “el bien espiritual y temporal de los indios y su doctrina y enseñanza en los artículos y preceptos de [la] fe católica”²⁹⁰. Al contrario, la institución que debía estar al servicio y protección del indígena se convirtió en un mecanismo de explotación de la mano de obra y de esclavitud, pero sobre todo en un medio de enriquecimiento para los encomenderos.

Como solución al problema de la disponibilidad de los indígenas para ir a la enseñanza de la doctrina y a la celebración del culto, el monarca envió una cédula en la que ordenó que no fueran ocupados hasta la extenuación y que no se les asignaran servicios personales²⁹¹. Además de esto, se ordenó al gobernador de la provincia averiguar cuáles eran los encomenderos que no habían “tenido sacerdotes ni doctrina en los pueblos de sus encomiendas pudiéndolo hacer y con comunicación del obispo de esa provincia los condenaré con las penas pecuniarias que os pareciere”²⁹².

²⁹⁰ *Recopilación de las leyes*, II: 263, libro 6, tít. 9, ley 1.

²⁹¹ Real cédula dirigida al gobernador de Cartagena, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L. 1, f. 45 v.

²⁹² Real cédula dirigida al gobernador de Cartagena, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L. 1, f. 46 r. La demanda hace referencia a la Real Cédula de Carlos V del 10 de noviembre de 1536. La legislación indicaba que los encomenderos negligentes en el cumplimiento de sus obligaciones con la enseñanza de la doctrina, la administración de sacramentos y la celebración del culto divino serían declarados culpables delante de la ley y tendrían que restituir todo lo que justamente hubieran de gastar en ello. “Real cédula de Carlos V”, Valladolid, 10 de noviembre de 1536, en *Recopilación de las leyes*, II: 264, libro 6, tít. 9, ley 3.

Con dichas cédulas, la Corona buscaba aplicar la legislación existente para el caso, pero en ello fueron muy pocos los progresos, ya que las penas eclesiásticas eran de escaso efecto²⁹³.

Con respecto a la pobreza de las doctrinas, el obispo de Cartagena presentó la dificultad como un problema económico que tenía fuertes consecuencias pastorales, pues la pobreza de estas hacía que los doctrineros, sabiendo que en otras regiones podían tener mayores beneficios, las abandonaran; dicho fenómeno ya había sido expuesto en 1551 por el deán de la catedral. A causa de las informaciones llegadas hasta España en diciembre de 1553, la Corona autorizó a sus oficiales en Cartagena a pagar 50000 maravedís, monto que equivalía a 111 pesos, como salario anual a los clérigos de los pueblos de Mompox, Tolú y Villa María, el cual se adoptó para todas las provincias del Nuevo Reino de Granada²⁹⁴.

Cuatro años más tarde, el gobernador de la provincia, don Juan de Bustos, declaró que, aunque habían llegado algunos religiosos, ninguno se había establecido allí porque no se les daba sustento, pues el que recibían de los oficiales era insuficiente²⁹⁵; como solución al problema hizo lo mismo que se había hecho en el pasado: solicitar la autorización de la Corona para aumentar el salario de los doctrineros. Dos años más tarde, en diciembre de 1559, el turno fue para los oficiales de la Corona, quienes solicitaron al Consejo de Indias el envío de algunos doctrineros y el establecimiento del salario que se les debía dar, porque de lo contrario abandonarían las doctrinas de la provincia²⁹⁶. La situación era aún más grave en las regiones más pobres, ya que, por haber pocos vecinos, los diezmos y limosnas eran escasos²⁹⁷.

El obispo Simancas achacó el hecho a la actitud de los oficiales de la Corona, pues ponían continuos obstáculos al pago de los ministros²⁹⁸, por lo

²⁹³ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.33 v.

²⁹⁴ “Cédula expedida a los oficiales de Cartagena”, Valladolid, 18 de diciembre de 1553, AGI, *Santafé* 187, L.3, ff.115-116, en Friede, *Fuentes*, III: 108; “Instrucción de fray Luis Zapata de Cárdenas”, Santafé, 8 de marzo de 1575, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VI: 379.

²⁹⁵ “Carta del gobernador Juan de Bustos al Consejo”, Cartagena, 2 de marzo, de 1557, AGI, *Santafé* 187, L.1, f.108, en Friede, *Fuentes*, III: 137.

²⁹⁶ “Carta de los oficiales reales al Consejo”, Cartagena, 5 de diciembre, de 1559, AGI, *Santafé* 533, L. 2, f.129 v, en Friede, *Fuentes*, III: 396.

²⁹⁷ “Cédula dirigida a la Real Audiencia”, Valladolid, 23 de noviembre de 1556, AGI, *Santafé* 533, L. 2, f.15 v, en Friede, *Fuentes*, III: 110.

²⁹⁸ Real cédula dirigida a los oficiales de Cartagena, Madrid, 5 de octubre de 1561, AGI, *Santafé* 987, L. 3, ff.213 v., 217, 222.

cual abandonaban el obispado, pero la realidad era que ese salario era bastante corto para vivir dignamente. Con el fin de mitigar el impacto de la situación, se determinó que en los pueblos de la Corona se acordara un salario al doctrinero y en los pueblos de encomenderos, que estos lo sustentaran²⁹⁹. Además, la Corona autorizó a que, de los treinta religiosos que llevaba fray Andrés de Santo Tomás al Nuevo Reino, algunos se dejaran en la provincia de Cartagena³⁰⁰. Las intervenciones desde España fueron poco eficaces porque seguían pasando religiosos por la ciudad sin que ninguno parara en ella³⁰¹, lo que fue confirmado por los propios vecinos³⁰². Poner fin a la interinidad de los religiosos era algo bastante complejo, pues se trataba de un grave problema que afectaba al obispado desde su fundación canónica. De hecho, en 1537 se solicitó autorización al rey para dar un buen salario a los clérigos, porque con el que recibían no los podían retener en la provincia³⁰³. Se trataba de un problema crónico difícil que durante el siglo XVI no se pudo solucionar de forma definitiva.

Desde la perspectiva canónica, se trataba de un asunto de disciplina eclesiástica, ya que el Concilio de Trento había prohibido a los clérigos mudarse de los territorios que se les confiaba, pues se ponía en peligro la salvación de las almas³⁰⁴. Con cada abandono, las doctrinas quedaban desatendidas, lo que repercutía sobre el proceso de evangelización, el cual se hacía mucho más lento y menos productivo. Hay que entender que las doctrinas de indios erigidas dentro del sistema de encomiendas no eran objeto de una erección formal o canónica y los nombramientos de los doctrineros eran *amovible ad nutum*³⁰⁵. Ello significaba que no eran nombrados *ad perpetuam*, como en el caso de los

²⁹⁹ Real cédula dirigida al gobernador y oficiales de Cartagena, Madrid, 4 de agosto de 1561, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f.214.

³⁰⁰ Real cédula dirigida a los oficiales de Cartagena, Madrid, 12 de octubre de 1561, AGI, *Santafé* 987, L.3, f.216.

³⁰¹ “Carta del gobernador y cabildo de Cartagena”, s. f., AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 100, en Friede, *Fuentes*, v: 140.

³⁰² Expediente de la ciudad de Cartagena, Cartagena, 17 de marzo de 1563, AGI, *Santafé* 62, N. 7.

³⁰³ Carta del licenciado Juan de Vadillo, Cartagena, 15 de septiembre de 1537, AGI, *Santo Domingo* 49, R. 8, N. 57, f.5 v.

³⁰⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 251, sesión 23, “Decreto de reforma”, cap. 1.

³⁰⁵ Mazín, “Clero secular y orden social”, 144; Cédula Magna de Felipe II, San Lorenzo, 1.º de junio de 1574, AGI, *Indiferente* 427, L. 30, f. 259; *Recopilación de las leyes*, r: 3, libro 1, tít. 1, ley 10.

beneficios curados. Como consecuencia de esta particular situación, los doctrineros no estaban canónicamente obligados a permanecer en las doctrinas asignadas, ni a hacer profesión de fe ni juramento de fidelidad a la Iglesia romana como lo había ordenado el Concilio de Trento³⁰⁶. En tanto las doctrinas de indios eran simples unidades pastorales, el salario de los doctrineros no dependía de ellas, sino del encomendero, quien por disposición real debía velar por la evangelización de los indígenas bajo su encomienda³⁰⁷. También hay que notar que los encomenderos contribuyeron a la fluctuación del clero en las doctrinas porque en el momento en que un doctrinero se oponía al maltrato de los indígenas, ellos lo despedían de sus encomiendas³⁰⁸.

Dionisio de Sanctis propuso una doble solución al problema; de un lado, cambiar el estatuto de las doctrinas y, del otro, aumentar el salario de los doctrineros³⁰⁹. La primera opción, hacer de las doctrinas “beneficios, curatos perpetuos”, más que inusitada era osada, pues ello significaba suprimir la disposición que desde 1552 prohibía a los arzobispos y obispos de las Indias la institución canónica de cualquier tipo de beneficio³¹⁰; además, implicaba revisar el contenido de la Real Cédula del patronazgo del 1.º de junio de 1574, que ordenaba que toda elección y provisión canónica de los beneficios eclesiásticos se hiciera mediante encomienda y no en título perpetuo³¹¹. Algo que no era fácil de conseguir, dado que la Corona había dejado claramente establecida su política para mantener un mayor control sobre el clero. Dionisio de Sanctis no era el único prelado que pensaba de esa manera; el arzobispo Montúfar de la Nueva España tenía la misma opinión³¹².

Como se indicó, la segunda solución ya había sido evocada por el gobernador de la provincia en 1557. Aunque las doctrinas ya incluían cura de almas y, por lo tanto, de ello derivaba un estipendio que era otorgado por la propia

³⁰⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 306, sesión 24, “Decreto de reforma”, cap. 12.

³⁰⁷ *Recopilación de las leyes*, II: 264, libro 6, tít. 9, ley 3.

³⁰⁸ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.32v.-33v.

³⁰⁹ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.32v.

³¹⁰ *Recopilación de las leyes*, I: 3, libro 1, tít. 6, ley 26.

³¹¹ Cédula Magna de Felipe II, San Lorenzo, 1.º de junio de 1574, AGI, *Indiferente* 427, L. 30, f. 259; *Recopilación de las leyes*, I: 3, libro 1, tít. 1, ley 10.

³¹² Mazín, “Clero secular y orden social”, 152.

Corona a través de los fondos de las Reales Cajas, para el obispo era absolutamente necesario aumentarlo. El problema de la pobre remuneración de los clérigos ya había sido expuesto por el gobernador Juan de Busto el 2 de marzo de 1557. En su primer informe a las autoridades metropolitanas, él afirmó que el sustento que se daba a los doctrineros, el cual había sido establecido por los funcionarios reales, era tan corto que no alcanzaba para el vestido ni otros gastos, y que por eso abandonaban las doctrinas³¹³.

Para el prelado, las medidas repercutirían favorablemente en el proceso de cristianización, pues los doctrineros estarían más dispuestos a permanecer en la diócesis, ya que recibirían una retribución o estipendio más alto y vitalicio, lo que les aseguraba cierta estabilidad financiera que no tenían cuando eran nombrados *mercenarios*. La repercusión de la medida iba aún más lejos: una vez las doctrinas fueran transformadas en beneficios curados y perpetuos, los encomenderos no podrían destituir a los doctrineros —ya que los nombramientos y la remoción de estos serían controlados por el obispo— ni continuar con el maltrato a los indígenas, pues siempre habría un doctrinero para reprenderlos³¹⁴. Además, la medida haría avanzar el proyecto de secularización de las doctrinas al cual era favorable el obispo, debido a que esto le permitía un mayor control de su clero.

El problema fundamental para Dionisio de Sanctis no era saber qué andaba mal, sino cómo financiar la idea, pues el declive de la población indígena productiva había repercutido en el rendimiento de las encomiendas³¹⁵ y se hacía difícil obtener los recursos suficientes como para pagar un doctrinero. El obispo consideró que había dos formas de proceder. La primera, agrupar de nuevo los pueblos de indios, lo cual estimaba poco conveniente; la segunda, quitar los *calpixques*³¹⁶ de los pueblos y “juntándose su salario con el del sacerdote, podrían

³¹³ “Carta del gobernador Juan de Bustos al Consejo”, Cartagena, 2 de marzo de 1557, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f. 108, en Friede, *Fuentes*, III: 137. Esto debió afectar solamente las doctrinas pertenecientes a las encomiendas de la Corona, porque en las otras correspondía al encomendero pagar el salario al doctrinero, pero podemos entender que era igualmente reducido.

³¹⁴ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f. 32v.

³¹⁵ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia 1537-1719* (Medellín: Oveja Negra, 1973), 128.

³¹⁶ Según el *Diccionario* de la Real Academia Española, se trata de una voz náhuatl que en el tiempo de la Colonia designaba al capataz encargado por los encomenderos del cobro de los tributos y del gobierno de los indígenas.

sustentarse estos beneficios”³¹⁷. Evidentemente, la implementación de la medida no sería simple porque afectaba uno de los principales oficios de apoyo a los encomenderos. Aunque el obispo abogó por esta solución, ya que aportaría los recursos suficientes para financiar el plan y de paso evitar las molestias que los *calpixques* ocasionaban a los indígenas³¹⁸, no se tiene noticia de que la medida haya sido aceptada por la Corona, pero sí se sabe que el monarca solicitó más detalles al obispo con el fin de considerar su propuesta.

Y entre tanto vos nos enviaréis relación de cómo se podrá hacer esto y de dónde se les debería hacer el acrecentamiento de salarios que decís, y en qué cantidad sería bien y lo que tienen de presente las doctrinas y como está asentado y se paga, para que con más advertencia se provea lo que fuera conveniente.³¹⁹

En ese mismo informe Dionisio de Sanctis solicitó que le fueran enviadas veintiséis crismeras y otras tantas doctrinas de fray Felipe de Meneses³²⁰. Evidentemente, el prelado hace alusión a *Luz del alma cristiana*, un texto que estaba destinado a ofrecer la luz que necesitaban tanto los confesores como los penitentes para celebrar dignamente el sacramento de la penitencia, pero que a partir del libro segundo es una doctrina amplia en la que se declara lo relativo a la fe, los mandamientos, los sacramentos y la oración³²¹. Con la doctrina de Meneses, el obispo buscaba dotar los principales pueblos de indios de

³¹⁷ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

³¹⁸ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.33 v.; Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 15 de noviembre 1576, AGI, *Santafé* L. 28, N. 7; Relación de una carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

³¹⁹ Real cédula dirigida al obispo de Cartagena, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L. 1, f.43 v. No se conoce aún si el monarca hizo estudiar el caso ni cuál haya sido su resolución, pero dado que implicaba cambios en las leyes del patronato no se produjo, pues la ley no cambió, como se deriva de una carta de Juan de Montalvo, sucesor de Dionisio de Sanctis, en Cartagena, 25 de enero de 1581, AGI, *Santafé* 228, en Friede, *Fuentes*, VIII: 31.

³²⁰ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.39 v. El obispo de Cartagena no fue el único que se interesó en esta doctrina. En 1576, el libro ya circulaba en Nueva España, y un poco más tarde en el Perú. Ver Irving Albert Leonard, *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-century New World* (Berkeley: University of California Press, 1992), 339 y 353.

³²¹ Felipe Meneses, *Luz del alma cristiana* (Sevilla: Casa de Martín de Montedoca, 1555), 1.

su diócesis con “aquella larga doctrina, para que el sacerdote no se contente con decir la suma breve, mas que les predique a los aprovechados alguna más declaración”³²². Probablemente los doctrineros se limitaban a hacer repetir a los indígenas las principales oraciones del cristiano, los mandamientos, el credo, los sacramentos y las obras de misericordia, como había sido estipulado en las ordenanzas de 1555; estos eran contenidos mínimos que todos debían aprender de memoria, pero insuficientes para Dionisio de Sanctis. El pastor buscaba dotar su obispado con un texto aprobado y respetado en España por la ortodoxia y calidad de sus explicaciones³²³. Con un manual como *Luz del alma cristiana*, el mitrado evitaba que los doctrineros enseñaran constantemente el mismo contenido, que la instrucción dependiera del humor de los doctrineros y que se propagaran herejías en la instrucción de los indígenas. En ese momento para Dionisio de Sanctis era necesario conducir a los más capacitados a un nivel superior del conocimiento de la fe católica y para ello requería de un manual como el redactado por su compañero de orden³²⁴.

Volviendo a los tres primeros impedimentos para la cristianización de los indígenas, se tiene que eran de una gran complejidad porque implicaban otros asuntos con los cuales estaban interrelacionados, pues tras ellos se encubrían problemas estructurales comunes a todas las Indias, que ni las intervenciones de la Corona ni el trabajo de los oficiales reales en el territorio americano pudieron resolver de manera definitiva, al menos en el siglo XVI. Este fue el caso de la financiación de las doctrinas, que aunque fueron convertidas en beneficios, estos siempre estuvieron mal retribuidos y, por tanto, eran difíciles de cubrir³²⁵.

No obstante, la solución al último de los obstáculos mencionados era, por así decirlo, mucho más viable, pues se trataba simplemente de enviar desde España algunos ejemplares de la doctrina de Felipe de Meneses. A pesar de que el obispo contó con el apoyo de la Corona para solucionar los inconvenientes señalados, no se pudo materializar de tal forma que la situación de la evangelización cambiara de forma definitiva en el obispado de Cartagena de Indias.

³²² Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L.2, f.34 r.

³²³ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

³²⁴ Dionisio de Sanctis y Felipe de Meneses trabajaron juntos en la reforma de las órdenes religiosas establecida por Pío V el 15 de abril de 1567. Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 356.

³²⁵ Serrano García, “Doctrina y buen trato”, 888.

LA CARTA DE PRESENTACIÓN DEL *CATECISMO* (1577)

La carta de presentación del *Catecismo*, dirigida a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, es el documento que permite conocer el contexto inmediato de la producción de la obra. Esta retoma y precisa lo que Dionisio de Sanctis había expresado dos años antes al monarca español. En la carta, el prelado afirma que desde su llegada a Cartagena se dio a la tarea de averiguar cuál había sido el impacto de la enseñanza de la doctrina en su obispado. Su balance no tiene reservas: “hallo que particularmente en esta provi[ncia de C] artagena están muy poco aprovecha[dos en ta]n brutales y cerrados ingenios que por [escándalo] yo la tengo de ver”³²⁶. El juicio es aún más severo si se considera que hacía cuatro décadas que los españoles habían llegado a la región. El obispo constató que, pese al mucho tiempo pasado desde que los indígenas habían recibido el bautismo, estos no sabían correctamente las oraciones y seguían practicando ritos no cristianos. En la villa de Santiago de Tolú, encontró “grandísimas faltas de doctrina [...] y poca devoción de los nuevos en la fe, quebrantamientos de fiestas, amancebamientos castigados y reiterados”³²⁷.

En el obispado de Cartagena los misioneros se apresuraron a bautizar a los indígenas para contarlos entre los fieles, pero no hubo ni catecumenado ni catequesis posbautismal para convertirlos al cristianismo. Este fue el caso de fray José de Robles, que al inicio de la década de 1550 “bautizó mil setecientos indios e indias, chicos y grandes, los cuales dejó en los mismos pueblos en poder de sus padres, habiéndolos bautizado *invictus parentibus*”³²⁸. Según el deán Joseph Materano, estos bautismos en masa no tuvieron ningún efecto, ya que los bautizados siguieron realizando sus prácticas religiosas ancestrales y ni siquiera habían aprendido a persignarse³²⁹. Para la década siguiente las cosas no habían cambiado mucho, pues se dice que san Luis Beltrán bautizó a más

³²⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f.130r.

³²⁷ Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

³²⁸ “Carta de Joseph Materano al rey”, Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 172.

³²⁹ “Carta de Joseph Materano al rey”, Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 173.

de 1500 indígenas en el pueblo de Turbará, donde fue doctrinero entre 1562 y 1565³³⁰.

El hecho de que los indígenas bautizados no supieran el sustrato mínimo que todo cristiano debía saber en materia de doctrina cristiana y que aún continuaran realizando prácticas religiosas distintas a las cristianas obligó a Dionisio de Sanctis a proyectar un plan para superar una situación tan antigua como el propio obispado. Fue entonces, en el examen entre la variable tiempo y los resultados obtenidos, cuando el obispo encontró el principal argumento que lo convenció de producir su propio catecismo. La distancia entre lo que el prelado esperaba y la realidad era abismal; un déficit de tal envergadura justificaba por sí solo la producción de una herramienta catequística.

De acuerdo con el análisis del obispo, dos fueron los factores que condujeron a esos exiguos resultados: la interinidad de los doctrineros en las doctrinas³³¹ y la variedad de formas utilizadas en la instrucción de los indígenas. Si el problema de la interinidad ya había sido evocado en la carta del 25 de mayo de 1575, ahora el obispo pretendía demostrar con ello que los indígenas estaban continuamente con necesidad de que se les enseñara de nuevo lo que ya se les había enseñado. Encontrar a un doctrinero para remplazar a otro en una doctrina era algo que tomaba mucho tiempo y, mientras eso sucedía, los indígenas olvidaban lo aprendido. Si se tiene en cuenta que por aquella época el acto de aprender era sinónimo de memorizar, el olvido se presenta como la antítesis del aprendizaje, algo inaceptable para un pastor preocupado por la salvación de las almas que le fueron confiadas porque, en la lógica teológica de la época, ignorar la doctrina cristiana equivalía a condenar el alma para siempre.

Si el tiempo que tomaba remplazar un doctrinero por otro constituía un problema, el que se relevaran constantemente lo era mucho más. Para Dionisio de Sanctis el hecho de que “el doctrinero que sucede, como [ha en] la cabeza otro humor y parecer, enseña [de otra] manera y por no convenir en el modo

³³⁰ María Fernanda Reyes Rodríguez, “El convento de Santo Domingo en Cartagena de Indias”, *Revista M7*, n.º 1 (2010): 42, <https://doi.org/10.15332/rev.m.v7i1.1014>. José Agustín Blanco afirma que las cifras “consignadas en la tradición e incluidas en publicaciones conocidas, resultan evidentemente exageradas”. Blanco Barros, *Turbará*, 129.

³³¹ No se trata de un problema que ya hubiera sido constatado mucho antes, como se puede leer en la ya mencionada carta de Joseph Materano al rey. Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 170.

s[e siem]bra confusión y no se pasa adelante”³³². Para el prelado, la diversidad de formas utilizadas en el modo de enseñar la doctrina era un obstáculo para el aprendizaje de los indígenas porque ello les impedía avanzar en sus conocimientos.

Con el fin de resolver el problema de la repetición constante de lo ya enseñado —a causa de la interinidad de los doctrineros—, el obispo mantuvo como solución la propuesta de mayo de 1575, es decir, convertir las doctrinas en beneficios perpetuos y curados. Al mismo tiempo, propuso que todos los clérigos estuvieran sujetos a la visita del ordinario de la sede y que también fueran sometidos a un examen de vida y de doctrina³³³. Se trataba de una medida de control con la cual el obispo buscaba controlar no solamente las ideas que circulaban en el territorio bajo su jurisdicción, sino también consolidar su poder en tanto instancia reguladora de la doctrina y de las costumbres, tal y como había sido ordenado por el Concilio de Trento³³⁴. El obispo sabía que, según los decretos conciliares, los religiosos que tenían a su cargo el cuidado pastoral de los laicos debían someterse a su jurisdicción, visita y corrección³³⁵, pero igualmente sabía que, en virtud del patronato real, estos gozaban de múltiples privilegios concedidos por Roma³³⁶. Evidentemente, sin autoridad sobre los clérigos era imposible imponer una única manera de enseñar la doctrina en todo su obispado.

No obstante, más allá de lo que el control sobre el clero podía aportar como solución al problema de la diversidad en la forma de enseñar la doctrina, el obispo estaba convencido de que la solución práctica e inmediata era la prescripción de una forma única de enseñar los rudimentos de la fe. La homogeneidad doctrinal y metodológica era planteada como la solución a las consecuencias que traía la interinidad de los clérigos, pues el que se iba no discreparía del que llegaba y el que llegaba no discreparía del que se iba. Es importante destacar que cuando el obispo hablaba de la forma de instruir se

³³² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.130v.

³³³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 257, sesión 23, “Decreto sobre la reforma”, cap. 7.

³³⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 168, sesión 14, “Decreto sobre la reforma”, cap. 4.

³³⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 343, sesión 25, cap. 11.

³³⁶ Los privilegios de los religiosos en Indias fueron restablecidos por el papa Pío V en la bula *Exponi nobis nuper* del 24 de marzo de 1567. Esta concedía a los religiosos la posibilidad de ejercer el oficio de párrocos con la autorización debida de sus superiores.

refería a la producción de un catecismo con el cual debían enseñar todos los preceptores de la doctrina de su obispado, la cual le “pareció ser más conveniente hacerla en una suma breve por demandas y respuestas, para mayor retención en la memoria y más aprovechamiento de los nuevos en la fe”³³⁷.

CONCLUSIÓN

El análisis de las fuentes a las cuales nos hemos referido en este capítulo ha permitido reconstruir el contexto sociorreligioso en el cual emergió el *Catecismo* de Dionisio de Sanctis. Dichas fuentes dan cuenta de la ignorancia doctrinal en la que se encontraba la población indígena del obispado de Cartagena de Indias que, aunque estaba parcialmente bautizada, seguía con sus creencias religiosas y prácticas rituales contrarias a las de los cristianos. Como quedó demostrado, las causas de esa situación fueron múltiples e interconectadas. Entre ellas se destacan: la falta de espacios para la celebración del culto cristiano, y para la instrucción general de la población y de los hijos de la nobleza indígena; la escasa disponibilidad de los indígenas para asistir a la enseñanza de la doctrina a causa del maltrato dado por los encomenderos; la falta de un proyecto orgánico de evangelización; la pobreza de las doctrinas; la interinidad de los doctrineros y su reducido número para asumir la cristianización de la población indígena; y, claro está, la carencia de un catecismo para unificar la manera de enseñar la doctrina. En suma, una situación particular pero que además era común al resto de las Indias.

Otro de los elementos que se destaca en el análisis de los documentos referidos es la importancia dada por la Corona al ordenamiento espacial de las comunidades indígenas como garantía de la obediencia política³³⁸. Por el valor que desde el punto de vista del colonizador tenía la conversión del indígena, se hicieron grandes esfuerzos para agrupar a la población en centros urbanos. Así pues, la distribución en pueblos y doctrinas, como la realizada por Melchor Pérez de Arteaga, se consideró determinante, al punto que Dionisio de Sanctis consideraba que no era necesario proceder a la redistribución de la población

³³⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.131 r.

³³⁸ Sullivan, “La congregación”, 33.

indígena en pueblos. El modelo poblacional de dispersión practicado por los indígenas era opuesto al modelo de agrupación utilizado por el colonizador que veía en la dispersión un obstáculo no solo a la conversión de los indígenas, sino también al control político, administrativo y a la “castellanización” de la población colonizada. En otros términos, la dispersión era un impedimento para la colonización, mientras que el agrupamiento en pueblos la facilitaba. Su función, según Sullivan, era “insertar a las comunidades indígenas dentro de un sistema político imperial caracterizado por la centralización de las facultades gubernamentales en la persona del rey”³³⁹.

Por otra parte, los documentos analizados revelan la perspectiva de la Corona española que, lejos de desentenderse de los problemas que aquejaban a la provincia de Cartagena, quiso darles solución; pero las distancias, la lentitud administrativa y las posiciones de los encomenderos y del clero regular no permitieron que los deseados cambios que buscaban la protección e instrucción de la población indígena tuvieran efecto. Los documentos muestran que se proyectaron soluciones; sin embargo, estas no fueron eficaces, pues al final de cuentas se mantuvieron los mismos problemas y a veces, peor aún, se retrocedió. Esto sugiere que el proceso de construcción del sujeto colonial americano no fue lineal, sino más bien uno de oscilaciones que mostró, al menos en la provincia de Cartagena de Indias, sus primeros signos de eficacia con las medidas prescritas por Melchor Pérez de Arteaga en 1561 y que se consolidó en los inicios del siglo XVII.

Si Dionisio de Sanctis llegó a la conclusión de que para remediar los problemas relativos al proceso de conversión de los indígenas de su obispado era necesario producir un catecismo, también era consciente de que sin resolver los problemas más complejos de su obispado, como la interinidad de los doctrineros y el maltrato a los indígenas, era prácticamente imposible revertir los resultados obtenidos hasta ese momento. Aunque limitada al contenido y a la metodología de la enseñanza de la doctrina cristiana, su solución era de gran importancia para continuar el proceso iniciado cuatro décadas atrás, pues, según el propio obispo, “no es pequeño negocio instruir animas en la fe y buenas costumbres, se debe tener por grande”³⁴⁰.

³³⁹ Sullivan, “La congregación”, 37.

³⁴⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f. 131 r.

4. EL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL CATECISMO

Todos los indicios de los que se dispone hasta el momento señalan que la producción del *Catecismo* fue una iniciativa personal de Dionisio de Sanctis. Dos son las razones que apoyan esta hipótesis. En primer lugar, no se halló algo que indicara que la producción haya sido el resultado de una acción conjunta, de una junta eclesiástica o civil, ni mucho menos de un sínodo diocesano. En segundo lugar, se observó que cada vez que el prelado se refiere al *Catecismo* lo hace utilizando enunciados en primera persona como: “la cual me pareció ser más conveniente hacerla” o bien “por lo cual me pareció necesario hacerles una forma de enseñar”³⁴¹.

Aunque Dionisio de Sanctis no utiliza en el título de la obra el vocablo técnico catecismo, se sabe que su compendio es uno relativamente breve, redactado mediante preguntas y respuestas, al cual añadió una cartilla de la doctrina cristiana³⁴². La obra constituye un acto de autoridad, el cual encuentra su justificación en la formación académica del prelado y en su función eclesiástica. En lo que respecta a su formación, el obispo era maestro en teología, lo que confirma que poseía el conocimiento filosófico, teológico y hasta pedagógico necesario para redactar ese tipo de obra. A esto se añade el hecho de que era miembro de la Orden de los Predicadores, cuyo cometido particular era la predicación del Evangelio y de la doctrina católica. Como delegado de la sede apostólica, el obispo también poseía la autoridad necesaria para imponer al clero bajo su jurisdicción el medio más conveniente para la instrucción de

³⁴¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, ff. 131 r. y 134 v.

³⁴² El propio obispo afirma que se trata de una “breve forma a manera de catecismo”. De hecho, para designar su obra, el obispo utiliza indistintamente los términos: *suma*, *instrucción* y *catecismo*. Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.150.

los fieles. Todo esto sin contar que Dionisio de Sanctis manifestó un particular celo por la salvación de las almas de los indígenas de su obispado. Tanto su formación académica como su responsabilidad episcopal son argumentos de autoridad que sirven para dejar claro que la obra fue realizada siguiendo la tradición de la Iglesia católica.

El único ejemplar que se conoce del *Catecismo* es el manuscrito del traslado enviado al Consejo de Indias que se encuentra custodiado en el Archivo General de Indias de Sevilla, España. Su descubrimiento se atribuye a Paulino Quirós, quien en su obra *Apuntes y documentos para la historia de la provincia de Andalucía* (1915) informó de su hallazgo y paradero³⁴³. Según Mario Germán Romero, la obra del obispo de Cartagena permaneció inédita hasta 1962, cuando la publicó en el *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango*³⁴⁴. Para ello, el autor utilizó una transcripción que Juan Friede había realizado para la Academia Colombiana de la Historia, pero desafortunadamente el texto de la *Cartilla* solo fue reproducido parcialmente. En 1976, el propio Friede publicó en Bogotá el manuscrito en el séptimo tomo de su obra *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*³⁴⁵. Se trata de una transcripción escueta y, aunque comporta algunos errores y omisiones, es la única edición integral que se conoce de la obra de Dionisio de Sanctis. Juan Guillermo Durán y Rubén Darío García hicieron lo mismo un año más tarde³⁴⁶. Según los autores, el principal objetivo del trabajo era publicar por primera vez el *Catecismo*, lo que confirma que no tuvieron conocimiento de los trabajos anteriormente realizados por Romero y Friede. Esta misma edición fue incluida por Durán, siete años más tarde, en su obra *Monumenta catechetica hispanoamericana*³⁴⁷. La última de las ediciones que se conoce del *Catecismo* fue publicada en 1985 en la revista *Theologica Xaveriana*, en un número que reunió los principales documentos coloniales para el estudio de la catequesis en Colombia. La edición retoma la transcripción realizada por Romero en 1962,

³⁴³ Sancho de Sopranis, "Un obispo doctrinero de indios", 370; Resines, *Catecismos americanos*, 213.

³⁴⁴ Romero, "El primer catecismo", 1622-1652.

³⁴⁵ Friede, *Fuentes*, VII: 26-73.

³⁴⁶ Durán y García, "Un catecismo indiano".

³⁴⁷ Durán, *Monumenta*, 1: 569-604.

pero de forma incompleta, ya que se omitieron los dos últimos capítulos de la breve instrucción y el texto de la cartilla³⁴⁸.

EL PROBLEMA DE LA DATACIÓN

Precisar las fechas en las que se inició y se terminó el proceso de producción del *Catecismo* sigue siendo un misterio para los especialistas, pues no se ha hallado hasta ahora un documento que pueda confirmarlo. Pese a ello, no se renuncia a establecer, con cierta certeza, el periodo de producción de la obra. La primera pista se encuentra en el informe que Dionisio de Sanctis dirigió al rey en 1575. Como ya se dijo, en dicho documento el prelado solicitó al rey que le fueran enviados algunos ejemplares de la doctrina de Felipe de Meneses para dotar las doctrinas de su obispado con dicho texto, lo que permite afirmar sin equívoco que para el 25 de mayo de 1575 el obispo no pensaba redactar ni había redactado el *Catecismo*, ya que requirió el envío de la obra de Meneses para relanzar el proceso de conversión de los indígenas.

El 18 de enero de 1576, el rey respondió positivamente a la solicitud del pastor de Cartagena y ordenó a los oficiales de la Casa de Contratación de las Indias comprar y enviar las doctrinas en la siguiente flota³⁴⁹, pero en realidad los oficiales no llevaron a cabo lo ordenado, ya que las doctrinas de Meneses nunca llegaron a su destino³⁵⁰. Esta coyuntura fue clave en el proceso de producción del *Catecismo*, debido a que, en vista de que las doctrinas no arribaron a Cartagena, Dionisio de Sanctis decidió redactar su propio catecismo. Sin embargo, lo más importante para el asunto que se intenta aclarar es que en dicha carta el prelado confirmó haber enviado su propia doctrina al presidente del

³⁴⁸ “Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia”, *Theologica Xaveriana* 76-77 (1985): 449-472.

³⁴⁹ Real cédula dirigida al obispo de Cartagena, Madrid, 18 de enero de 1576, AGI, *Santafé* 991, L.1, f.44. En el folio 42 del mismo documento hay otra noticia sobre ello, pero todo indica que el amanuense se equivocó al escribir la fecha, pues anotó 18 de enero de 1575, lo cual es imposible porque la solicitud de Dionisio de Sanctis fue hecha en mayo de 1575. Sin embargo, la real cédula dirigida a los oficiales de la Casa de la Contratación confirma la fecha correcta: 18 de enero de 1576. AGI, *Indiferente* 196, L.1, f.325v.

³⁵⁰ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

Consejo de Indias, Juan de Ovando, para que se imprimiera en la Península³⁵¹. La información es de un gran valor histórico porque permite precisar que para el 1.º de mayo de 1577 el *Catecismo* ya había sido redactado³⁵². Partiendo de estos datos y otros más que se pueden inferir de la correspondencia del obispo, es altamente probable que la redacción del *Catecismo* se haya efectuado o terminado en los primeros meses del año 1577.

La recepción de la obra en el Consejo de Indias se acreditó con una nota inscrita en el reverso del último folio del *Catecismo* en la cual se lee: “Cathecismo de fray Dionisio de Sanctis. Recibido en 16 de agosto de 1575”³⁵³. Evidentemente, la información no coincide con la cronología que se acabó de establecer, pues es prácticamente imposible, como se verá más adelante, que el *Catecismo* fuera redactado en 1575. Sin embargo, hay que considerar que la obra está acompañada de una segunda nota en un trozo de papel que sirve de identificación al manuscrito, en la que se lee:

1577/Nuevo Reino de Granada/Gobierno/Cartilla y catecismo cristiano que compuso Don frai Dionisio de los Santos, obispo de Cartagena de Indias antes prior del convento de los dominicos de Granada/para instrucción de los Indios y demás fieles de su diócesis/Presentados al presidente del consejo de Indias en 16 de agosto.³⁵⁴

El primero en dar cuenta de estas notas fue Paulino Quirós³⁵⁵ y lo propio hizo Hipólito Sancho de Sopranis en su artículo “Un obispo doctrinero de indios. Fr. Dionisio de Sanctis, O. P.”³⁵⁶. La primera de ellas indica solamente la fecha de recepción del manuscrito en el Consejo, mientras la segunda corresponde a la ficha de identificación y clasificación de la obra. Esta permite

³⁵¹ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

³⁵² Lo más probable es que el documento haya sido enviado a España el 23 de mayo de ese mismo año, día en que salió de Cartagena la flota de Tierra Firme, la cual arribó en agosto a la Península. Carta de Pedro Fernández de Busto, Cartagena, 19 de octubre de 1577, AGI, *Santafé* 37, R. 5, N. 19; Eufemio Lorenzo Sanz, *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, t. II (Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Diputación de Valladolid, 1980), cuadro 74.

³⁵³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 150.

³⁵⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10 (nota de presentación).

³⁵⁵ Quirós, “Apuntes y documentos”, 274-277.

³⁵⁶ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 370.

identificar el posible año de recepción de la obra en el Consejo, así como su procedencia, naturaleza, autor y finalidad. Evidentemente, estas notas han generado debate entre los especialistas sobre el momento de la producción del *Catecismo* y su recepción en el Consejo de Indias, pues, aunque ambas coinciden en la fecha (16 de agosto), difieren en el año.

La ambigüedad creada por las notas anteriormente reseñadas ha sido objeto de algunos intentos de explicación por parte de los historiadores. El primero en tratar de descifrar el enigma fue Sancho de Sopranis quien afirmó que el *Catecismo* llegó al Consejo de Indias el 16 de agosto de 1575:

y con la pasividad característica de nuestra burocracia de aquel siglo se ordenó se le estudiase comparativamente con el catecismo oficial antes de que el alto cuerpo tomase acuerdo sobre la aprobación o desestima de la pretensión del maestro Sanctis.³⁵⁷

No obstante, el propio Sancho de Sopranis parece afirmar todo lo contrario, pues en una nota de pie de página declara que la inscripción que indica que el documento llegó al Consejo el 16 de agosto de 1575 presenta una evidente equivocación de año, lo que respalda diciendo que, si el obispo se encontraba en España a mediados de 1574,

es materialmente imposible que haya hecho el viaje, visitado la diócesis —a lo menos en parte—, consultado a quienes dice consultó, redactado el catecismo y aprovechando el tornaviaje de la flota de Tierra Firme haberlo enviado al Consejo.³⁵⁸

Afirma el historiador que debe leerse 1577 y que se estará más en lo cierto.

Por su parte, Juan Guillermo Durán descarta absolutamente que la obra haya sido recibida en el Consejo el 16 de agosto de 1575 por el “breve lapso transcurrido entre la llegada del prelado y la partida de regreso de la flota, que desde Cartagena pudiera llevar el *Catecismo* a España”³⁵⁹. Para el historiador

³⁵⁷ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 373.

³⁵⁸ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 365.

³⁵⁹ Durán, *Monumenta*, 1: 557.

de la Iglesia, “el trabajo de redacción del *Catecismo* se llevó a cabo en 1576. Quedando concluido el texto en vísperas de la partida, desde Cartagena, de la primera flota correspondiente al año 1577”³⁶⁰, ya que el obispo dice haber procedido a conocer la realidad pastoral de su diócesis en los primeros meses de su obispado. En otro orden de ideas, Luis Resines afirma que no hay que confundir ambas notas porque el *Catecismo* fue recibido en el Consejo de Indias el 16 de agosto de 1575 y “no es presentado a su destinatario, hasta el 15 de agosto de 1577, exactamente dos años después, en que anduvo sometido a la tramitación rutinaria, desesperadamente lenta, con que el Consejo funcionaba”³⁶¹.

En este examen no se puede dejar de lado la sorprendente posición de Micaela Carrera de la Red, quien afirma que la única fecha que figura en el manuscrito del Archivo General de Indias, obra de otra mano, es el 16 de agosto de 1579. Según la filóloga, la fecha corresponde a la recepción del *Catecismo* en el Consejo de Indias³⁶². Evidentemente, se trata de una imprecisión, pues como ya se dijo, la nota dice “16 de agosto de 1575” y no “16 de agosto de 1579”, como pude verificarlo en Sevilla. Además, si se vuelve a la correspondencia del obispo, se evidencia que para el 1.º de mayo de 1577 ya había o se disponía a enviar su obra a España, lo cual deja sin validez la posición de Carrera de la Red, que además supone que el *Catecismo* fue recibido en el Consejo un año después de la muerte del obispo.

Como ya se notó, una vez finalizada la redacción del *Catecismo*, Dionisio de Sanctis decidió enviarlo a España para que fuera publicado³⁶³. A partir de ese momento el prelado dejaba en manos del presidente del Consejo de Indias la suerte de su obra. Él sabía que el proceso de aprobación del documento era bastante complejo, pues debía pasar por una verificación rigurosa de su ortodoxia y un examen de su conformidad con las leyes del patronato real. Al

³⁶⁰ Durán, *Monumenta*, 1: 557.

³⁶¹ Resines, *Catecismos americanos*, 1: 215. Resines retoma la idea de la lentitud administrativa propuesta por Sancho de Sopránis y con ello trata de dar sentido a las dos fechas, con lo cual acepta que el *Catecismo* fue redactado en la primera mitad del año 1575, cosa poco probable, según lo advirtieron Sopránis y Durán. Además, es imposible que haya sido presentado a Ovando en 1577, como lo afirma Resines, pues se sabe que Ovando había muerto el 8 de septiembre de 1575. A propósito de su fallecimiento, se recomienda leer el artículo de José de la Peña Cámara, “La copulata de leyes de Indias y las ordenanzas ovandinas”, *Revista de Indias* 6, n.º 2 (1941): 135.

³⁶² Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 330.

³⁶³ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

enviar su texto a la metrópoli, el obispo de Cartagena se sometía a la legislación existente sobre la publicación de libros en las Indias que exigía que no se imprimieran sin ser vistos y aprobados por el Consejo³⁶⁴. Para lograr su objetivo, aceptaba que se suprimieran o que se añadieran contenidos, si ello fuera necesario³⁶⁵. Aunque la información permite ver hasta qué punto estaba dispuesto a dejar intervenir al Consejo en su obra, en realidad se trata de una estrategia discursiva con la cual manifestaba su obediencia y fidelidad a las disposiciones de la Corona española, que controlaba y censuraba los textos redactados en las Indias aun si estos eran producidos por obispos o asambleas eclesiásticas. Al dar libertad al Consejo para añadir o quitar apartados de su obra, el obispo no se impuso y dejó en manos de los funcionarios reales la responsabilidad de la publicación de su *Catecismo*.

Dionisio de Sanctis solicitó además que, una vez revisado, corregido e impreso el manuscrito, le fuera enviado un número suficiente de ejemplares para hacerlos llegar a todas las doctrinas de indios y parroquias de españoles de su obispado³⁶⁶. El dominico estaba convencido del rigor teológico y del valor pastoral de su *Catecismo*, al punto que estimaba que también podía ser distribuido en España, pues conocía bien la necesidad que en aquellos reinos había de ese tipo de obras para combatir la ignorancia religiosa del pueblo. El acto de producción debía finalizar con el decreto de publicación, en el que sería prescrito el uso obligatorio del *Catecismo* en el obispado de Cartagena, pero esto no ocurrió porque mientras el texto era examinado en el Consejo de Indias, el obispo murió en Cartagena y la publicación jamás se materializó³⁶⁷.

Para Sancho de Sopranis, el documento quedó privado de su finalidad inmediatamente práctica para la que se escribió porque a la muerte de Dionisio de Sanctis en 1577 “nadie hizo nuevas instancias”³⁶⁸. Por su parte, Micaela Carrera de la Red sugiere que el hecho de que el *Catecismo* se recibiera en el Consejo de Indias al año siguiente de la muerte del obispo explicaría, en parte, el intento fallido de impresión y publicación en la Península. Pero, como

³⁶⁴ Valladolid, 21 de septiembre de 1556, en *Recopilación de las leyes*, 1: 142, libro 1, tít. 24, ley 1.

³⁶⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 131.

³⁶⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130 r.

³⁶⁷ Fe del fallecimiento de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 10 de septiembre de 1577, AGI, *Patronato* 193, R. 42, f. 754.

³⁶⁸ Sancho de Sopranis, “Un obispo doctrinero de indios”, 373.

ya se advirtió, la posición de la filóloga se basa en una imprecisión histórica. Yendo más lejos, la autora sostiene que, “sin duda, la explicación última de la no edición impresa de la obra habría que buscarla en el ambiente político y eclesiástico, por aquellas fechas mayoritariamente contrario a la postura de evangelizar en castellano”³⁶⁹. A mi modo de ver, la hipótesis de Carrera de la Red no tiene mucho fundamento porque opone una lengua a otra, lo cual en el terreno mismo fue diferente, pues el uso de diversas lenguas en el proceso de evangelización de la población indígena era complementario y no antitético, como se explicará más adelante.

Los datos que se acaban de presentar dejan sin soporte algunas de las informaciones que circulan sobre el *Catecismo*. Por ejemplo, monseñor Mario Germán Romero afirmó que el *Catecismo* de fray Dionisio de Sanctis, refiriéndose al territorio de la actual Colombia, fue el primero “hecho entre nosotros y para nosotros”³⁷⁰. A esta afirmación adhieren también el claretiano Carlos Eduardo Mesa³⁷¹, los dominicos Andrés Mesanza y Alberto Ariza³⁷², y la escritora Beatriz Helena Robledo³⁷³. Aseverar que se trata del primer catecismo colombiano es poco factible, pues todo indica que este honor le corresponde al producido por fray Luis Zapata de Cárdenas, que fue promulgado el 1.º de noviembre de 1576. Yendo aún más lejos, Christiane Dümmler afirma que el *Catecismo* de Dionisio de Sanctis sirvió de modelo para redactar otros catecismos en el Nuevo Reino de Granada³⁷⁴, mientras José Pascual Mora García sostiene que fue utilizado en la Grita³⁷⁵. Las posiciones de estos autores son bastante dudosas, ya que no se

³⁶⁹ Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 330.

³⁷⁰ Romero, “El primer catecismo”, 1615.

³⁷¹ Carlos Eduardo Mesa, “La enseñanza del catecismo”, *Misionalia Hispánica* 90 (1973): 330.

³⁷² Andrés Mesanza y Alberto Ariza, *Bibliografía de la provincia dominicana de Colombia* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981), 64.

³⁷³ Beatriz Helena Robledo, “Panorama histórico da literatura infantil colombiana”, *Boletín Galego de Literatura* 39-40 (2008): 126.

³⁷⁴ Christiane Dümmler, “La Nueva Granada como campo de labor lingüístico-misionera: presentación y análisis de varias obras de la época colonial”, en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, ed. Klaus Zimmermann (Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 1997), 424.

³⁷⁵ José Pascual Mora García, “La memoria textual en la cultura pedagógica. Caso: La Grita, cantón de la antigua provincia de Mérida de Maracaibo Venezuela”, *Acción Pedagógica* 13, n.º 2 (2004): 231; José Pascual Mora García, “Historia de la escuela primaria en Venezuela (I)”, *Educare* 19, n.º 62, (2015): 46.

apoyan en fuentes históricas para justificarlas. Si se parte de lo que aquí se ha propuesto, el *Catecismo* no pudo haber servido de modelo para otros catecismos ni tampoco pudo haber sido utilizado por los doctrineros de la diócesis de Cartagena o de otros obispados vecinos porque no fue publicado ni circuló en copias manuscritas. La posición del presbítero Josep-Ignasi Saranyana también queda sin fundamento. El historiador de la Iglesia afirma que el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas pudo haber sido escrito como complemento de la *Sumaria instrucción* de Dionisio de Sanctis³⁷⁶, algo poco probable, pues no existe ninguna filiación literaria entre las dos obras y todo indica que la del obispo de Cartagena fue posterior a la del arzobispo de Santafé.

LA ESTRUCTURA Y LOS CONTENIDOS

Lo que hoy se conoce como el *Catecismo* de Dionisio de Sanctis es un cuerpo textual dividido en dos volúmenes, cada uno de los cuales corresponde a un cuadernillo del manuscrito original, idea propuesta por Luis Resines. El historiador concluyó que ambas partes formaban un todo a partir del examen que realizó de la anotación hecha por el escribano del Consejo de Indias sobre el manuscrito³⁷⁷. Partiendo de esta idea se rastreó la integralidad del *Catecismo* y efectivamente se pudo corroborar el vínculo entre las dos partes. En el tercer capítulo se dice: “Primero, ante todas [las] cosas, se les diga por el maestro o por uno de los más hábiles discípulos el texto de la cartilla que es el fundamento de todo”³⁷⁸. En el séptimo capítulo se encuentran dos alusiones mucho más explícitas que confirman definitivamente la unidad entre los dos volúmenes. La primera, sobre el pecado venial, dice: “y así por muchas cosas se perdona, que son fáciles, como [a]parece en el texto de la cartilla”. La segunda, en torno al pecado mortal, dice: “otros muchos daños nos hace que están en la cartilla”³⁷⁹.

³⁷⁶ Josep-Ignasi Saranyana, “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, dir. Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990), 1047.

³⁷⁷ Resines, *Catecismos americanos*, 216.

³⁷⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 135 r.

³⁷⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, ff. 142 r.-142 v.

No obstante, hay que añadir que la obra catequística del obispo de Cartagena estaba proyectada en tres volúmenes, pues el prelado pretendía redactar más adelante una suma amplia para los más avanzados³⁸⁰. En esta suma el diocesano quería proponer conceptos más complicados que los indígenas no podían comprender en ese momento, como la noción de oración y el modo de orar³⁸¹. La producción combinada de una doctrina breve y otra amplia —algo inherente a la producción catequística de Martín Lutero—³⁸² fue acogida en América colonial desde tiempos de Juan de Zumárraga. Dionisio de Sanctis sabía que la obra que había redactado era solo un peldaño más en el proceso de evangelización de los indígenas, dado que, según su propia metáfora, después de darles la leche blanda como a pequeños, más tarde había que darles manjar duro³⁸³.

Volviendo al *Catecismo*, se tiene que el primer volumen del cuerpo textual corresponde a la breve y muy sumaria instrucción por demandas y respuestas, y a las instrucciones en las que se indicaba a los doctrineros cómo debían proceder en el examen y la enseñanza de los adultos casados que pedían ser cristianos. El segundo corresponde a la cartilla para enseñar a leer la doctrina cristiana, que comporta, a su vez, el abecedario y silabario, una herramienta destinada a la alfabetización y al aprendizaje del castellano, además del compendio de los rudimentos de la fe cristiana. Aunque aparentemente ajenos a la catequesis, tanto el abecedario como las instrucciones a propósito de los adultos casados que piden ser cristianos son herramientas que tienen una intención catequística. Así entendido, el abecedario aparece como el medio para acceder al conocimiento de los contenidos de la fe, mientras que las instrucciones se presentan como el instrumento para proceder al bautismo de adultos y a la validación de las uniones maritales prehispánicas. De esta manera, el *Catecismo* puede definirse como un conjunto de cuatro instrumentos pastorales destinados al clero y “de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe, de lo que deben creer y obrar y de que se han de apartar para ser buenos cristianos”³⁸⁴. Es de anotar que dichos contenidos concuerdan con las responsabilidades que el

³⁸⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134v.

³⁸¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144v.

³⁸² Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 83.

³⁸³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133v.

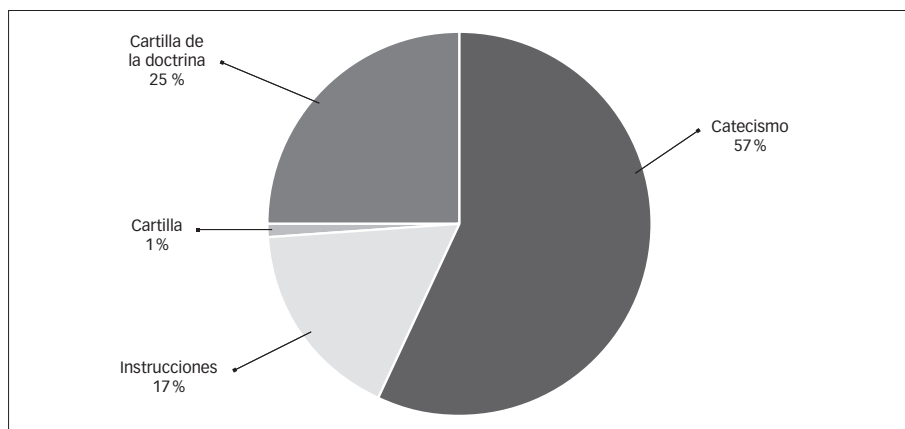
³⁸⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.130.

Concilio de Trento había otorgado a los pastores de almas, a los cuales solicitó que de cualquier modo instruyeran:

con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces si estuvieren legítimamente impedidos, a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que, logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad.³⁸⁵

Más allá de la división física y temática de la obra de Dionisio de Sanctis, los dos volúmenes que la conforman corresponden igualmente a dos niveles de formación de los nuevos en la fe. Para los neófitos se redactó la cartilla y para los más avanzados se propuso la suma breve por demandas y respuestas, documento un poco más amplio. Conforme a la visión pedagógica del obispo, los contenidos de la cartilla son mucho más cortos y simples, y debían ser enseñados en primer lugar, mientras que los contenidos de la breve instrucción eran más abundantes y correspondían a un grado superior de conocimiento y por esto se debían enseñar posteriormente.

Figura 1. Distribución en porcentaje de las secciones del *Catecismo*



Fuente: elaboración propia.

³⁸⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 43, sesión v, “Decretos de reforma”, cap. 2.

Así entendida, la estructura de la obra queda esquematizada como sigue.

VOLUMEN UNO

Introducción: Exhortación a los preceptores de la doctrina

Breve y muy sumaria instrucción

- Capítulo 1. Del orden que se ha de tener en enseñar la doctrina
- Capítulo 2. De la necesidad que hubo de dar esta forma de enseñar la doctrina cristiana
- Capítulo 3. En que se pone la forma de enseñarlo en lo que han de creer
- Capítulo 4. De los santos sacramentos con breve declaración
- Capítulo 5. De lo que debemos obrar
- Capítulo 6. De los mandamientos de la Santa Madre Iglesia y las obras de misericordia
- Capítulo 7. Que se trata de las cosas que nos debemos apartar
- Capítulo 9. De las virtudes principales que se ponen contra estos vicios capitales³⁸⁶
- Capítulo 10. De los sentidos corporales y de los enemigos del alma
- Capítulo 11. De lo que debemos pedir a Dios en nuestras oraciones

Instrucciones sobre el matrimonio de los infieles

- Capítulo 1. De cómo se han de recibir y examinar los infieles adultos cuando piden ser cristianos
- Capítulo 2. Del matrimonio de los infieles presupuestos sobre ello
- Capítulo 3. De cómo se debe usar de estos presupuestos, con algunas advertencias de grande importancia

VOLUMEN DOS

Cartilla para enseñar a leer la doctrina cristiana

- Abecedario y silabario
- El signo de la cruz

³⁸⁶ Todo indica que el amanuense olvidó la secuencia y, en lugar de 8, escribió 9.

Padrenuestro
 Avemaría
 Credo
 Salve Regina
 Los artículos de la fe
 Los mandamientos de la ley de Dios
 Los sacramentos
 Los pecados mortales
 El pecado venial
 Las virtudes contra el pecado
 Las obras de misericordia
 Las virtudes teologales y cardinales
 Los dones del Espíritu Santo
 Los frutos del Espíritu Santo
 Los sentidos corporales
 Las potencias del alma
 Los enemigos del alma
 Confesión
 La forma de oír la misa

En general, el *Catecismo* se caracteriza por la utilización simple y concreta del lenguaje. Las preguntas como las respuestas son sencillas y habitualmente cortas; no se dan ejemplos ni largas explicaciones que podrían distraer al neófito. Ello parece indicar que el obispo de Cartagena hizo un esfuerzo para adaptar su obra al estado religioso de los indígenas, “nuevos en la fe”, y a su condición cognitiva, “flacos ingenios”. Sin embargo, hay que decir que las doctrinas, catecismos y cartillas que circulaban en España tenían estas mismas características, lo cual muestra que no se trata de una adaptación pedagógica al contexto, sino de una exigencia intrínseca a la producción de dichos instrumentos que por naturaleza debían ser simples y breves porque habían sido diseñados para presentar la fe al pueblo ignorante³⁸⁷.

Si estrictamente no se puede hablar de una adaptación pedagógica, tampoco se puede aludir a una adaptación teológica, pues la obra de Dionisio de

³⁸⁷ Resines, *Catecismos americanos*, 25; Andrango-Walker, *El símbolo indiano*, 152.

Sanctis transmite la teología española de la época marcada por el espíritu de la Contrarreforma. Los contenidos teológicos de los instrumentos catequísticos producidos en América hispana son los mismos —claro está, con ligeras variantes— que los propuestos en los instrumentos utilizados en España para paliar la ignorancia religiosa de sus habitantes. Si se examina exhaustivamente el *Catecismo*, es posible decir que de las 167 respuestas que comporta, solamente dos de ellas están adaptadas al medio de producción. Por el contrario, donde se constata un cierto nivel de adaptación es en la segunda parte, en la cual se proponen los contenidos a propósito de la administración del sacramento del matrimonio, especialmente en aquellos casos en los que había que validar una situación anterior al bautismo de los cónyuges. Se trataba de un punto importante, ya que, dadas las diferencias en la concepción del matrimonio y de las relaciones de pareja entre la visión de la Iglesia y la tradición de los indígenas, se hacía necesario investigar y formar sobre las exigencias del contrato matrimonial y la monogamia exigida por la Iglesia.

LA PROPUESTA PEDAGÓGICA

Los escasos resultados obtenidos en la cristianización de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias durante las primeras cuatro décadas de presencia de los peninsulares en la región no fue un problema estrictamente económico, sino también pedagógico. La importancia dada a la cuestión era tal que Dionisio de Sanctis dedicó el primer capítulo del *Catecismo* a exponer el principio pedagógico al que adhería y el cual estimaba conveniente para que la instrucción tuviera los efectos esperados. Específicamente, el prelado exigió a los doctrineros enseñar las cosas más claras y fáciles a los neófitos, es decir, los principios comunes y simples, y no las cosas más difíciles y complicadas³⁸⁸. El obispo estaba convencido de que una primera proposición de la fe católica, breve y con palabras repetidas, dispondría a los indígenas a que, poco a poco, comprendieran los misterios más complejos de la fe católica³⁸⁹.

³⁸⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133.

³⁸⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133.

La utilización de este método, que podría calificarse de sistemático y progresivo, permitía que el neófito fuera inicialmente expuesto a los contenidos más simples de la doctrina cristiana para retenerlos en la memoria. Este primer aprendizaje servía de base para que el discípulo lograra comprender los elementos más complicados de la doctrina que le serían enseñados posteriormente, lo que podía lograr si perseveraba en la instrucción. A manera de ilustración, el *Catecismo* propone que el doctrinero haga lo mismo que las madres hacen con sus hijos, es decir, dar a los neófitos “los manjares tiernos, quebrantados con sus dientes y con su saliva los enternecen para que el niño tome gusto y comiendo de la boca de su madre crezca hasta venir a comer por sí”³⁹⁰. Si el método permitía a los discípulos adquirir gradualmente los contenidos doctrinales, el maestro de su parte debía abrir de forma gradual sus intelectos y adaptarse a sus capacidades cognitivas.

Para persuadir a su interlocutor del valor de su proposición señaló lo inconsecuente que sería optar por otro enfoque, pues “sería edificar sin abrir la zanja primero o comenzar el edificio por el tejado”³⁹¹. Por otra parte, explicaba que, si se comenzaba por las cosas más complicadas, se corría el riesgo de que los indígenas intimidados por la complejidad no aprendieran lo esencial de la fe y la abandonaran³⁹². En consecuencia, enseñando según ese método, la actitud del indígena sería contraria a la que adoptaría si se le enseñaran en primer lugar los misterios más complejos de la fe.

Comenzando por el más débil, el obispo presenta inmediatamente después los argumentos para persuadir a su interlocutor del valor de su propuesta. En primer lugar, acude al ejemplo del maestro que enseña a leer a los niños, quien muestra inicialmente las letras, una por una, y luego las junta unas con otras para que hablen y finalmente puedan leer³⁹³. En segundo lugar, recurre a la Sagrada Escritura y evoca que, cuando el apóstol Pablo enseñó a los nuevos cristianos venidos de la gentilidad, “les dio de beber, como el ama da la leche blanda a su niño y no les dio el manjar duro porque no podían aún llevar

³⁹⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 130 r.

³⁹¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 133 r.

³⁹² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 133 r.

³⁹³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 133 r.

lo dificultoso de la doctrina³⁹⁴. En ese mismo sentido menciona la labor del apóstol Pedro, quien exhortó a los neófitos “a contentarse con tomar la leche de la fe y de los mandamientos de Dios de los pechos de la santa madre la Iglesia, para así crecer en Cristo y llevar sus ingenios a entender sus profundos misterios”³⁹⁵. En tercer lugar, indica que Dios dio a su pueblo, en primer lugar, los mandamientos naturales, llanos y fáciles de entender, para luego darle muchos más preceptos judiciales y ceremoniales con revelaciones de grandes misterios. Finalmente, Dionisio de Sanctis va aún más lejos al decir que cuando Jesucristo doctrinó sus discípulos les enseñó, en primer lugar, “las doctrinas llanas y claras tocantes a la fe y las buenas costumbres, disponiendo aquellos ingenios humanos para las cosas altísimas y misteriosas del Reino”³⁹⁶. Partiendo del maestro de escuela hasta llegar al maestro por excelencia, Jesucristo, el obispo confirma la pertinencia del método pregonado, y elimina cualquier duda que pudiera asaltar el espíritu de su interlocutor.

Aunque sólidamente presentada, la propuesta preconizada por Dionisio de Sanctis no era novedosa; al contrario, el obispo promovía una de las formas pedagógicas más utilizadas de la época, la cual también fue prescrita por el metropolitano del Nuevo Reino de Granada para la instrucción de los indígenas de su obispado³⁹⁷. La propuesta del obispo de Cartagena estaba asociada al modelo metodológico que marcó la enseñanza de la doctrina durante siglos en el Viejo Continente, pues se reconocía que en materia de instrucción siempre se debía iniciar por lo más fácil, para luego pasar a lo que supuestamente sería más difícil.

Más allá del principio pedagógico, Dionisio de Sanctis también estableció algunos aspectos propiamente metodológicos para orientar la enseñanza de la doctrina cristiana. Según se desprende de una crítica realizada por el obispo a los religiosos de su diócesis, estos decían la doctrina a los indígenas desde el altar, como lo hacían los curas en España³⁹⁸. Se sabe que muchos doctrineros

³⁹⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133v. Alusión a 1 Cor. 3, 1-2.

³⁹⁵ Alusión a 1 Pet. 2, 2.

³⁹⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134r.

³⁹⁷ Luis Zapata de Cárdenas, *Catecismo*, manuscrito 11/2859 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, 1576, f.262v.

³⁹⁸ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

habían adoptado este modelo para ajustarse a las prescripciones del Concilio de Trento, que obligaba a todos los que tenían cargo de almas a instruir a los fieles con discursos edificativos, según su capacidad³⁹⁹. Para el obispo, el empleo de un método expositivo, como la predicación, no convenía a los indígenas porque no entendían lo que se les explicaba en tanto se hacía en castellano, lengua que era conocida por muy pocos.

Para alcanzar más eficacia en el proceso de enseñanza-aprendizaje, el obispo propuso que primero se les dijera “por el maestro o por uno de los más hábiles el texto de la cartilla”⁴⁰⁰. Luego, se debían enseñar los contenidos de la breve instrucción o catecismo y para ello se tenía que llamar a uno de los discípulos delante de los demás e interrogarlo siguiendo las preguntas del *Catecismo*. Con su proposición, Dionisio de Sanctis deseaba romper con el modelo de enseñanza expositivo utilizado por los religiosos e imponer un modelo dialogal que facilitara la retención en la memoria de los contenidos doctrinales. Indiscutiblemente, la memorización era el primer y el único indicador para medir la eficacia del proceso de enseñanza-aprendizaje, algo completamente normal en el siglo XVI, pero superado en nuestros días. Por otra parte, el obispo utilizó ese tipo de argumentos para criticar el trabajo de los religiosos y justificar por qué era necesario nombrar clérigos seculares para las doctrinas de indios que supieran las lenguas nativas.

La eficacia del método de enseñanza estaba medida por la capacidad del discípulo para recordar lo que se le enseñaba. El indígena que conocía la doctrina era aquel que codificaba la información en su memoria y la recuperaba cuando el doctrinero, mediante una pregunta, solicitaba la respuesta. Lo importante no era la comprensión de los contenidos, sino su memorización. Como tal, el método exigía también la simplificación del lenguaje y del contenido para que pudiera ser memorizado por los neófitos. La brevedad y la repetición desempeñaron un papel importante en el proceso de enseñanza-aprendizaje, ya que fueron las dos principales estrategias metodológicas utilizadas para favorecer la memorización de la doctrina.

Otro de los aspectos considerados por el obispo fue la dosificación del contenido, para lo cual estableció un único criterio: “y no se dará la declaración

³⁹⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 43, sesión v, “Decretos de reforma”, cap. 2.

⁴⁰⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 135 r.

de todo en un día, sino aquella sola que podrán llevar y retener los nuevos en la doctrina”⁴⁰¹. Así, la dosificación del contenido se dejó al doctrinero que, según las circunstancias y la capacidad de los indígenas para memorizar, decidía hasta dónde ir cada día.

LA JUSTIFICACIÓN

Para que a su obra se le diera la importancia que requería, Dionisio de Sanctis se vio obligado a justificar la producción de su *Catecismo*, aspecto que desarrolló en su segundo capítulo. Como respuesta a la pregunta, el obispo no aporta nada nuevo a lo que ya había expuesto en sus cartas al rey y al presidente del Consejo. Sin embargo, precisó que, aunque las razones de ello eran múltiples, como se analizó en el capítulo anterior, la principal era el poco conocimiento que los indígenas tenían de la doctrina cristiana.

La respuesta del prelado demuestra su adhesión a uno de los principios fundamentales que guiaron a todos los reformadores, católicos y protestantes, a saber, la convicción de que un cristiano no podía salvarse sin un mínimo de conocimiento religioso⁴⁰². Como sus contemporáneos, el obispo de Cartagena creía que nadie podría ser buen cristiano, y esto incluía a los indígenas, sin saber lo que debía creer, hacer, evitar y pedir⁴⁰³. En términos prácticos, nadie podría salvarse sin creer en los catorce artículos de la fe y en los siete sacramentos, sin obrar según los mandamientos de la ley de Dios y los de su Iglesia, sin apartarse del pecado y sin saber el padrenuestro y la avemaría.

Acceder a tal conocimiento solo era posible a través de la enseñanza del catecismo. Como lo indicó Brigitte Caulier, con la emergencia del protestantismo en Europa, la formación religiosa tomó una nueva dimensión. “No se trataba solamente de tener la fe y de practicar su religión en su comunidad para salvarse, sino que también era necesario conocer las verdades de esa religión”⁴⁰⁴. Por su

⁴⁰¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135 r.

⁴⁰² Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 95.

⁴⁰³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133 v.

⁴⁰⁴ Brigitte Caulier, “Le catéchisme à l'école québécoise”, en *300 ans de manuels scolaires au Québec*, coord. Paul Aubin (Québec: Bibliothèque et Archives Nationales du Québec; Les Presses de l'Université Laval, 2006), 98, traducción libre del autor.

parte, Elisabeth Germain afirma que si el catecismo adquiere una gran importancia en la vida eclesial es porque él nos instruye sobre cómo salvarnos y obtener la vida eterna. No obstante, es la Iglesia la que lo enseña, lo cual indica que el camino de la salvación pasa por esta, que es el lugar mismo de la salvación⁴⁰⁵.

Para Dionisio de Sanctis, el desconocimiento que tenía la población indígena de los contenidos doctrinales se debía, como ya lo había expresado, a la interinidad de los doctrineros. De hecho, los misioneros solo permanecían en las doctrinas el tiempo que ellos estimaban conveniente, por lo que dejaban a los indígenas “con la leche en la boca y no todas [las] veces bien dada. Viniendo otros de nuevo, les enseñan de diversa manera para que nunca lleguen a la perfección de la doctrina”⁴⁰⁶. Para superar este obstáculo, el obispo sabía que solo era posible la imposición de un texto catequístico, lo cual favorecería el paso de una catequesis oral a una fundada en el texto; a su vez, esto eliminaba los inconvenientes asociados a una instrucción dependiente del temperamento y humor del doctrinero.

Dionisio de Sanctis recurrió a la uniformidad doctrinal y metodológica como prenda de garantía para alcanzar el éxito en el proceso de cristianización de los indígenas. Así entendida, la construcción de la identidad de los sujetos coloniales colonizados dependía en gran parte de esta uniformidad. La disparidad y la diversidad serían superadas con la publicación del *Catecismo*, pues dicho instrumento aseguraba la unidad doctrinal y metodológica que exigía ese tipo de empresa. Para convencer a sus interlocutores del valor de su propuesta, el obispo recurrió a un argumento retórico de autoridad con el que demostraba que la búsqueda de la uniformidad en los contenidos y en el modo de enseñar la doctrina no era de su invención, sino que se trataba de algo inspirado en las actitudes de los propios apóstoles. Apoyado en la tradición de la Iglesia, dijo que estos, antes de dispersarse por el mundo a predicar el Evangelio, concertaron entre sí el contenido y la manera de enseñar la doctrina⁴⁰⁷.

Una vez publicado, el *Catecismo* regiría como manual oficial del obispado de Cartagena, por el cual se tendrían que guiar todos los encargados de la

⁴⁰⁵ Elisabeth Germain, “Le catéchisme Sens-Québec. Histoire et enjeux d’une controverse”, en *Une inconnue de l’histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, coords. Raymond Brodeur y Jean-Paul Rouleau (Québec: Éditions Anne Sigier, 1986), 153.

⁴⁰⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 134 v.

⁴⁰⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 135.

instrucción de los indígenas. Pero, como ya se dijo desde un principio, esto no fue así porque el *Catecismo* no se publicó en España y solo fue conocido por algunos funcionarios del Consejo de Indias.

LOS DESTINATARIOS

Dejando de lado el aspecto propiamente metodológico, es importante aclarar ahora la cuestión del destinatario del *Catecismo*. La respuesta a la pregunta puede inferirse de lo que se considera como el título general de la obra: *Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe*. Gramaticalmente, el título está compuesto de un nominativo y de un complemento. El primero de los elementos define la naturaleza de la obra, mientras el segundo expresa su propósito y los destinatarios de la acción. Sin embargo, instruir a los neófitos era una acción que debía ser ejecutada por un tercero, que en este caso eran los preceptores de la doctrina, es decir, los miembros del clero secular o regular o, en algunos casos, los laicos. Siguiendo esta lógica, se distinguen dos destinatarios: los ministros de la doctrina y los nuevos en la fe.

El primero de ellos, al que se denomina directo o formal, no era otro que el interlocutor del autor, o sea, el ministro que instruía y predicaba a los indígenas. Al dirigir su texto a los doctrineros, el obispo de Cartagena se inscribe en la tradición de la Iglesia católica que destinó el *Catecismo romano* a los párrocos y no a los fieles⁴⁰⁸. Así entendido, el *Catecismo* se presentó como una herramienta para ayudar a los doctrineros en sus responsabilidades relativas al anuncio del Evangelio. Ellos podrían utilizarlo en la preparación para la recepción de los sacramentos, en la predicación y en la enseñanza de la doctrina.

Si en primera instancia el *Catecismo* estaba destinado a quienes debían instruir a los nuevos en la fe, estos por consecuencia se convertían en los destinatarios indirectos. Se les califica así porque la obra llegaba hasta ellos a través de un mediador, que en este caso era el doctrinero. Si la función del destinatario directo era enseñar, la del indirecto era aprender lo que se le enseñaba para ser buen cristiano. Entonces, la relación entre ambos era estrictamente pedagógica, uno aparecía como el maestro y el otro, como el discípulo.

⁴⁰⁸ *Catecismo romano*, 6.

Consciente de la trascendencia de la responsabilidad que tenían los doctrineros, Dionisio de Sanctis se dirigió directamente a ellos con el fin de precisar una de las claves para obtener resultados superiores en el proceso de cristianización de los indígenas. En la “Exhortación a los preceptores de la doctrina”, que rigurosamente hablando constituye la introducción al *Catecismo*, el prelado afirma que:

Entre todas cuantas maneras están descubiertas y se pueden hallar en el mundo para hacer junto con la doctrina, la más eficaz y mejor es, que los enseñadores y los que tienen a cargo los indios vivan y sean tales como dicen que vivan los enseñados, porque siendo ellos tales, haciendo lo que dicen, imposible sería que los enseñados no tomaren bien.⁴⁰⁹

Dionisio de Sanctis evoca aquí un problema real que según él influenciaría negativamente los resultados de la conversión de los indígenas al cristianismo, a saber, el modo de vida de los misioneros. No obstante, más que evocar un problema, el prelado recurre a una estrategia retórica para persuadir a su interlocutor de la importancia de adoptar un estilo de vida conforme a la exigencia de la misión que se le había encomendado para que los resultados en la cristianización de los indígenas fueran positivos.

Dionisio de Sanctis se sirve del cuestionamiento ético para interpelar directamente a los preceptores de la doctrina. “¿Qué aprovecha, dime, yo te ruego a ti que eres el maestro, enseñar tu discípulo a no mentir, a no jurar, a no deshonorar, a no robar [...], si después de enseñado ve que tú mientes y juras y lo agravias y que no guardas ayuno ni tienes amor ni celo a tu ley?”⁴¹⁰. El uso de la pregunta condicional busca conducir al interlocutor a reflexionar sobre el valor de una acción con relación a la otra; la primera está subordinada a la segunda y viceversa. Justamente, los resultados esperados están condicionados al tipo de vida adoptado por el que enseña. En otros términos, la predicación debe apoyarse en el testimonio, el cual, a su vez, le da sentido. Para que la enseñanza tuviera un impacto positivo sobre el indígena, todo doctrinero debía llevar una vida conforme al mensaje que predicaba. Adoptar otra forma de

⁴⁰⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.131 v.

⁴¹⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.131 v.

vida ponía en peligro la eficacia de la enseñanza. Se trata de una lógica de exclusión condicional que conduce al interlocutor a cuestionarse sobre la actitud que debe adoptar sabiendo que no tiene más que una única opción, la que le es sugerida. En este caso, se hace fundamental que el doctrinero predique tanto con sus palabras como con sus obras. Es decir, el obispo demanda al doctrinero llevar una existencia virtuosa, coherente con las ideas sobre las que desea persuadir a través de su discurso. Palabra y obra deben ser reflejo una de la otra⁴¹¹.

Según Alejandra Soria Gutiérrez, en las retóricas clásicas se exigía que el orador fuera un hombre de bien, lo que en las retóricas eclesiásticas adquirió una relevancia singular, ya que el predicador es el mensajero que comunica la palabra de Dios a los hombres⁴¹². Esta particularidad demanda que el doctrinero esté a la altura de la misión que le fue confiada. Así, Dionisio de Sanctis recurre al testimonio de vida como clave para tener éxito en la instrucción de los indígenas. El principio es simple: vivir como se exige vivir.

Para persuadir a su interlocutor, Dionisio de Sanctis apela a ejemplos sacados de la filosofía clásica griega y de la teología católica. Citando a Aristóteles, el obispo declara que solo es posible vivir virtuosamente en compañía de los buenos; y, haciendo referencia a Platón, invita a los doctrineros a evitar hablar de cosas torpes y vanas delante de los más jóvenes⁴¹³. El recurso a la filosofía clásica sirve de fundamento para demostrar que la doctrina que prevalece es la que se enseña con la palabra, pero se corrobora con las obras. Se trata de un llamado a vivir la virtud como condición de eficacia. En la medida en que el doctrinero cultivara la virtud, los indígenas podrían aprender la doctrina, pues “los que lo escuchan demandan esta coherencia para poder creer en sus palabras, ya que es común descalificar el mensaje cuando el que lo dice lo niega con sus actos”⁴¹⁴. Citando a San Gregorio⁴¹⁵, Dionisio de Sanctis va aún más lejos y subraya “que mucho más daño hace el que con su mal ejemplo nos quita las buenas costumbres, que el que con mala intención nos roba el dinero”⁴¹⁶. Con el recurso a los filósofos griegos queda claro que el mal ejemplo es un obstáculo

⁴¹¹ Alejandra Soria Gutiérrez, *Retórica sacra en la Nueva España* (Nueva York: Ideas; Igas, 2014), 61.

⁴¹² Soria Gutiérrez, *Retórica sacra*, 59.

⁴¹³ Referencia al libro 5 de las *Leyes* de Platón.

⁴¹⁴ Soria Gutiérrez, *Retórica sacra*, 59.

⁴¹⁵ Probable referencia al capítulo 34 del libro 26 de *Moralía in Job* de San Gregorio.

⁴¹⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.132 r.

para la enseñanza eficaz de la doctrina cristiana entre los indígenas, pero el hecho de quitarles las buenas costumbres lo era aún más, porque se trataba de un ataque a un bien espiritual que ya había sido adquirido. En ese sentido, el mal ejemplo de los doctrineros era considerado mucho más pernicioso.

Siguiendo la visión del obispo de Cartagena, sin el buen ejemplo del doctrinero toda tentativa de conversión de los indígenas sería en vano, pues ellos no creerían en el mensaje predicado ni se comportarían según los preceptos enseñados. Así, Dionisio de Sanctis condicionaba la eficacia de la instrucción a la conducta adoptada por el doctrinero. Se trata de un problema que traza, de un lado, la diferencia entre el discurso enseñado y la forma de vida adoptada y, del otro, la distancia entre la predicación y la acción. La posición del obispo se inspira claramente en los decretos del Concilio de Trento que ordenaron a todos los clérigos llevar una vida ejemplar para instruir bien a los fieles, ya que “no hay cosa que vaya disponiendo con más constancia los fieles a la piedad y culto divino, que la vida y ejemplo de los que se han dedicado a los sagrados ministerios”⁴¹⁷. La coherencia entre el modo de vida y la enseñanza debía provocar la natural adhesión de los indígenas al mensaje que el doctrinero enseñaba.

La “Exhortación a los preceptores de la doctrina” termina con una invitación a los doctrineros a adoptar el comportamiento que conviene para que su trabajo tenga efecto. Más que simples consejos, el obispo define con ello el perfil del buen doctrinero, es decir, las características que deseaba ver reflejadas en los preceptores de la doctrina. Por otra parte, especificó los comportamientos que los misioneros debían evitar, entre los cuales señaló la codicia y la burla. Insistiendo en la autoridad honesta y apacible, Dionisio de Sanctis invitó al doctrinero a hacerse querer, no tanto por el azote, aunque algunas veces fuera necesario, sino porque con el buen trato que diera a los indígenas estos asistirían de buena voluntad a la catequesis y adoptarían, de la misma manera, las creencias y comportamientos de los cristianos⁴¹⁸. Al regir la vida y el discurso por la virtud se reducía la distancia entre el agente de transmisión y el propio mensaje. Así entendido, el doctrinero que adoptaba el catecismo no solo estaba llamado a enseñarlo, sino a vivirlo; por su parte, el discípulo que constataba que el contenido de la fe era vivido, podría adherir a él sin mayor reticencia.

⁴¹⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 232, sesión 22, “Decreto de reforma”, cap. 1.

⁴¹⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.132v.

CONCLUSIÓN

Para Dionisio de Sanctis el hecho de que los indígenas bautizados no hubieran adoptado los ritos católicos exigía la implantación de un proceso de catequización mucho más estable y eficaz que no dependiera del “humor” del doctrinero, sino de un texto concebido para ello. Precisamente, con la producción del *Catecismo* se buscaba eliminar la confusión, que era uno de los obstáculos que no permitían que los indígenas aprendieran adecuadamente la doctrina cristiana.

Dentro de los impedimentos propios para la cristianización de la población indígena de su obispado, Dionisio de Sanctis descartó la supuesta inferioridad cognitiva de los indígenas. Consideró que, si se procedía a la enseñanza de la doctrina según el método que preconizaba, los “flacos ingenios” entenderían las sutilezas y lo más profundo de la ciencia⁴¹⁹. Para el obispo de Cartagena de Indias era claro que el éxito en la instrucción religiosa de la población indígena dependía de las prácticas pedagógicas y metodológicas que se adoptaran y no de su capacidad para comprender lo que se les enseñaba.

La inferioridad intelectual del indígena colonial fue una construcción estereotipada creada por el sujeto colonizador para categorizar al sujeto colonizado, el “natural de las Indias”, el “indio”, como se configuró en su discurso, el cual se construyó a partir de la identidad (perspectiva del yo) y no de la alteridad (perspectiva del otro). “Es decir, la mentalidad europea no se preguntaba si la nueva humanidad se ubicaba fuera de los esquemas antropológicos escolásticos sino donde se encontraba dentro de ellos”⁴²⁰. Además de la semejanza, la oposición fue también utilizada como modelo significativo de conceptualización y conocimiento. Como lo indica Rolena Adorno, el sujeto colonial colonizado “no se define según quien es sino cómo se ve; se trata de la visión que se presenta”⁴²¹, él “no habla, es hablado”⁴²². De hecho, el indígena fue visto y presentado como antropófago, idólatra, bárbaro, irracional, impío, inculto, siervo por naturaleza e inferior al europeo.

⁴¹⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133 r.

⁴²⁰ Adorno, “Sujeto colonial”, 55.

⁴²¹ Adorno, “Sujeto colonial”, 56.

⁴²² Edmond Cros, *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis* (Medellín: Fondo Editorial Eafit, 2003), 19.

Así, la representación de los habitantes de otro mundo —los “indios”, en este caso— es posible solo si son ubicados en los espacios “irreales”, “inferiores”, creados para el “Otro”; es decir, en el lugar de lo diabólico, de lo no humano.⁴²³

En virtud de ello, hombres como Juan Ginés de Sepúlveda sostenían que los españoles tenían el derecho, por su superioridad, a conquistar las Indias y el deber de civilizar y cristianizar a sus naturales⁴²⁴. A pesar de la importancia que adquirió esa visión, era posible, como lo hicieron muchos religiosos, ver a los indígenas como *alter egos* dotados de razón y de alma que igualmente estaban, gracias a la fuerza de la redención, llamados a la salvación. Como lo afirma Juan Carlos Estenssoro:

los indios estarían tan solo atrasados con respecto del resto de la humanidad (castigo más prolongado debido a su ignorancia y eventual idolatría), pero les bastaría comprender la verdad para ponerse al día y acceder al cielo que Dios ha concedido a todos.⁴²⁵

Tal y como lo planteó Dionisio de Sanctis, el problema de la eficacia en la conversión de los indígenas no fue su condición cognitiva, sino que ello se debió a las aptitudes de quienes tenían la responsabilidad de evangelizar, a coyunturas inherentes al proceso de colonización y a la falta de uniformidad en la manera de impartir la doctrina. La producción del *Catecismo* no solo permitía establecer los contenidos que se tenían que enseñar, sino también el orden y la forma en que se debía hacer; es decir, la obra se produjo con el fin de homogeneizar la doctrina y la pedagogía. De hecho, la uniformidad siempre fue vista como clave de la eficacia.

⁴²³ José Pablo Rojas González, “El sujeto cultural colonizado en los cuentos ‘Un alma’ y ‘El clavel’ de Ricardo Fernández Guardia”, *Sociocriticism* 32, n.º 2 (2017): 257.

⁴²⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demoreates secundus. De las justas causas de la guerra contra los indios*, vol. 3 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Victoria, 1951), 62; Guillermo Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)* (Madrid: Fundación Jorge Juan Marcial, 2009), 238.

⁴²⁵ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut Français d'Études Andienes, 2003), 58.

Con la producción de su *Catecismo*, el obispo de Cartagena quería poner a disposición de los doctrineros de su diócesis una herramienta que sirviera tanto para enseñar a los más rudos como a los más aventajados. A los primeros, se les enseñaría a leer y a memorizar las principales oraciones utilizadas por los cristianos en su práctica devocional y los rudimentos de la doctrina cristiana, contenido mínimo que un bautizado debía saber para alcanzar la salvación. Para los que ya conocían estos rudimentos, y que por tanto estaban preparados para ir más allá, se redactó la suma breve por preguntas y respuestas en la que se sintetizó lo esencial de la fe católica.

Aunque el *Catecismo* está destinado a los preceptores de la doctrina, este no se presenta como un texto para los clérigos a la manera del catecismo ordenado por el Concilio de Trento, pues no se trata de un conjunto de criterios dados al clero para proceder a la instrucción y edificación de los fieles, sino de una obra redactada para utilizarse directamente en la instrucción catequística. Más que un manual de orientación, se trata de un contenido para ser enseñado por el maestro y aprendido de memoria por el discípulo.

Hay que señalar también que la producción del *Catecismo* fue un acto de autoridad del obispo de Cartagena con el que pretendía hacer avanzar el proyecto de aculturación de la Corona española. El objetivo no era solamente ofrecer a los doctrineros una simple herramienta catequística, sino que, en última instancia, se buscaba también que por medio del *Catecismo* la población indígena adoptara los modelos de comportamiento de los cristianos y los esquemas de pensamiento que le eran propuestos⁴²⁶. Se buscaba no solo la conversión al cristianismo, sino también a una forma de vida hispánica. Al crear católicos vasallos del rey, el *Catecismo* contribuiría a la construcción de la identidad de los sujetos coloniales americanos y a la instauración de una mentalidad colonial en las colonias americanas.

Finalmente, se puede concluir que la obra de Dionisio de Sanctis no fue redactada pensando en las necesidades específicas del contexto cultural en el que fue producida, sino que respondió a la condición religiosa de los indígenas, nuevos en la fe, que ignoraban los contenidos elementales de la doctrina cristiana. Si el pastor de Cartagena hubiera producido una obra adaptada específicamente para los indígenas de su diócesis, nunca hubiera pretendido que esta

⁴²⁶ Cros, *El sujeto cultural*, 12.

fuera difundida en todas las Indias y aún menos en España, que como la de Canisio o la de Felipe de Meneses fuera distribuida masivamente⁴²⁷. Como lo advirtió Elisabeth Germain, en general los productores de catecismos hicieron un gran trabajo de organización que contrastaba con los insuficientes esfuerzos de adaptación a la mentalidad de los nativos, porque para los misioneros el estado de civilización de los indígenas estaba bastante alejado de la verdad y, por tanto, se rechazaba en su totalidad⁴²⁸.

⁴²⁷ Leonard, *Books of the Brave*, 338.

⁴²⁸ Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 113.

5. APRENDER A LEER LA DOCTRINA CRISTIANA

El proyecto colonial de la Corona española en el Nuevo Mundo implicó la transformación global de las sociedades indígenas que lo habitaban, lo cual significó introducir procesos sociales, políticos, económicos y culturales que cambiaron la estratificación social, los sistemas de gobierno, las relaciones de trabajo, los modelos de conducta, la moral colectiva y las creencias religiosas de los indígenas. En términos de John Sullivan, se puso en marcha “un proyecto de aculturación hispánica de tipo cívico, moral y religioso”⁴²⁹, un proyecto de construcción de sujetos coloniales colonizados.

En ese contexto, la evangelización de la población indígena, primera obligación de la Corona española, se convirtió en el principal instrumento que justificó el proyecto colonizador, pues no había cosa más importante que enseñar a los indígenas los preceptos de la ley de Dios en los que creía la Iglesia católica para que pudieran salvar sus almas y vivir políticamente⁴³⁰. Fue así que, “desde los comienzos de la colonización, el envío de cartillas desde la península española al Nuevo Mundo se hizo en grandes cantidades con destino a la enseñanza de los hijos de españoles y de los naturales”⁴³¹.

Sin embargo, la particularidad del contexto de colonización de los naturales de las Indias propulsó la emergencia de diversas herramientas lingüísticas —artes, vocabularios y gramáticas— y catequísticas —catecismos, sumas, instrucciones, doctrinas y cartillas— para apoyar la enseñanza de la doctrina en lenguas locales. Este fue el caso del *Catecismo en lengua náhuatl* producido en 1528; del *Arte de*

⁴²⁹ Sullivan, “La congregación como tecnología”, 33.

⁴³⁰ “Felipe II, Ordenanzas de poblaciones, Bosque de Segó”, 13 de julio de 1573, en *Recopilación de las leyes*, II: 108, libro 6, tít. 7, ley 23.

⁴³¹ Torre Revello, “Las cartillas”, 214.

la lengua mexicana, redactado por fray Andrés de Olmos en 1547 y del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, publicado por Alonso de Molina en 1555⁴³², por no citar más que tres ejemplos. En ese mismo orden y dirección se encuentra la *Cartilla para leer la doctrina cristiana* redactada por Dionisio de Sanctis, en la que se recoge en un mismo texto tanto lo lingüístico como lo doctrinal.

Para enmarcar la presentación de esta cartilla, se hace un rápido recorrido por las disposiciones de la Corona española relativas al uso de las lenguas. Este marco permite, de un lado, comprender el lugar dado a las herramientas de lectoescritura —abecedario y silabario— y, del otro, aprehender la significación de los contenidos de la cartilla de la doctrina cristiana.

CASTELLANO Y LENGUAS NATIVAS

Con el término *castellanización* se quiere significar la voluntad expresa de la Corona de alfabetizar, catequizar y educar a la población indígena en castellano. Esta política, que ya había sido aplicada en el reino nazarí de Granada, se extendió rápidamente al Nuevo Mundo y se convirtió en uno de los factores fundamentales del proceso de construcción de la identidad de los sujetos coloniales americanos. Según Juan Fernando Cobo Betancur, la política lingüística de la Corona española nació del cruce de tres elementos: 1) la emergencia de la identidad de España y de la *españolicidad*; 2) la justificación de la posesión del Nuevo Mundo y de su conquista, basada en la necesidad de cristianizar su población; y 3) el crecimiento en importancia del español⁴³³. En otras palabras, la interacción entre la lengua y la religión, instrumentos políticos de la Corona, determinó considerablemente la identidad y la unidad española. Aunque los monarcas españoles priorizaron la instrucción de la población indígena en castellano, hay que considerar que también auspiciaron la utilización de las lenguas nativas, lo que aparentemente es una contradicción,

⁴³² Gladys Merma Molina, “Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la Iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena”, *Res Diachronicae Virtual* 4 (2005): 176; Marina Garone Gravier, “Cultura impresa colonial”, 110.

⁴³³ Juan Fernando Cobo Betancourt, “Colonialism in the Periphery: Spanish Linguistic Policy in New Granada, 1574-1625”, *Colonial Latin American Review* 23, n.º 2 (2014): 122, <https://doi.org/10.1080/10609164.2014.917540>

pero que tiene su propia lógica, como lo propone Daniel Wasserman-Soler en sus recientes estudios⁴³⁴.

Desde los albores de la Conquista, el debate sobre la lengua en la cual debían ser evangelizados los habitantes de las tierras descubiertas por Colón fue canalizado por las prescripciones de los monarcas españoles que evolucionaron en el tiempo. Una década después del descubrimiento, los Reyes Católicos dispusieron agrupar a los nativos de las Indias en pueblos y ordenaron que en cada uno hubiera iglesia y capellán que los instruyera en la fe católica; además, que a los hijos de los caciques se les enseñara a hablar, leer y escribir en castellano, a santiguarse, a confesarse, el padrenuestro, la avemaría y el credo⁴³⁵. La política adoptada por la Corona fue reiterada en las llamadas *Leyes de Burgos* (1512), que obligaron a los frailes a enseñar a los jóvenes la doctrina, a leer y a escribir, para que estos hicieran de maestros y modelos para los demás⁴³⁶.

Mientras la Corona apostaba por la educación en castellano, en los territorios en ultramar los misioneros se dieron al aprendizaje de las lenguas nativas para evangelizar con mayor eficacia a los indígenas. La idea de instruirlos en sus propias lenguas ganó terreno paulatinamente, lo que atizó el debate sobre la pertinencia y eficacia de la utilización de las lenguas locales en el proceso de evangelización. A mediados del siglo xvi, Carlos V ordenó el estudio de las lenguas nativas para determinar su facultad para transmitir y explicar los misterios de la fe con claridad, sin error y sin imperfección⁴³⁷. Pero en una sociedad donde se quería evitar todo atisbo de herejía, las lenguas nativas no pasaron el examen y consecuentemente el soberano ordenó a los misioneros enseñar la lectura, la escritura y la doctrina cristiana en castellano⁴³⁸. Se descalificaron las lenguas nativas como instrumentos seguros para enseñar la doctrina y se

⁴³⁴ Daniel Wasserman-Soler, *Truth in Many Tongues: Religious Conversion and the Languages of the Early Spanish Empire* (University Park, Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 2020); Daniel Wasserman-Soler, "Lengua de los Indios, Lengua Española: Religious Conversion and the Languages of New Spain, ca. 1520-1585", *Church History* 85, n.º 4 (2016), <https://doi.org/10.1017/S0009640716000755>

⁴³⁵ Instrucción para el gobierno de las Indias del 29 de marzo de 1503, AGI, *Indiferente* 418, L. 1, ff. 94-98.

⁴³⁶ Ordenanzas para el tratamiento de los indios, AGI, *Indiferente*, 419, L. 4, f. 90.

⁴³⁷ "Decreto de Carlos V", Valladolid, 17 de junio de 1550, en *Recopilación de las leyes*, II: 219, libro 6, tít. 1, ley 18.

⁴³⁸ "Decreto de Carlos V, Valladolid", 17 de junio de 1550, en *Recopilación de las leyes*, II: 219, libro 6, tít. 1, ley 18.

optó por el castellano, al que se le dio “el carácter de lengua de civilización y de cultura”⁴³⁹, porque entre las lenguas vulgares utilizadas en las Indias era la única que permitía acceder integralmente al conocimiento de los contenidos de la fe, conocimiento sin el cual el indígena no podría obtener la salvación.

Pese a la disposición real, muchos misioneros no solo continuaron la evangelización en lenguas nativas, sino que también produjeron cartillas en estas⁴⁴⁰. Aunque el Primer Concilio Limense (1551) estableció que todo indio mayor de ocho años que solicitara ser bautizado debía ser instruido en las cosas de la fe al menos durante un periodo de treinta días en lengua nativa⁴⁴¹, también ordenó, bajo pena de excomunión mayor, que en todo el arzobispado se doctrinara y enseñara a los indígenas “en lengua latina o en romance castellano, conforme a lo contenido en las cartillas que de España vienen impresas”⁴⁴². En Cartagena de Indias, el deán Joseph Materano, quien estaba a cargo del obispado en 1551, propuso al monarca que se ordenara lo mismo que se había reglamentado para la Nueva España, es decir, que los frailes aprendieran la lengua de los indios y los indios, la castellana⁴⁴³. Tanto los eclesiásticos del reino del Perú como sus homólogos de México y Cartagena no veían el castellano y las lenguas nativas en contraposición. En palabras de Daniel Wasserman-Soler:

Solicitar el uso del castellano no era necesariamente un voto en contra de las lenguas indígenas; del mismo modo, promover el estudio de las lenguas nativas no excluía reconocer el castellano como una lengua útil para que los indios aprendieran. Por el contrario, las opciones que había que tomar eran mucho más complejas y reflejaron la diversidad de poblaciones con las que se trataba.⁴⁴⁴

Para el caso particular del Nuevo Reino de Granada, Carlos V envió una real cédula al provincial de los franciscanos en la que le pedía que procurara

⁴³⁹ Alfonso Rubio Hernández, “La lengua: medio de dominación o vehículo de poder. La imposición del castellano en el Nuevo Reino de Granada”, *Polígramas* 26 (2006): 17.

⁴⁴⁰ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, t. II (Lima: Tipografía Peruana, 1952), 142.

⁴⁴¹ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses*, t. III (Lima: Tipografía Peruana, 1954), 11.

⁴⁴² Vargas Ugarte, *Concilios limenses*, II: 142.

⁴⁴³ “Carta del deán Materano al rey”, Cartagena, 13 de octubre de 1551, AGI, *Santafé* 187, en Friede, *Fuentes*, I: 173.

⁴⁴⁴ Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 693, traducción libre del autor.

que los religiosos de su orden enseñaran a los indios en lengua castellana⁴⁴⁵. Los lineamientos dictados por la Corona española fueron acogidos por el primer sínodo celebrado en Popayán (1555), en el cual se prescribió que la enseñanza de los fundamentos de la fe se hiciera en lengua castellana⁴⁴⁶. Lo propio hizo el primer arzobispo de Santafé, fray Juan de los Barrios, quien a través del sínodo que convocó en 1556 ordenó que los indígenas aprendieran las oraciones en romance y fueran instruidos mediante la *Cartilla castellana*⁴⁴⁷. Por otra parte, algunos oficiales reales también abogaron en favor del aprendizaje de dicha lengua. Para ello se apoyaron en una relación de causa-efecto de orden pragmático: si los indígenas comprendían, el aprendizaje de la doctrina sería más eficaz⁴⁴⁸. Veinte años más tarde, el obispo de Cartagena y el arzobispo del Nuevo Reino de Granada manifestaron explícitamente que la forma más eficaz de instruir a los indígenas era utilizando sus propias lenguas⁴⁴⁹. A lo largo del tiempo, las dos tendencias siempre estuvieron presentes, pues mientras algunos catequizaban en castellano, otros lo hacían en lenguas nativas, y lo mismo sucedió entre los jerarcas eclesiásticos que, según sus convicciones y circunstancias coyunturales, preferían una u otra opción.

Si bien la castellanización fue una prioridad social, política y económica de los monarcas españoles durante la primera mitad del siglo XVI, en las décadas subsecuentes no lo fue. Tras la aceptación de los decretos del Concilio de Trento, que exigieron la instrucción y la predicación de los fieles en lenguas vulgares, además de exigir la traducción de su catecismo en dichas lenguas⁴⁵⁰, la Corona adoptó una posición mucho más comprensiva de la realidad lingüística

⁴⁴⁵ Guillermo Hernández de Alba, *Documentos para la historia de la educación en Colombia*, t. 1 (Bogotá: Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1969), 18.

⁴⁴⁶ Juan Friede, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios* (Popayán: Editorial Universitaria del Cauca, 1964), 142.

⁴⁴⁷ Mario Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, 1960), 464.

⁴⁴⁸ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10; “Carta del licenciado Grajeda”, Santafé, 11 de enero de 1558, AGI, *Santafé* 188, f.133, en Friede, *Fuentes*, III: 214.

⁴⁴⁹ “Carta de Zapata de Cárdenas al rey”, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VII: 173.

⁴⁵⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 301, sesión 24, capítulo 7. La preocupación de la Iglesia por la predicación en lengua vulgar data del IV Concilio de Letrán (1215), la cual también fue acogida por el Concilio de Viena (1311-1312).

del Nuevo Mundo. La nueva posición de la Corona se inició en 1567 con la publicación del breve *Exponi nobis nuper* de Pío V. Con este, Felipe II logró que el papa, de un lado, restaurara los derechos de predicación que le habían sido retirados a los religiosos por el Concilio de Trento y, del otro, que autorizara a los religiosos con oficio de cura de almas a ejercer sus funciones en las doctrinas de indios a condición de que conocieran la lengua de los naturales⁴⁵¹. Siete años más tarde, mediante el artículo 19 de su Real Cédula del patronazgo del 1.º de junio de 1574, el monarca encargó a los obispos, superiores religiosos y miembros de las audiencias que en la selección de candidatos a beneficios eclesiásticos se prefiriera a los que “se hubieran ocupado en la conversión de los indios y en los doctrinar y administrar los sacramentos y a los que supieran la lengua de los indios que han de doctrinar”⁴⁵².

La posición de la Corona fue reforzada mediante la Real Cédula del 2 de diciembre de 1578. En ella Felipe II exigió que los sacerdotes, seculares o religiosos que pretendían ser presentados a las doctrinas y beneficios en pueblos de indios no fueran admitidos sin conocimiento y examen de la lengua en que iban a instruir y administrar⁴⁵³. Dos años más tarde se autorizó que los obispos examinaran a los religiosos doctrineros en la suficiencia de la lengua de los indios de sus doctrinas⁴⁵⁴, y en septiembre del mismo año se exigió que no fueran ordenados sin aprobación del catedrático de la lengua. Se trató de un cambio fundamental, pero, como lo propuso Alfonso Rubio Herrera, ello no impidió que el proceso de castellanización siguiera su curso⁴⁵⁵.

Al inicio de la década de los años 1580, la Corona española favoreció el uso de las llamadas lenguas generales de indios, lo cual estimuló la instrucción en ellas. Según Juan Fernando Cobo, la idea era simple y las ventajas, evidentes. En lugar de intentar aprender y utilizar todas las lenguas de una región en particular con fines de adoctrinamiento, los esfuerzos se concentraban en

⁴⁵¹ Decreto *Exponi nobis*, 24 de marzo de 1576, AGI, *Patronato* 3, N. 5, R.3.

⁴⁵² Cédula Magna de Felipe II, San Lorenzo, 1.º de junio de 1574, AGI, *Indiferente* 427, L.30, f.258.

⁴⁵³ “Felipe II”, El Pardo, 2 de diciembre de 1578, en *Recopilación de las leyes*, 1: 30, libro 1, tít. 6, ley 30.

⁴⁵⁴ “Felipe II”, Badajoz, 5 de agosto de 1580, en *Recopilación de las leyes*, 1: 90, libro 1, tít. 15, ley 6.

⁴⁵⁵ Rubio Hernández, “La lengua: medio de dominación”, 12.

la que se consideraba la lengua dominante⁴⁵⁶. Fue así como en México, Perú y otros lugares de América se instauraron cátedras de lengua general. La iniciativa de la Corona española quedó fijada mediante tres reales cédulas publicadas en 1580. Con la primera, del 5 de agosto, Felipe II ordenó que los religiosos doctrineros fueran examinados por los obispos en el conocimiento de la lengua de los indígenas de sus doctrinas⁴⁵⁷. Con la segunda, del 19 de septiembre, prohibió la ordenación de sacerdotes sin la aprobación del catedrático de la lengua general de los indígenas⁴⁵⁸. Finalmente, con la tercera, del 23 de septiembre, ordenó que ni clérigos ni religiosos fueran admitidos a las doctrinas sin saber la lengua general de los indígenas. Para ello, el candidato tenía que obtener un certificado del catedrático de la lengua en el que se atestiguara que había realizado un curso completo de esta⁴⁵⁹.

En la provincia de Cartagena esas disposiciones fueron en parte ignoradas y hasta combatidas. A partir del testimonio del obispo Juan de Montalvo, sucesor de Dionisio de Sanctis, Arrieta Barbosa afirma que al parecer allí la instrucción en lenguas nativas no prosperó porque “los principales opositores para aprender las lenguas vernáculas fueron los propios frailes”⁴⁶⁰. El obispo Montalvo no solo denunció la actitud de los frailes, sino que criticó la conducta del gobernador de la provincia, quien no aceptaba a los candidatos a las doctrinas propuestos por el prelado y en su lugar escogía a religiosos que no sabían las lenguas nativas en detrimento de los clérigos seculares que sí las conocían⁴⁶¹.

Para el 23 de diciembre de 1581, la Real Audiencia de Santafé publicó un edicto en el que declaró el muisca, que se hablaba en los valles de Santafé y Tunja, como la lengua general del Nuevo Reino de Granada y de paso impulsó la creación de la cátedra de dicha lengua. Después de su nombramiento, el 5 de

⁴⁵⁶ Cobo Betancourt, “Colonialism in the Periphery”, 124.

⁴⁵⁷ “Felipe II”, Badajoz, 5 de agosto de 1580, en *Recopilación de las leyes*, I: 90, libro 1, tít. 15, ley 6.

⁴⁵⁸ “Felipe II”, Badajoz, 19 de septiembre de 1580, en *Recopilación de las leyes*, I: 138, libro 1, tít. 22, ley 56.

⁴⁵⁹ “Felipe II”, Badajoz, 23 de septiembre de 1580, en *Recopilación de las leyes*, I: 30, libro 1, tít. 6, ley 30. Las disposiciones de 1580 de Felipe II se conocieron en el Nuevo Reino de Granada el año siguiente. Traslado de una provisión real de su majestad, 30 de junio de 1588, AGN, *Curas-obispos* 9, ff. 226-227.

⁴⁶⁰ Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización”, 138.

⁴⁶¹ “Carta de Juan de Montalvo al rey”, Cartagena, 30 de septiembre de 1580, AGI, *Santafé* 228, en Friede, *Fuentes*, VII: 355-356; “Carta de Juan de Montalvo al rey”, Cartagena, 25 de enero de 1581, AGI, *Santafé* 228, N. 14, en Friede, *Fuentes*, VIII: 32-33.

marzo de ese mismo año, el clérigo Gonzalo Bermúdez inició sus labores como catedrático. Muy pronto, los superiores de las órdenes religiosas se opusieron al proyecto y solicitaron que se revirtiera la política y se suprimiera la cátedra. Los religiosos apoyaron su demanda afirmando que muchos indígenas ya sabían el español y las lenguas locales no tenían la facultad para transmitir y explicar los misterios de la fe⁴⁶².

Triana y Antorveza indica que, “en el Nuevo Reino de Granada, tuvieron el carácter de lenguas generales durante el periodo hispánico: el chibcha o muisca, el quechua o lengua inga, el siona y el sáliva”⁴⁶³. Por otro lado, Carmen Ortega Ricaurte afirma que esas lenguas fueron el muisca para la región central, el siona y el quechua para el sur y el tupí-rupí para el Amazonas⁴⁶⁴. Los datos confirman que en la región Caribe nunca hubo cátedra de lengua general, pues no había una ampliamente hablada entre los habitantes de la región y que hubiera adquirido tal estatuto⁴⁶⁵ o el de lengua franca⁴⁶⁶, lo cual se debió a la diversidad de grupos étnicos asociados a la familia caribe que habitaban la región. Como lo propuso Fabio Zambrano, “la población indígena de la costa no se articulaba alrededor de uno de los centros prehispánicos hegemónicos, sino que más bien conformaba un mosaico de grupos de lenguas y de culturas”⁴⁶⁷,

⁴⁶² Humberto Triana y Antorveza, “Las cátedras de lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”, en *La evangelización en Colombia* (Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1992), 181; Cobo Betancourt, “Colonialism in the Periphery”, 129.

⁴⁶³ Triana y Antorveza, “Las cátedras de lenguas indígenas”, 178.

⁴⁶⁴ Carmen Ortega Ricaurte, *Los estudios sobre lenguas indígenas de Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978), 32.

⁴⁶⁵ Para Juan Carlos Estenssoro, las lenguas *generales*, o la *más general*, fueron aquellas que desempeñaron un papel decisivo como idioma común entre colonos e indígenas y como interfaz con la administración. Se trataba de lenguas vivas, pero no necesariamente maternas, que para un grupo restringido de hablantes constituía una segunda lengua. Su grado de general se mide por el radio alcanzado por sus hablantes. Estenssoro, “Las vías indígenas”, 15-36.

⁴⁶⁶ La lengua franca es una lengua “hablada por fuera de su comunidad de origen; adquirida conscientemente y empleada como lengua secundaria por interlocutores dispersos que hablaban otras lenguas; usada por conveniencia y con relativa amplitud geográfica”. Santiago Paredes Cisneros, “Lenguaje pijao como lengua franca en las gobernaciones de Popayán y Neiva, siglos XVI-XVII”, *Fronteras de la Historia* 23, n.º 1 (2018): 44, <https://doi.org/10.22380/20274688.311>.

⁴⁶⁷ Fabio Zambrano Pantoja, “Historia del poblamiento del territorio de la región Caribe de Colombia”, en *Poblamiento y ciudades del Caribe colombiano*, eds. Alberto Abello y Silvana Giaimo (Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano, 2000), 34. El autor distingue unos veinte grupos caribes: caonaos, buredes, bubures, tupes, pemeos, xiriguanos, motilonos, dubey,

lo que deja entender que no tenían una entidad lingüística única. En sus primeras expediciones, el propio Pedro de Heredia había constatado que entre la población que habitaba el valle que quedaba hacia el río Magdalena —actual departamento del Atlántico— había una gran variedad de lenguas con sus respectivas diferencias de acento y de pronunciación⁴⁶⁸.

En América hispana, el viraje definitivo hacia la instrucción de los indígenas en sus propias lenguas estuvo marcado por las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1582-1583), que dispuso que para su instrucción cristiana se utilizara un catecismo castellano, el cual debía ser traducido al quechua y al aimara, que eran las lenguas más difundidas en el Perú⁴⁶⁹. La prioridad dada a las lenguas nativas estuvo vigente hasta 1634, momento en que Felipe IV cambió de postura y solicitó nuevamente a los arzobispos y obispos de las Indias que exigieran a los curas y doctrieneros de indios de sus diócesis enseñar la lengua española y en ella la doctrina cristiana⁴⁷⁰. Se sabe que la nueva política fue reforzada en todas las Indias como lo demuestran las reales cédulas de castellanización de 1686 y 1692 enviadas a las autoridades civiles de Nueva España⁴⁷¹. En la provincia de Michoacán, las autoridades no tardaron en aplicar la norma. El 31 de julio de 1692 informaron que se le había entregado 86 indígenas a Joseph Maldonado “para que en esta sola [la castellana] y repeliendo la otra [la tarasca] enseñe y doctrine a dichos indios a hablarla, leerla y escribirla”⁴⁷². La que ya era una práctica conocida en algunos lugares de la América hispana fue definitivamente impuesta por Carlos III que, mediante Real Cédula del 10 de mayo de 1770, ordenó que solo se hablara el español en sus dominios, lo que prácticamente condenó a las lenguas nativas a su desaparición⁴⁷³.

upar, orejones, malibúes, calamares, turbacos, mahates, urabae, pocabuyes y chimilas. Los zenúes han sido divididos en tres familias: los finzenú, los panzenú y los zenufana.

⁴⁶⁸ Tovar Pinzón, *La estación del miedo*, 198; Hermes Tovar Pinzón, “Descripción de la provincia de Cartagena”, en *Relaciones y visitas a los Andes*, S. XVI, t. II, ed. Hermes Tovar Pinzón (Bogotá: Colcultura; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993), 322.

⁴⁶⁹ Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, II: 71.

⁴⁷⁰ “Felipe IV”, Madrid, 2 de marzo de 1634, en *Recopilación de las leyes*, I: 65, libro 1, tít. 13, ley 5.

⁴⁷¹ María Guadalupe Cedeño Peguero, “Maestros de primeras letras de la Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Historia de la Educación* 36 (2017): 43.

⁴⁷² Cedeño Peguero, “Maestros de primeras letras”, 44.

⁴⁷³ Archivo Histórico Nacional, Archivo Colonia Reales Cédulas, t. 19, citado en María Stella González de Pérez, *Diccionario y gramática chibcha* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987), 371.

Curiosamente, el cambio de posición operado por Felipe II en 1574 coincidió con la presentación y el nombramiento de Dionisio de Sanctis para la sede episcopal de Cartagena, lo cual lleva a pensar que conoció la disposición antes de pasar al Nuevo Mundo. El obispo debió acoger positivamente el nuevo marco normativo, puesto que se permitió criticar abiertamente a los religiosos de su obispado que enseñaban la doctrina a los indígenas en español⁴⁷⁴. Para Dionisio de Sanctis se trataba de un problema mayor porque el castellano era una lengua desconocida para los indígenas y ello no solo resultaba poco eficaz, sino que constituía un importante obstáculo a su conversión. Evidentemente, el problema no era el castellano en sí, sino el empleo que de él se hacía.

Como era su costumbre, siempre que presentaba un problema, el obispo ofrecía algunas soluciones a la Corona. Reiteró que si se hacía de las doctrinas beneficios perpetuos y se acrecentaba el salario de los doctrineros, estos no abandonarían las doctrinas, lo que redundaría en un mayor conocimiento de las poblaciones indígenas y, claro está, de sus lenguas⁴⁷⁵. Conociendo estas últimas, los doctrineros podrían instruir en ellas y así aumentaría la eficacia del proceso de cristianización, ya que los indígenas comprenderían lo que se les enseñaba. Con ello reconocía la necesidad de tener doctrineros que utilizaran las lenguas nativas, pero no parecía estar preocupado por la multiplicidad de dichas lenguas en su jurisdicción.

La sensibilidad de Dionisio de Sanctis por la enseñanza de la doctrina en lengua vulgar no se fundó solamente sobre el conocimiento que tenía de las disposiciones de la Corona española, sino también sobre su comprensión de los decretos del Concilio de Trento⁴⁷⁶. Aunque el obispo no tradujo el *Catecismo romano*, como lo pedían los decretos conciliares, sí entendió la importancia que la Iglesia católica otorgó a la instrucción del pueblo fiel en lenguas vernáculas, aspecto que caracterizó el humanismo del siglo XVI, que de expresarse en latín pasó a expresarse en lengua vulgar⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

⁴⁷⁵ Relación de una carta del obispo de Cartagena, 1.º de mayo de 1577, AGI, *Santafé* 228, N. 10.

⁴⁷⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 301, sesión 24, “Decreto sobre la reforma”, cap. 7. La disposición puede interpretarse como una reacción a las ideas de Lutero, que le dio un impulso decisivo al uso de la lengua vulgar con la traducción de la Biblia, con la explicación de los dogmas y con la celebración del culto en una lengua comprendida por los fieles.

⁴⁷⁷ Rosa Calafat Vila, “Ideario lingüístico en la enseñanza del latín durante los siglos XVII y XVIII”, *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 5, n.º 22 (2017): 361.

Cabe preguntarse ahora, ¿por qué Dionisio de Sanctis decidió redactar un catecismo en castellano? Sin haber podido hallar las fuentes documentales suficientes para responder directamente a la cuestión, es posible enumerar algunas de las razones que pudieron llevarlo a esta elección: 1) cuando entró en su diócesis la reglamentación que posibilitó la instrucción de los indígenas en lenguas nativas apenas comenzaba a hacer carrera en el Nuevo Mundo; 2) en la provincia de Cartagena se instruía a los indígenas en castellano, tal y como había sido establecido en 1555 mediante las *Ordenanzas para la doctrina*⁴⁷⁸, y corroborado en las de Pérez de Arteaga (1561)⁴⁷⁹; 3) el castellano le ofrecía la seguridad doctrinal que requería ese tipo de obra en la cual el autor debía seguir fielmente la ortodoxia católica y evitar todo atisbo de herejía; 4) el obispo deseaba que su obra fuera distribuida no solo en todo su obispado sino también en España⁴⁸⁰; 5) el destinatario directo de su obra no eran los indígenas, sino los doctrineros.

De la misma forma es válido preguntarnos: ¿por qué Dionisio de Sanctis no redactó su *Catecismo* en lengua nativa? A ello se puede responder de tres maneras: 1) en el territorio de su diócesis existía una gran variedad de lenguas y ninguna de ellas había alcanzado el estatuto de general o franca; 2) llevaba poco tiempo en su obispado como para tener un conocimiento avanzado de alguna de ellas; 3) las lenguas nativas carecían de patrones sistemáticos de escritura, lo que las hacía aptas para los intercambios orales, pero no para la producción de un texto escrito.

Sin importar la causa o las causas directas de su decisión, hay que considerar que Dionisio de Sanctis distinguía entre el acto pedagógico —instrucción oral— y el acto literario —texto escrito—. Si lo que buscaba era obtener mejores resultados en la instrucción de los indígenas, había que hacerlo en sus lenguas; pero redactar el *Catecismo* en una de ellas era prácticamente imposible, por las razones ya evocadas, y sería completamente ineficaz, ya que la obra estaba destinada a los preceptores de la doctrina que en ese momento eran mayoritariamente frailes españoles⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Juan de Maldonado, *Ordenanzas para la doctrina*, Cartagena, 28 de febrero de 1555, AGI, *Patronato*, 197, R.27.

⁴⁷⁹ Jueces de comisión y visita, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f. 79.

⁴⁸⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.153v.

⁴⁸¹ Luego de la muerte de Dionisio de Sanctis, el clero de Cartagena siguió siendo mayoritariamente español, como lo mencionó su sucesor en carta dirigida al rey. “Carta del obispo Montalvo”, Cartagena, 25 de enero de 1581, AGI, *Santafé* 228, en Friede, *Fuentes*, VIII: 35.

Ante la imposibilidad de redactar el *Catecismo* en lengua nativa, hacerlo en castellano era bastante práctico porque, además de lo ya mencionado, era la lengua que ofrecía la seguridad doctrinal —ortodoxia— que exigía ese tipo de obra. No obstante, hay que advertir que el hecho de que el prelado haya redactado su *Catecismo* en castellano no significó, de ninguna manera, que se opusiera al uso de las lenguas nativas en la instrucción de los indígenas; por el contrario, sabía que era un medio eficaz para mejorar los resultados de la evangelización. El obispo no oponía el castellano a las lenguas nativas. Se trató más bien de una decisión pragmática que respondía a un problema específico que eludía categorías binarias. Como lo sostiene Wasserman-Soler, el uso simultáneo de varias lenguas en el proceso de cristianización de los indígenas no se puede seguir viendo como algo contradictorio, sino desde las necesidades prácticas de los obispos que tenían que resolver problemas específicos en materia de evangelización⁴⁸²: “tomaban cada caso como venía y por lo tanto, una política lingüística uniforme no arraigó en el siglo xvi. De hecho, muchos habrían pensado que no era deseable”⁴⁸³. Como otros tantos obispos americanos, Dionisio de Sanctis “no buscaba activamente la propagación de una lengua sobre otra. Más que eso, los obispos parecen preocupados principalmente por asegurar la ortodoxia”⁴⁸⁴.

LA CARTILLA PARA ENSEÑAR A LEER

Como ya se advirtió anteriormente, el segundo volumen de la obra de Dionisio de Sanctis corresponde a la *Cartilla para enseñar a leer la doctrina cristiana*, que a su vez está compuesta por dos cartillas: la cartilla para enseñar a leer —abecedario y silabario— y la cartilla de la doctrina cristiana propiamente dicha. Con esa herramienta el obispo pretendía contribuir a la formación lectora y doctrinal de la población indígena de su obispado; se trata de un

⁴⁸² Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 693.

⁴⁸³ Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 721, traducción libre del autor.

⁴⁸⁴ Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 709, traducción libre del autor.

instrumento pedagógico en el cual se establece una relación de proximidad entre la enseñanza de las primeras letras y el adoctrinamiento⁴⁸⁵.

El orden de la presentación de los contenidos de la *Cartilla* sugiere que en primer lugar se enseñaba el español y posteriormente los aspectos claves de la fe católica. No obstante, la realidad pedagógica era otra, ya que no se trataba de procesos alternos, sino simultáneos y complementarios. La enseñanza de la lectura carecería de sentido sin la enseñanza, al mismo tiempo, de los rudimentos de la fe. Esta última no se concebía como una materia o acción educativa en sí misma, sino como un instrumento para el aprendizaje de los rudimentos de la doctrina cristiana⁴⁸⁶. Así, la iniciación lectora y la religiosa se integraban en un único proceso de enseñanza realizado por el catequista, cuya finalidad era que la población indígena aprendiera a leer la cartilla de la doctrina cristiana. De hecho, la cartilla para aprender a leer y la cartilla de la doctrina cristiana eran herramientas interdependientes, pues en la medida en que se aprendía la lengua se progresaba en el aprendizaje de la doctrina y viceversa⁴⁸⁷. Según lo expuesto por María Guadalupe Cedeño, hubo que esperar hasta que el siglo XIX estuviera bien entrado para considerar la enseñanza de las primeras letras como una actividad en sí misma, es decir, independiente de la enseñanza de la doctrina⁴⁸⁸.

Proveniente del latín *chartula*, que significa *escrito pequeño*, el término *cartilla* remite al “instrumento pedagógico más elemental, y que por tanto tan solo contiene el método (los métodos) del aprendizaje del abecedario, el silabario y, en algún caso aislado, las nociones gramaticales básicas”⁴⁸⁹. En ese sentido, las cartillas son instrumentos prácticos para aprender las lenguas. La presencia de la cartilla para enseñar a leer demuestra la importancia que el obispo le dio a la alfabetización de los indígenas, pues el *saber leer y escribir* era un importante medio para *vivir en policía* y consolidar la cohesión social, como lo destacó Alfonso Rubio Hernández⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Víctor Infantes, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998), 36.

⁴⁸⁶ Cedeño Peguero, “Maestros de primeras letras”, 38.

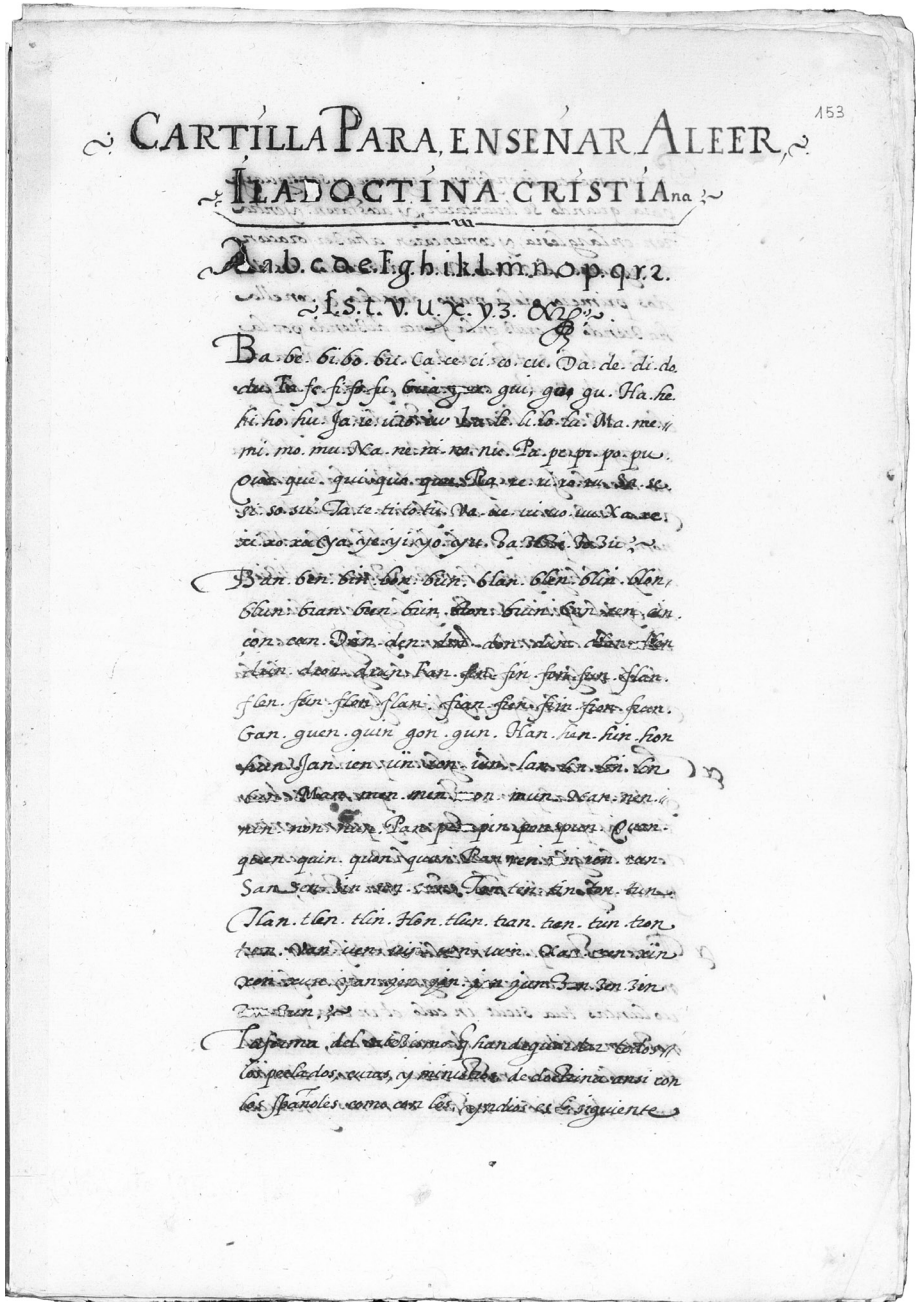
⁴⁸⁷ Infantes, *De las primeras letras*, 36.

⁴⁸⁸ Cedeño Peguero, “Maestros de primeras letras”, 44.

⁴⁸⁹ Infantes, *De las primeras letras*, 36.

⁴⁹⁰ Alfonso Rubio Hernández, “La escritura en el archivo. Mecanismo de dominio y control en el Nuevo Reino de Granada”, *Procesos* 26 (2007): 21.

Figura 2. Catecismo y Cartilla de fray Dionisio de Sanctis: el silabario



Fuente: Fray Dionisio de los Santos, Catecismo y cartilla, [1577], Archivo General de Indias, Cartagena. Patronato 196, R. 10. Fotografía de Ministerio de Cultura y Deporte.

El hecho de que Dionisio de Sanctis haya emplazado en el *Catecismo* una cartilla para enseñar a leer determinó, en gran parte, la naturaleza de su obra, lo que confirmó que esta fue concebida como un instrumento de aculturación hispánica de tipo lingüístico y religioso que debía contribuir al aprendizaje del castellano y de los contenidos elementales de la fe católica. Una herramienta de esta naturaleza favorecía la adopción de la identidad del colonizador, sus costumbres y sus patrones de comportamiento.

Como el obispo sabía que para lograr mejores resultados en el proceso de evangelización la formación lectora era primordial, propuso, en una única página, el abecedario y el silabario⁴⁹¹. El abecedario consta de veinticuatro letras, en minúscula carolina, sin las letras dobles *ch*, *ll*, *rr*, y sin la *ç*, la *j* y la *ñ*; es decir, sin los grafemas que representan los nuevos sonidos adoptados en castellano con respecto al latín. De hecho, se trata de un abecedario latino, idéntico al que se encuentra al final de la *Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de Granada para enseñar niños a leer* de Hernando de Talavera (1501-1508)⁴⁹², que fue el alfabeto que adoptaron las doctrinas españolas de la primera mitad del siglo XVI y las producidas en América al inicio de la colonización. Cabe notar que las cartillas para enseñar el castellano optaron por el alfabeto latino y no por el romance propuesto por Antonio de Nebrija en su *Arte de la lengua castellana*, publicado en Salamanca en 1492⁴⁹³. Como el abecedario de la doctrina de Talavera, el de Dionisio de Sanctis presenta dos grafías diferentes para las letras *r* y *s*. La primera *r* es corta, de martillete, como la actual; la otra es la *r* redonda parecida a una *z* actual o al número 2. En cuanto a la *s*, la primera es de trazo alto y recto por encima de la caja del renglón, muy parecida la letra *f* o aun a la *r*; la segunda es de doble curva, igual a la que usamos actualmente.

El silabario tiene apenas 225 combinaciones silábicas, 95 compuestas de 2 fonemas y 130 compuestas de 3 o 4 fonemas. Aunque la letra *k* está presente en el abecedario, la secuencia silábica *ka*, *ke*, *ki*, *ko*, *ku* no aparece en el

⁴⁹¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 153.

⁴⁹² Hernando de Talavera, “*Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de Granada para enseñar niños a leer (1501-1508)*”, Biblioteca Nacional de España, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014523&page=1>

⁴⁹³ Nebrija propone un alfabeto fonético de veintiséis letras en el que aparecen las letras *Ç*, *Ch*, *L* doblada, *Ñ* y *J* como signo de la *y* griega, o sea, *i* consonante. Suprimió la *K* y la *Q*. Antonio de Nebrija, “*Arte de la lengua castellana*”, <https://www.wdl.org/es/item/15288/view/1/7/>

silabario. En esto parece que Dionisio de Sanctis siguió a Nebrija, que consideraba la *k* entre los fonemas inútiles para el castellano porque su sonido era recogido por la *c* y la *q*. Es de notar que las sílabas que integran tres fonemas siempre están compuestas por la consonante de base y la adición subsecuente de una vocal y la consonante *n* al final, por ejemplo: *ban, ben, bin, bon, bun*. Esto constituye una diferencia con las cartillas novohispanas que en general presentan el silabeo con la consonante *m* al final⁴⁹⁴. Seguidamente, aparecen las sílabas de cuatro fonemas, las cuales afectaban solamente las consonantes *b, d, f* y *t*. Para formar estas sílabas se agregaba inmediatamente después de la consonante la *l* o la *r*. Por ejemplo: *flan, dlen, flin, tlon, bran, dren, frin, tron*. Escapando a esta lógica, se halla también la secuencia *quan, quen, quin, quon, quun*. En suma, se trata de un silabario breve y prácticamente idéntico al que reproducían las cartillas producidas en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI⁴⁹⁵.

Las sílabas *tlan, tlen, tlin, tlon, tlun* no nos dejan indiferentes, pues se trata de una secuencia propia del náhuatl y no del castellano⁴⁹⁶, lo que nos obliga a preguntarnos: ¿se inspiró Dionisio de Sanctis en materiales redactados en México? Desafortunadamente las fuentes consultadas no nos han permitido responder con certeza a la pregunta; sin embargo, la idea no se puede descartar completamente. Es posible que el obispo haya conocido algunas doctrinas elaboradas en Nueva España, como la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo* (1548), publicada en México por orden de Juan de Zumárraga, primer obispo de México. Las dos obras adoptan el mismo abecedario, el silabario es bastante similar y la secuencia *tlan, tlen, tlin, tlon, tlun* es común a ambas. Hay que advertir que en náhuatl no se utiliza /l/ cuando está seguida de la *t*, pues al tratar de pronunciar estos dos sonidos se obtiene uno diferente,

⁴⁹⁴ Como ejemplo se puede ver la *Cartilla para enseñar al leer, nuevamente enmendada y quitadas todas las abreviaturas que antes tenía* (México: Casa de Pedro Ocharte, 1569).

⁴⁹⁵ Consultar el estudio de Beatriz Arias Álvarez, “Los textos de alfabetización en el Nuevo Mundo: tradición e innovación en las cartillas novohispanas”, en *Lingüística misionera. Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*, eds. Rodolfo Cerrón, Álvaro Ezcurra y Otto Zwartjes (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019).

⁴⁹⁶ Josep-Ignasi Saranyana, “Principales tesis teológicas de la ‘Doctrina Cristiana’ de fray Pedro de Córdoba, O. P.”, en *Actas del I Congreso Internacional Los Dominicos y el Nuevo Mundo* (Madrid: Editorial Deimos, 1989), 324.

la consonante lateral fricativa alveolar /l/⁴⁹⁷, de modo que en conjunto suena /tl/ y no /tʎ/⁴⁹⁸.

Según la cartilla, el aprendizaje lector comenzaba por la enseñanza de la forma y el sonido de las letras del abecedario. Se trataba, antes que nada, de trabajar la conciencia fonológica, es decir, la toma de conciencia de los sonidos que constituyen las palabras; para ello el maestro debía comenzar por la identificación y diferenciación de los sonidos vocálicos y consonánticos de la lengua. Gracias a la conciencia fonológica, el discípulo adquiriría la capacidad para pronunciar los sonidos del alfabeto de forma aislada. Sin embargo, esto no era más que un primer paso, pues el maestro debía trabajar también para que el discípulo tomara conciencia de las principales posibilidades que existían de agrupar dos o tres fonemas y pronunciarlos en una sola emisión de la voz. Claramente se seguía el principio metodológico que ya se había establecido, es decir, comenzar siempre por las cosas más simples para pasar posteriormente a las más complejas.

Desarrollada la conciencia fonológica, el discípulo estaba en condiciones de hablar, pero el obispo deseaba ir más lejos e insistió sobre el aprendizaje de la lectura; no solo quería que los indígenas hablaran el castellano, sino que también lo supieran leer, para lo cual se debió proponer ejercicios que permitieran el reconocimiento y la diferenciación de los grafemas, la discriminación entre mayúsculas y minúsculas, la agrupación de las letras, la distinción de las palabras entre sí y, claro está, la atribución de significados. Específicamente el obispo propone que se enseñe a leer para acceder al escrito y que el maestro “no les enseñe primero a leer en un libro, que esto tiene de ser lo postrero”⁴⁹⁹. “Sin duda un modelo de lectura superado, pero muy acorde con el pensamiento moderno de los siglos xv al xix”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Esther Hernández, “La acomodación fonética de los nahuatlismos al español”, *Filología Hispánica* 46, n.º 1 (1998): 13, <https://doi.org/10.24201/nrfh.v46i1.2032>

⁴⁹⁸ Gregorio Rivera, *Silabario de la lengua mexicana* (México: Oficina de D. Mariano Ontiveros, 1818), 6.

⁴⁹⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.133.

⁵⁰⁰ Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización”, 136.

LA CARTILLA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Como ya se notó, a continuación de la cartilla para aprender a leer el castellano se encuentra la cartilla para aprender lo más elemental de la fe. Según Luis Resines, “las cartillas de la doctrina cristiana son simplemente una especie de prolongación de las simplemente llamadas cartillas: si estas se limitaban a los contenidos indispensables para leer, aquellas se limitan a los contenidos indispensables para la vida cristiana”⁵⁰¹.

Redactada para facilitar el aprendizaje de los rudimentos de la fe, la cartilla de la doctrina cristiana no estaba destinada exclusivamente a los indígenas. En efecto, el obispo solicitó a los clérigos y ministros de la doctrina enseñar los contenidos de la cartilla tanto a los españoles como a los indígenas⁵⁰². No se hace distinción entre unos y otros porque se trata del contenido mínimo que todo bautizado debía saber, sin importar su raza, origen étnico, condición o procedencia.

Como lo hacen en general la mayoría de las cartillas de la doctrina cristiana, la de Dionisio de Sanctis presenta, en primer lugar, las formas para persignarse y santiguarse⁵⁰³. Se debía enseñar a los neófitos a trazar la señal de la cruz, marca de identidad del cristiano, sobre su cuerpo con gestos precisos y ordenados. Esto se hacía, en primer lugar, porque era lo más fácil de aprender y lo más claro para demostrar que se era cristiano. Los neófitos debían reproducir este gesto al levantarse, al acostarse, al entrar en la iglesia y al comenzar la oración⁵⁰⁴. Con el trazado de la señal de la cruz sobre el cuerpo al momento de levantarse, el indígena se disponía a vivir el día en clave cristiana y cuando lo hacía al acostarse era para poner el tiempo de reposo en manos de la divinidad. Para significar la entrada en el espacio sagrado, como las iglesias, también había que persignarse, pues solo el cristiano podía entrar en ellas. Igualmente, este signo servía para diferenciar los espacios de tiempo consagrados a la oración.

⁵⁰¹ Resines, *Catecismos americanos*, 21.

⁵⁰² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.153r.

⁵⁰³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.153v.

⁵⁰⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.153v.

Cuando el indígena se persignaba lo hacía para marcar y delimitar en el tiempo y en el espacio su relación con la divinidad.

A diferencia de otras cartillas de la época que utilizaron el latín, la de Dionisio de Sanctis propuso este primer contenido exclusivamente en castellano haciendo un particular énfasis en la simultaneidad del gesto y de la palabra. Como lo señaló Wasserman-Soler, este primer signo enfatizaba la diferencia entre el Dios cristiano y las deidades indígenas, pues las palabras *Padre, Hijo y Espíritu Santo* se referían a personas concretas desconocidas en las tradiciones religiosas precolombinas⁵⁰⁵.

En segundo lugar, la cartilla presenta⁵⁰⁶, tanto en latín como en castellano, las cuatro principales oraciones que todo cristiano debía saber. Como en el caso anterior, este contenido tenía un fin práctico, pues las oraciones tenían que ser utilizadas en las mismas circunstancias en las que el indígena debía signarse y santiguarse. Como se puede entender, quien se identificaba como cristiano habría de recitar de memoria las principales oraciones de la Iglesia, con las cuales pedía a Dios su favor y a la Virgen y a los santos, su intercesión. En ese sentido se solicitó a los ministros de la doctrina que enseñaran a los indígenas el padrenuestro, que en realidad es una plegaria de petición en la que el cristiano solicita el advenimiento del reino; la avemaría, que recoge el saludo dado a la Virgen María por su prima Isabel; el credo, que más que una oración es una confesión de fe; y la *salve, regina*, que es una oración con la cual el cristiano solicita la intercepción misericordiosa de la Virgen María.

En tercer lugar, la cartilla expone⁵⁰⁷, en castellano únicamente, el contenido mínimo que todo neófito tenía que conocer a propósito de la fe cristiana, es decir, los artículos de la fe que todo cristiano debía creer, los diez mandamientos de la ley de Dios, los sacramentos de la santa madre Iglesia, los pecados mortales y veniales, las obras de misericordia, las virtudes teologales y cardinales, los dones y los frutos del Espíritu Santo, los consejos principales del Evangelio, las bienaventuranzas, las cuatro cosas últimas al hombre, los sentidos corporales, las potencias del alma y sus enemigos. Estos contenidos “son

⁵⁰⁵ Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 707.

⁵⁰⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, ff. 153 v.-155 r.

⁵⁰⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, ff. 155 r.-158 v.

escuetos, sin ningún tipo de explicación adjunta, ni de justificación o razón complementaria”⁵⁰⁸.

Para finalizar, el obispo propuso la forma de oír la misa⁵⁰⁹, tanto en latín como en castellano, con la cual se buscaba que los indígenas participaran activamente durante la celebración litúrgica respondiendo como se debía a las invocaciones del sacerdote. Este contenido es particularmente importante en la vida de los neófitos porque no se limitaba únicamente a las oraciones, fórmulas o aclamaciones que debía pronunciar, sino que también estableció una serie de gestos litúrgicos para reproducir en el marco de la celebración de la misa. Al llegar a la iglesia, el fiel debía persignarse y repetir las principales oraciones que ya debía saber y santiguarse con agua bendita para que le fueran perdonados los pecados veniales. Igualmente, tenía el compromiso de aprender a distinguir los momentos en que había que estar de pie, de rodillas o simplemente sentados. Un comportamiento que, según los decretos conciliares, se justificaba porque, por su naturaleza, los hombres no podían elevarse “fácilmente a la meditación de las cosas divinas sin auxilios o medios extrínsecos”⁵¹⁰. Este comportamiento ritual, marcado por la pasividad y el silencio, contrastaba con las celebraciones religiosas de los indígenas que eran mucho más festivas.

El contenido de la *Cartilla* de Dionisio de Sanctis es similar al de aquellas que circularon en España y en el resto de la América hispana, como las ya mencionadas *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los dominicos* (1550) o la *Cartilla para enseñar a leer* atribuida a fray Pedro de Gante (1569)⁵¹¹. Estrictamente hablando, la del mitrado cartagenero se distingue de las demás porque integra tres contenidos poco frecuentes en las demás cartillas de la época: los dones del Espíritu Santo —contenido que sí aparece en la doctrina de Felipe Meneses—, los frutos del Espíritu Santo y la forma de oír la misa⁵¹².

⁵⁰⁸ Resines, *Catecismos americanos*, 21.

⁵⁰⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, ff.159 r.-162 v.

⁵¹⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 223, sesión 22, cap. 5.

⁵¹¹ Pedro de Gante, *Cartilla para enseñar a leer* (México: Casa de Pedro Ocharte, 1569).

⁵¹² En su estudio, Beatriz Arias presenta un cuadro comparativo de algunas doctrinas españolas y novohispanas que nos ha permitido determinar la diferencia que se ha establecido. Arias Álvarez, “Los textos de alfabetización”, 44.

Ciertos contenidos de la cartilla de la doctrina cristiana estaban presentados en dos lenguas diferentes, la del colonizador y la de la Iglesia, lo que debió constituir una dificultad suplementaria para los indígenas, que además de aprender la doctrina en castellano tenían que memorizar las oraciones y el ordinario de la misa en latín. Según Humberto Triana y Antorveza la difusión del latín entre los indígenas “constituyó un aspecto curioso de la historia cultural de América [que] tuvo su fundamento en las prácticas catequéticas y litúrgicas de la Iglesia católica”⁵¹³. Siguiendo la opinión del lingüista, la presencia del latín en la obra de Dionisio de Sanctis se explica esencialmente desde las necesidades litúrgicas, pues el Concilio de Trento había prohibido que la misa se celebrara solo en lenguas vernáculos⁵¹⁴. En ese caso era esencial que el pueblo supiera recitar o cantar en latín al menos algunas partes del ordinario de la misa. Al mismo tiempo, la participación de los indígenas en la liturgia en la lengua de la Iglesia los vinculaba con los demás fieles del mundo. Se trata, pues, de un auténtico rasgo del catolicismo postridentino y su intención de crear una Iglesia universal que alabara a Dios, unida por una única lengua, frente a las iglesias nacionales defendidas por los protestantes.

Triana y Antorveza afirma que “el catecismo del obispo de Cartagena fue hecho para una ‘cristiandad’ bien afianzada y por ello señaló abiertamente el uso de las oraciones en romance y en latín, tanto para españoles como para los indios”⁵¹⁵. A mi juicio, hay que precisar la afirmación del destacado lingüista, porque la enseñanza de la breve instrucción por demandas y respuestas estaba dirigida a los más aventajados y la enseñanza de la cartilla estaba dirigida a los “más rudos”, y es en la cartilla donde se utiliza el latín. La inclusión de esta lengua es una exigencia inherente a la participación en la vida litúrgica de la Iglesia y no una cuestión de conocimiento, como se deriva de la posición de Triana y Antorveza.

Con su *Catecismo*, el obispo de Cartagena no buscaba enseñar el latín ni en latín, sino a recitar el ordinario de la misa y ciertas oraciones en la lengua de la Iglesia; por tanto, se hace difícil pensar que los indígenas la hubieran aprendido, pues ese no era el propósito pedagógico inscrito en el *Catecismo*.

⁵¹³ Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas*, 176.

⁵¹⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 228, “Del sacrificio de la misa”, sesión 22, canon 9.

⁵¹⁵ Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas*, 306.

De hecho, el conocimiento del latín no fue algo corriente ni entre españoles ni entre los indígenas, como lo pretende Triana y Antorveza, pues “el instrumento inmediato de evangelización era el español y esta lengua es la que el indio debía aprender, no el latín”⁵¹⁶. Claro está, no se puede negar que algunos indígenas hayan podido aprender algo de latín. Lo que sí es seguro, y en eso estoy de acuerdo con el lingüista, es que tanto los unos como los otros aprendieron a rezar en latín; pero no la afirmación de que el objetivo fue “asegurar la ortodoxia dogmática durante su preparación al bautismo y, posteriormente, durante su vida de cristianos”⁵¹⁷, porque el *Catecismo* no era una obra destinada a los catecúmenos, sino a los neófitos.

En la provincia de Cartagena de Indias, la situación del latín fue bastante diferente a la que tuvo en la Nueva España, donde socialmente se le asignó un lugar de privilegio. Para Claudia Parodi, “el latín era, en efecto, la llave para tener acceso a la ciudad letrada europea y a los mecanismos de dominio de la iglesia. Por ello saber latín significaba tener poder”⁵¹⁸. En dicha provincia, durante el periodo colonial temprano, el latín no pasó de ser la lengua de la liturgia católica; su función comunicativa no trascendió más allá del rezo y de la participación en la misa, aunque posteriormente aparecieron las primeras escuelas de gramática en los claustros conventuales donde se recibían los primeros rudimentos formativos.

Si bien el latín se utilizó en la enseñanza de la doctrina a los indígenas, esto fue constantemente cuestionado durante el siglo XVI, hasta que finalmente se decidió prohibir esta práctica. En el Nuevo Reino de Granada hubo que esperar hasta la celebración del primer concilio provincial convocado por el arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1625). Allí se prescribió que ningún indio fuera obligado a aprender las oraciones o la catequesis en latín, pues era más conveniente hacerlo en sus propios idiomas o en español, si así lo deseaban. Se concluyó que era superfluo exigir otra lengua a los indígenas⁵¹⁹, pues el

⁵¹⁶ Manuel Alvear, “La gramática mosca de fray Bernardo de Lugo”, *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 32, n.º 3 (1977): 466.

⁵¹⁷ Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas*, 177.

⁵¹⁸ Claudia Parodi, “Multiglosia virreinal novohispana: el náhuatl”, *Cuadernos de la Alfal* 2 (2011): 91.

⁵¹⁹ José Restrepo Posada, *El sínodo provincial del señor Arias de Ugarte (1625)* (Bogotá: Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Católica Javeriana, 1964), 171.

fin principal de toda instrucción cristiana o catequesis era la comprensión de la fe. Sin embargo, no hay que perder de vista que las celebraciones litúrgicas siguieron siendo en latín y, por tanto, para participar en ellas era necesario el conocimiento de las oraciones en ese idioma.

CONCLUSIÓN

Como se puede concluir, y en esto concordamos con Wasserman-Soler, la legislación de la Corona española sobre la implantación del castellano no alternó entre favorecer el uso de este y descartar el de las lenguas nativas, sino que favoreció el empleo de ambas⁵²⁰. La posición de Dionisio de Sanctis es el fiel reflejo de esta visión que, más que ideológica, es pragmática. Desde esa óptica es posible comprender por qué el obispo preconizó la instrucción en lenguas nativas y redactó el *Catecismo* en castellano.

Aunque los misioneros hayan enseñado la doctrina cristiana en latín —aspecto menos probable—, en portugués o en castellano, no parecían estar preocupados por excluir o prohibir las lenguas nativas. Lo importante era que los indígenas aprendieran los aspectos claves de la doctrina cristiana. En este caso el contenido doctrinal era mucho más importante que el código de comunicación. En la redacción de su *Catecismo*, Dionisio de Sanctis no solo se preocupó del vehículo de transmisión y del contenido doctrinal, sino que también tuvo en cuenta al destinatario —doctrineros, mayoritariamente de origen español—. Lo anterior lo llevó a escribir en castellano, que era una lengua que garantizaba la difusión de una doctrina segura, cosa que según la mentalidad de la época era difícil conseguir escribiendo en una lengua nativa que de paso no conocía. Aunque el *Catecismo* fue redactado en castellano, esto no impedía que los preceptores de la doctrina acudieran en la práctica a las lenguas nativas para que los indígenas comprendieran mejor los principios de la fe católica.

Para la monarquía española, el Nuevo Mundo planteó grandes desafíos, entre los que se destacan la transmisión de la fe católica a personas que hablaban lenguas desconocidas para los europeos. Ello llevó a la Corona española a promover la instrucción de los indígenas en lengua castellana, lo que

⁵²⁰ Wasserman-Soler, “Lengua de los indios”, 692.

no significó necesariamente que desechara el uso de las nativas. Al respecto, Arrieta Barbosa indica que los españoles aplicaron una política de relativa tolerancia frente a las lenguas nativas, porque la comunicación entre ellos y los indígenas dependió, en muchas ocasiones, de las lenguas de estos⁵²¹. Por otra parte, Daniel Wasserman-Soler demostró que la Corona española no osciló de un lado al otro, como generalmente se piensa, porque el problema no se planteó en términos de superioridad de la lengua castellana, sino en términos de capacidad para transmitir la integralidad del mensaje cristiano⁵²². Desde esta óptica, se puede comprender que en un momento dado los monarcas españoles hayan reconocido la importancia de la utilización de lenguas nativas en la instrucción de la población indígena, sin necesariamente renunciar a la difusión del castellano. De este modo se puede entender también que el obispo de Cartagena haya redactado su *Catecismo* en castellano y al mismo tiempo haya preconizado la instrucción en lenguas nativas. No se trata de ver este fenómeno de forma dualista, sino de comprender que la Corona española y la Iglesia católica adoptaron medidas sorprendentemente pragmáticas e intrincadas para transmitir el mensaje cristiano.

Como quedó demostrado, las decisiones que se tomaron con respecto a la lengua que se debía utilizar en la instrucción de los indígenas fue algo extremadamente complejo y ello evidenció las dificultades para evangelizar a una población tan diversa. Esta complejidad estuvo ligada a aspectos tales como: la legislación oficial española, la posición de los religiosos frente a la lengua, la edad de los neófitos, la densidad de las lenguas nativas, el espacio geográfico, la raza, el grupo étnico y la época. Tal entramado llevó generalmente a los obispos como Dionisio de Sanctis a tomar posiciones pragmáticas antes que ideológicas.

Contrariamente a lo que se pretendía con el castellano, la *latinización*, es decir, el aprendizaje del latín, nunca fue una aspiración para la Corona española, pues no se buscaba que los indígenas comunicaran en latín; esto fue una consecuencia intrínsecamente asociada a la Iglesia católica que celebraba sus ritos en dicha lengua. Aun si en la cartilla de la doctrina cristiana hay algunas secciones en latín, el obispo de Cartagena nunca tuvo la intención de

⁵²¹ Arrieta Barbosa, "Educación y evangelización", 128.

⁵²² Wasserman-Soler, "Lengua de los indios", 710.

enseñarlo a los indígenas; su aprendizaje estaba limitado a repetir de memoria algunas oraciones y formulas litúrgicas para poder participar en la celebración de la misa.

La *Cartilla para enseñar a leer la doctrina* es un instrumento que por su simplicidad constituía el primer paso en la formación del indígena bautizado. Memorizar ese corto compendio de la doctrina católica preparaba a los indígenas para asumir el aprendizaje de los contenidos de la suma breve, elaborada mediante demandas y respuestas. En ese orden de ideas hay que ver la *Cartilla para enseñar a leer la doctrina* como un medio y no como un fin para avanzar en el proceso de formación lector y doctrinal de la población indígena del obispado de Cartagena. De un lado, se trata de una herramienta indispensable para la adquisición de la fe y, del otro, de una evidencia del aprendizaje lector. Después de todo, fue a través de la enseñanza de la doctrina que los indígenas tuvieron el mayor contacto con la lengua castellana. Un auténtico cristiano debía expresarse, por tanto, en castellano de manera aceptable.

La similitud de la cartilla redactada por Dionisio de Sanctis con las producidas en España y en Nueva España deja abierto un doble interrogante al cual no se pudo responder: ¿se inspiró el obispo de Cartagena en otra que tuvo a su disposición?, ¿de cuál se trata? Aunque la cartilla es muy semejante a las demás que circularon en España y en las Indias, las transiciones entre los contenidos son diferentes, lo que le da al texto su peculiaridad.

6. APRENDER LOS RUDIMENTOS DE LA FE

Como quedó establecido desde el primer capítulo de esta obra, la necesidad de producir catecismos para acometer el proceso de evangelización de la población indígena del Nuevo Mundo fue aumentando en la medida en que los procesos de conquista dejaban su lugar a la colonización. Sin embargo, el catecismo no solo era el libro que contenía los principios fundamentales de la doctrina cristiana; el vocablo también se aplicaba al acto pedagógico y a la institución que se consolidó en torno a él, que en el imaginario de los indígenas quedó fijado como el “ir a oír la doctrina”. De acuerdo con las ordenanzas de Juan de Maldonado y de Melchor Pérez de Arteaga, los niños de la provincia de Cartagena de Indias debían presentarse para la enseñanza de la doctrina en la mañana y en la tarde, mientras que los adultos debían hacerlo los domingos y solemnidades⁵²³. Aunque el acto pedagógico —enseñar— era completamente diferente a la herramienta —texto—, la relación entre ambos era profundamente estrecha, ya que la herramienta alimentaba el acto sin que necesariamente se diera el proceso contrario. Como texto, el impacto del catecismo fue mayor por su significativa contribución al proceso de construcción de la identidad del sujeto colonial colonizado. De ahí que la producción de catecismos fuera fundamental durante el periodo colonial y a lo largo y ancho de toda la América hispanolusitana.

Convencido de que era la manera más eficaz de mejorar los resultados hasta entonces obtenidos en la conversión de la población indígena de su diócesis, Dionisio de Sanctis hizo de la producción de su *Catecismo* una prioridad pastoral. Aunque el compendio pretendía responder a las necesidades de la

⁵²³ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56a, N. 4, f.24.

instrucción de los indígenas, el diocesano tomó como referencia el *Catecismo romano*, texto que había sido proyectado para la Iglesia universal. Al respecto el pastor apuntó: “pondremos aquí una breve forma a manera de catecismo muy provechosa, no desviándonos del catecismo de los padres, hecho por mandato de nuestro santo Padre Pío Quinto”⁵²⁴. De esta manera, el obispo informaba a sus destinatarios que el contenido de su obra se inscribía en la línea teológica y pastoral trazada por el Concilio de Trento. Seguir de cerca el catecismo ordenado por Pío V no era solo un argumento retórico para declarar la fuente de inspiración y dar testimonio de su ortodoxia, sino que también se trató de un acto de fidelidad a la Iglesia, ya que los decretos conciliares habían dispuesto que nadie se atreviera a creer, predicar o enseñar de otro modo que el allí establecido⁵²⁵.

Siguiendo el *Catecismo romano*, Dionisio de Sanctis dividió su obra en cuatro secciones: de lo que se debe creer (el credo y los sacramentos), de lo que se debe obrar (los mandamientos), de lo que se debe apartar (el pecado) y de lo que se debe pedir a Dios (la oración). Antes de iniciar la exposición de cada una de las partes, el *Catecismo* pregunta: “¿Cuántas cosas será obligado a saber el cristiano?”⁵²⁶. A lo que el neófito debía responder: “Cuatro principalmente, que son: lo que ha de creer y lo que ha de obrar; de lo que se tiene de apartar y que debe a Dios pedir”⁵²⁷. La respuesta pone en evidencia una jerarquización en las verdades de la fe y se distinguen claramente las llamadas fundamentales de las secundarias. La diferencia de las unas con las otras es el carácter obligatorio de las primeras. La pregunta desplaza el conocimiento del contenido del terreno del deber al de la obligación. En el primero de los casos se goza de una gran libertad para responder porque el acto de voluntad —deber— no está condicionado; mientras que el segundo, aunque aún deja espacio a la libertad, esta queda reducida a dos opciones: obedecer o no el imperativo categórico⁵²⁸.

Aunque el texto no expone la razón de la obligación, es evidente que el conocimiento de esas cuatro cosas era necesario para obtener la salvación,

⁵²⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134v.

⁵²⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 47, sesión vi, “Proemio”.

⁵²⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.136 r.

⁵²⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135v.

⁵²⁸ Paul Ricœur, “Les fondements de l'éthique”, *Autres Temps: Les Cahiers du Christianisme Social* 3 (1984): 70.

como ya había sido declarado en el *Catecismo romano*. Más allá del imperativo, se le da al conocimiento del sustrato doctrinal un valor soteriológico; el *Catecismo* se convierte en una mediación necesaria para el conocimiento de las verdades de la fe católica y que a su vez es obligatorio para obtener la salvación, idea mayor de la teología joánica⁵²⁹.

POR DEMANDAS Y RESPUESTAS

Para el obispo, la producción de un catecismo o suma breve por demandas y respuestas era particularmente importante porque consideraba que ese método de enseñanza era el más eficaz para instruir a los nuevos en la fe, pues de esa manera podían retener fácilmente en sus memorias los contenidos de la doctrina⁵³⁰. El prelado recurrió al método más común y exitoso que se había adoptado en Europa para presentar la fe al pueblo ignorante de España. De hecho, este modelo textual tenía numerosas virtudes, como la comodidad para la formulación de los contenidos, la eficacia para la difusión y la simplicidad del proceso de aprendizaje, que era fácilmente controlable⁵³¹. Según Luis Resines, por su sencillez estos catecismos acudieron a fórmulas estereotipadas, integradas en el patrimonio cultural religioso, fácilmente memorizables y seguras⁵³². Pero, más allá de la forma dialogal, el catecismo era una realidad que tenía una importante fuerza simbólica que terminó por imponerse, ya que no presentaba opiniones, sino que enseñaba certezas; era, a la vez, un modelo concebido para transmitir una verdad y un modelo de verdad⁵³³. En otras palabras, el catecismo no admitía el debate ni la discusión; el estudiante no podía cuestionarse o hacer preguntas que estuvieran fuera del texto porque este contenía todo lo que debía saber.

⁵²⁹ De hecho, en su evangelio san Juan declara que la vida eterna consiste en conocer a Dios y a su enviado, Jesucristo. Jn 17, 3 (Biblia de Jerusalén).

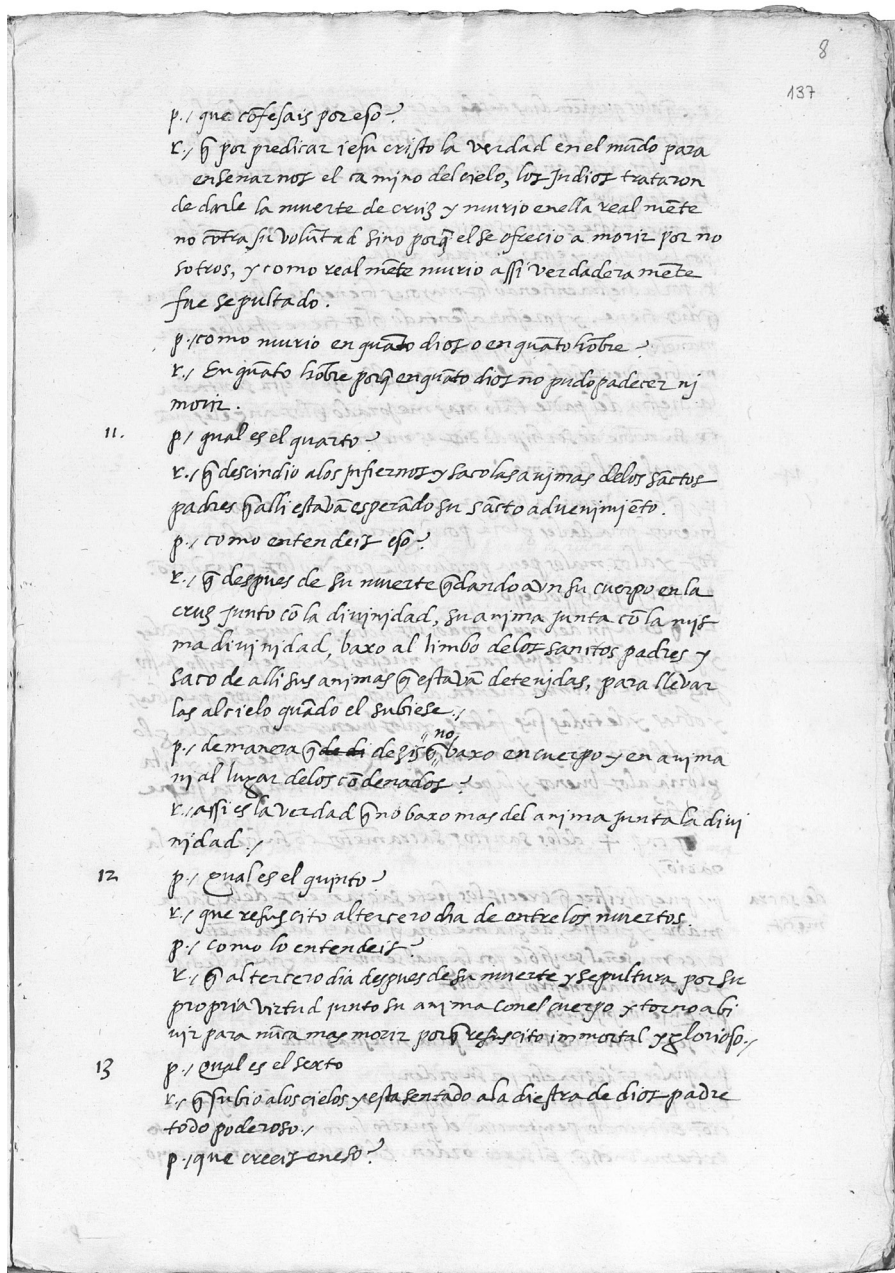
⁵³⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134v.

⁵³¹ Raymond Brodeur, "Les catéchismes de Rerum Novarum: textes d'autorité ou textes de pouvoir?", en *La question sociale hier et aujourd'hui*, coords. Jean Richard y Louis O'Neill (Québec: Presses de l'Université Laval, 1991), 34.

⁵³² Resines, *Catecismos americanos*, 25.

⁵³³ Raymond Brodeur, "Les catéchismes de Rerum Novarum", 34.

Figura 3. Catecismo y Cartilla de fray Dionisio de Sanctis: preguntas sobre los artículos de la fe



Aunque el uso de la interacción maestro-discípulo como método de enseñanza-aprendizaje es una particularidad pedagógica de los catecismos del siglo XVI, se trata de la fórmula que desde inicios del siglo V san Agustín recomendaba para conocer la verdad. El obispo de Hipona estaba convencido de que no había mejor manera de hacerlo que preguntando y respondiendo⁵³⁴. Partiendo de ese principio y utilizando preguntas reales en lugar de retóricas, Martín Lutero redactó su catecismo menor mediante preguntas y respuestas⁵³⁵, un género literario, con probada eficacia, que fue ampliamente difundido durante el periodo de las grandes reformas⁵³⁶.

Según Micaela Carrera de la Red, lo que realza el valor del *Catecismo* de Dionisio de Sanctis “es la magistral aplicación que lleva a cabo del sistema de enseñanza por medio de turnos de pregunta/respuesta”⁵³⁷. En ese supuesto diálogo, las relaciones entre los interlocutores “se mantienen constantes: uno pregunta y el otro responde; uno demanda información y el otro satisface esa demanda”⁵³⁸. No se trata de una auténtica conversación entre maestro y discípulo para acceder al conocimiento de la verdad, sino de una interacción en la que el maestro interpela al discípulo, que a su vez enuncia mecánicamente una respuesta que no es la suya, sino la verdad proclamada por la Iglesia. Se intenta reproducir un auténtico diálogo, pero no se logra conseguir porque el discípulo tiene que ceñirse estrictamente al contenido que se le propone⁵³⁹.

Sin embargo, el *Catecismo* no solo alterna preguntas y respuestas entre el maestro y el neófito, sino que también integra doce intervenciones del maestro

⁵³⁴ San Agustín, *Soliloquios* II, cap. VII, 14. https://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/soliloqui_2.htm; Fernando Campo del Pozo, *Los agustinos en la evangelización de Venezuela* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1979), 127.

⁵³⁵ Según Zafra, se trata de una versión simplificada del sistema de la *questio-per questiones tradita* utilizado por Lutero con probada eficacia y adoptado por Canisio en su catecismo. Zafra Molina, “La suma de Canisio”, 325.

⁵³⁶ Aunque el catecismo, como compendio de la doctrina de la Iglesia, haya sido utilizado desde tiempos remotos, solamente en el siglo XVI fue empleado como una nueva pedagogía catequística para instruir al pueblo. Sobre este tema se recomienda leer la tesis de doctorado de María Cleidiana Oliveira de Almeida, “Catecismo Kiriri: historia e memoria do projeto catequético jesuítico na aldeia do geru” (tesis doctoral, Universidade de Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019).

⁵³⁷ Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 335.

⁵³⁸ Juan Eduardo Bonnin, “Modelo pedagógico y representaciones del aprendizaje en dos catecismos para niños: análisis comparativo”, *Educación, Lenguaje y Sociedad* 8, n.º 8 (2011): 194.

⁵³⁹ Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 336.

que se intercalan a lo largo del texto para apoyar la dinámica discursiva y darle, de esta manera, fluidez y continuidad al supuesto diálogo. Como lo afirmó Carrera de la Red, estas forman parte de algunos de los recursos pragmáticos que se incorporan a la exposición y “que le dan un claro tinte de conversación oral y le presta un estilo llano y cercano al hipotético diálogo”⁵⁴⁰. Dichas intervenciones cumplen cuatro importantes funciones pedagógicas y la primera es la más recurrente:

- 1) Marcar la aprobación y estimular el avance en el aprendizaje: “Muy bien habéis dicho”, “Decís bien”⁵⁴¹.
- 2) Reforzar lo ya dicho con fuentes externas: “Bien decís, porque el apóstol San Pedro así lo enseña”⁵⁴².
- 3) Tranquilizar al discípulo ante la incompreensión de ciertos contenidos: “Tenedlo así en la memoria, que adelante se os declarará más y lo entenderéis con mucho más gusto que no ahora”⁵⁴³.
- 4) Sintetizar lo ya dicho y hacer el enlace con los nuevos contenidos: “Ya hermanos, me habéis dicho lo que tenéis de creer; decidme ahora qué es lo que debéis hacer para ser buenos cristianos”⁵⁴⁴.

En lo que respecta a las preguntas, hay que decir que el número de ellas se eleva a 167 y están divididas en cuatro secciones (tabla 1).

Tabla 1. Número de preguntas por sección

SECCIÓN	TÍTULO	PREGUNTA	MAESTRO	TOTAL	PORCENTAJE
De lo que han de creer	Preguntas preliminares	11	2	64	38
	Los catorce artículos de la fe	33	2		
	Los sacramentos	20	2		
De lo que han de obrar	Los mandamientos de la ley de Dios	31	1	47	28
	Los mandamientos de la santa madre Iglesia	13			
	Las obras de misericordia	3			

Continúa

⁵⁴⁰ Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 236.

⁵⁴¹ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, ff. 138 v., 142 v., 144 r.

⁵⁴² Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f. 135 v.

⁵⁴³ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f. 138 v.

⁵⁴⁴ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f. 139 r.

SECCIÓN	TÍTULO	PREGUNTA	MAESTRO	TOTAL	PORCENTAJE
De lo que se han de apartar	El pecado	16	2	31	19
	De las virtudes contra los pecados capitales	9			
	De los sentidos corporales y de los enemigos del alma	6	1		
De lo que han de pedir	La oración	25	2	25	15
Total		167	12	167	100

Fuente: elaboración propia.

Los datos de la tabla 1 permiten destacar, en primer lugar, que el número de preguntas decrece de una sección con respecto a la anterior. Así, la primera sección tiene 64 preguntas y 6 intervenciones del maestro, lo que significa que el 38% del total de las preguntas del *Catecismo* forman parte de esa sección, que a su vez se subdivide en 3 apartados: lo que se ha llamado las preguntas preliminares, las que conciernen al credo y las que corresponden a los sacramentos.

Se destaca que el 50% de las preguntas de la primera sección —“De lo que han de creer”— están consagradas al credo, lo que demuestra la importancia dada por el obispo de Cartagena a este contenido que, en un contexto de evangelización *ad gentes*, era fundamental. Si la finalidad del *Catecismo* era hacer de los indígenas buenos cristianos, estos tenían que estar sólidamente formados en las verdades de la fe proclamadas por la Iglesia. No se puede ser buen cristiano sin conocer la fe, pero tampoco se puede alcanzar la salvación del alma, que era el fin último de la predicación del Evangelio, sin ser buen cristiano. Así entendido, el conocimiento de las verdades de la fe orienta el obrar del cristiano para que pueda alcanzar la salvación; en otras palabras, la doctrina orientaba el comportamiento moral que, en última instancia, determinaba si el cristiano recibía como premio el reino de Dios o como castigo el fuego eterno del infierno⁵⁴⁵.

Aunque pueda parecer extraño, los contenidos sobre los sacramentos forman parte de esta sección porque los neófitos debían creer en el valor de los

⁵⁴⁵ Mt 25, 41-46.

signos sacramentales, ya que el interés no estaba puesto en el rito, sino en los conceptos doctrinales. Como el *Catecismo romano*, el del obispo de Cartagena de Indias sitúa la doctrina sobre los sacramentos no solo después del credo, sino entre el credo y los mandamientos, con lo cual se inscribe directamente en la propuesta teológica tridentina⁵⁴⁶. En esa visión teológica, la doctrina sobre los sacramentos solo puede ser comprendida desde la fe y a su vez no es posible comprender la ley más que a la luz de la doctrina sobre los sacramentos. En efecto, la fuerza que necesita el cristiano para actuar en el mundo le es ofrecida a través de la gracia otorgada por los signos sacramentales. Precisar esta doctrina desde el inicio era importante a causa del debate que la Iglesia católica sostenía con los reformadores protestantes, pues entre ambas Iglesias existían diferencias sustanciales con respecto a la institución, el número y el valor soteriológico de los sacramentos⁵⁴⁷. Como lo indicó Pedro Rodríguez, el *ordo docendi* del *Catecismo romano* contrasta con la catequética precedente y es opuesto al de Lutero, que coloca la ley al inicio de su catecismo⁵⁴⁸. Evidentemente, esto también se aplica al de Dionisio de Sanctis.

La segunda sección —“De lo que han de obrar”— es apenas inferior a la precedente, lo que indica que su extensión es bastante similar; pero si comparamos el número de preguntas entre ambas secciones, la diferencia es significativa, pues solo el 28% de las preguntas del *Catecismo* forman parte de este bloque. Como en el caso anterior, esta sección está dividida en tres apartados: los mandamientos de la ley de Dios, los de la santa madre Iglesia y las obras de misericordia. El número de preguntas dedicadas a los mandamientos de la ley de Dios es ligeramente inferior al de preguntas sobre la explicación del credo; esto de hecho indica que los dos contenidos son, sin lugar a dudas, a los que más importancia se les atribuyó. Sin embargo, el alcance de los mandamientos de la ley de Dios parece ser mayor si se tiene en cuenta que ese apartado abarca el 66% de las preguntas de la sección. En su conjunto, los mandamientos de la Iglesia y las obras de misericordia suman 16 preguntas, es decir, la mitad del número de preguntas consagradas a los mandamientos.

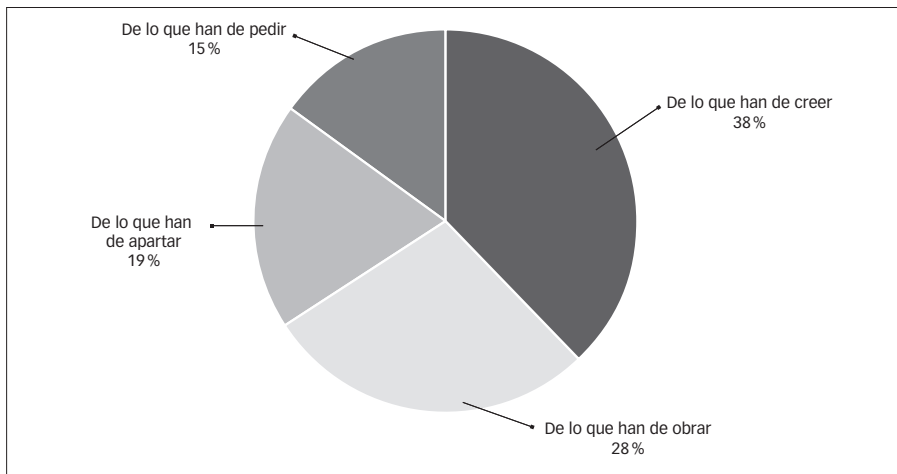
⁵⁴⁶ Pedro Rodríguez, “El catecismo de Carranza y el Catecismo romano”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 118 (2009): 154; Pedro Rodríguez, “El sentido de los sacramentos según el Catecismo Romano”, *Scripta Theologica* 9 (1977): 965.

⁵⁴⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 80, sesión 7, “Proemio”.

⁵⁴⁸ Rodríguez, “El catecismo de Carranza”, 148.

Como en los dos casos anteriores, la tercera sección —“De lo que se han de apartar”— presenta una división tripartita: el pecado, las virtudes, y los sentidos corporales y enemigos del alma. El número de preguntas disminuye prácticamente en la misma proporción en que la sección precedente lo hizo frente a la primera. Se le dio prioridad a la doctrina sobre el pecado, pues el número de preguntas con las que se presentó este contenido es ligeramente superior al 50% de la sección. Mediante 16 preguntas, el indígena debía aprender qué era el pecado, sus formas y sus consecuencias. El aprendizaje de estos contenidos era fundamental, pues a través del concepto de pecado y su perdón por medio del sacramento de la penitencia se controlaba, en buena parte, la construcción de la identidad del sujeto colonial colonizado y el proceso de aculturación de los indígenas.

Figura 4. Distribución en porcentaje de las preguntas del *Catecismo*



Fuente: elaboración propia.

La última de las secciones —“De lo que han de pedir”— está conformada solamente por 25 preguntas, es decir, el 15% del total de las preguntas del *Catecismo*. En ella se enseña a los indígenas la importancia de la oración en la vida del cristiano y las principales oraciones utilizadas por la Iglesia; se da cuenta de la estructura del padrenuestro y se explica cada una de las siete peticiones que lo integran, lo cual se hizo mediante 21 preguntas. Aunque el *Catecismo* hubiera podido contener una corta explicación de la avemaría y de

la *salve*, esto se dejó de lado en tanto el obispo consideró que hacerlo sería una pérdida de tiempo⁵⁴⁹, ya que dichas oraciones eran suficientemente claras como para ser comprendidas por los indígenas. Si la decisión del obispo era meramente práctica, hay que considerar igualmente que los catecismos breves de la época producidos en el Nuevo Mundo no integraron las explicaciones de estas dos oraciones como tampoco lo hizo el *Catecismo del Concilio de Trento*.

La interacción maestro-discípulo está organizada sistemáticamente de tal forma que este responde directamente a la pregunta sin retomar parte de ella, es decir, que cada respuesta aporta solo información nueva⁵⁵⁰: “¿Qué cosa es pecado? Es yerro que hace el hombre”⁵⁵¹. Carrera de la Red demuestra que en el *Catecismo* existen dos esquemas generales en la formulación de las preguntas.

Si existe enumeración de elementos:

- 1) Interrogativa parcial con cuantificador o forma pronominal y verbo copulativo: “¿Cuántas son las partes?”, “¿Cuántas son las peticiones?”, “¿Cuál es la primera?”, “¿Cuál es la segunda petición?”⁵⁵².
- 2) Interrogativa parcial con pronombre relativo y predicados de la esfera del entendimiento o cognitivos: “¿Qué entendéis por esto?”, “¿Qué pedís por esto?”, “¿Por qué lo llamáis padre?”, “¿Qué confesáis por eso?”, “¿Qué quiere decir...?”, “¿Qué se nos manda ahí?”⁵⁵³.

Si no existe enumeración, aparecen otras partículas interrogativas: “¿Cómo resiste la caridad a la embidia?”, que en turno de respuesta contiene un gerundio: “Refrenando la tristeza y pesar del bien ageno”⁵⁵⁴.

Más allá del esquema interrogativo, determinar con exactitud los tipos de preguntas que se utilizaron en la redacción del *Catecismo* es de suma importancia para precisar la naturaleza de este. Para ello, se examinó, en primer lugar, la pertinencia de las clasificaciones de las formas interrogativas utilizadas en español, pero el resultado no fue el esperado porque estas se basan en la entonación, lo que no es de mucha utilidad para el caso de las preguntas del *Catecismo*,

⁵⁴⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.146.

⁵⁵⁰ Bonnin, “Modelo pedagógico y representaciones”, 195.

⁵⁵¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142 r.

⁵⁵² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.145 v.

⁵⁵³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, ff.139 r., 140r.-141 v.

⁵⁵⁴ Carrera de la Red, “El ‘Catecismo’ y la ‘Cartilla’”, 336.

que en general mantiene la misma entonación a lo largo del texto. Ante la dificultad, se orientó la búsqueda de ese tipo de clasificaciones hacia los estudios sobre los catecismos y el resultado fue mucho más prometedor. En efecto, Le Bouché y Broucker (1924) habían desarrollado un cuadro de presentación de datos —retomado y adaptado posteriormente por Gilles Raymond— que sirvió de fuente para crear la tipología que se presenta a continuación⁵⁵⁵. A diferencia de los trabajos de los autores ya mencionados, que distinguen tres tipos de preguntas —cerradas, las que requieren determinaciones y las de definición—, la clasificación que aquí se presenta examina el conjunto de las preguntas del *Catecismo* con base en la función pragmática que cumple el enunciado interrogativo en el discurso. Desde ese ángulo, se determinó que en la redacción del *Catecismo* fueron utilizados nueve tipos de preguntas:

- 1) Preguntas de definición (Df.). Con este tipo de enunciado se solicita a quien recibe la catequesis precisar o definir un concepto y para ello se utiliza generalmente la forma interrogativa *qué*: “¿Qué cosa es cristiano?”⁵⁵⁶.
- 2) Preguntas de finalidad (Fn.). Este tipo de interrogante se usa para solicitar al discípulo un propósito, lo que se hace empleando la fórmula interrogativa *para qué*: “¿Para qué os signáis y santiguáis?”⁵⁵⁷.
- 3) Preguntas de procedimiento (Pr.). Este tipo de demanda se aprovecha para pedir al discípulo que detalle la manera de realizar algo. Esas preguntas generalmente comienzan con el pronombre interrogativo *cómo*: “¿Cómo se vencen estos crueles enemigos?”⁵⁵⁸.
- 4) Preguntas de identificación (Id.). Este tipo de cuestionamiento es utilizado para que el discípulo extraiga un elemento de un conjunto preestablecido o identifique una cosa o una persona, para lo cual se emplea generalmente la forma interrogativa *cuál*, seguida del verbo *ser*, o bien los pronombres interrogativos *qué* y *quién*: “¿Cuál es el primero de los que pertenecen a la divinidad?”⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Gilles Raymond, “Le premier catéchismes de la Nouvelle-France: celui de Jean Bréboeuf, s.j.”, en Brodeur y Rouleau, *Une inconnue de l’histoire de la culture*, 23.

⁵⁵⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 135 v.

⁵⁵⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 135 v.

⁵⁵⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 144 v.

⁵⁵⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 136 r.

- 5) Preguntas de justificación (Js.). Se aprovecha este tipo de interrogante para que se justifique la información dada y para ello se usa el pronombre interrogativo *por qué*: “¿Por qué se dice venial?”⁵⁶⁰.
- 6) Preguntas de cantidad (Cn.). Este tipo de enunciado se utiliza para que el discípulo en su respuesta precise una cifra o una cantidad y para ello se emplea el pronombre interrogativo *cuántos*: “¿Cuántos son los sentidos corporales?”⁵⁶¹.
- 7) Preguntas de explicación (Ex.). Este tipo de interrogante se aprovecha para que el que recibe la catequesis brinde una descripción, comentario, clarificación o explicación con respecto a lo que cree, a lo que confiesa, a lo que entiende y a lo que debe hacer, y para ello se utilizan las formas interrogativas *qué* y *por qué*: “¿Qué pedís por esto?”, “¿Por qué lo llamáis Padre?”⁵⁶².
- 8) Preguntas disyuntivas (Dy.). Este tipo de demandas están destinadas a solicitar al discípulo la opción por una de las alternativas que se le presentan: “¿Cómo murió, en cuanto Dios o en cuanto hombre?”⁵⁶³.
- 9) Preguntas de verificación (Vr.). Este tipo de interrogante se emplea para verificar si el discípulo asimiló un contenido que a través de otro enunciado parecería ser contradictorio: “¿Pues cómo decís en particular, que no se tiene de codiciar la mujer casada?”⁵⁶⁴.

Tabla 2. Tipos de preguntas por sección

SECCIÓN	TIPO DE PREGUNTA									TOTAL
	Df.	Fn.	Pr.	Id.	Js.	Cn.	Ex.	Dy.	Vr.	
De lo que han de creer	11	2	2	27	1	3	15	2	1	64
De lo que han de obrar			10	19	1	4	8		5	47
De lo que se han de apartar	10	1	1	3	3	5	8			31
De lo que han de pedir	1			11		3	10			25
Total	22	3	13	60	5	15	41	2	6	167
<i>Porcentaje</i>	13	2	8	36	3	9	25	1	4	100%

Fuente: elaboración propia.

⁵⁶⁰ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142r.

⁵⁶¹ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144r.

⁵⁶² Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144v.-145r.

⁵⁶³ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.137r.

⁵⁶⁴ Dionisio de Sanctis, Catecismo y cartilla, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.140v.

Los datos de la tabla 2 muestran que el tipo de pregunta más utilizado en el *Catecismo* es el de identificación y prácticamente la mitad de sus usos se encuentran en la sección relativa al credo. De hecho, el 42% de las preguntas sobre el credo son de esa índole, lo cual es totalmente comprensible porque mediante ellas se propone lo que se ha de creer. Este tipo de preguntas exige que el discípulo precise un contenido al que debe adherir como lo hacen los demás cristianos: “¿Cuál es el quinto? Que resucitó al tercer día de entre los muertos”⁵⁶⁵. La importancia de este tipo de pregunta es igualmente relevante en la sección relativa a la oración, donde el 44% de las preguntas piden identificar un contenido. En la sección sobre los mandamientos, su importancia es apenas inferior al 40%. Hay que advertir que las preguntas de identificación se alternan frecuentemente con las de explicación. Esto denota que la respuesta a la pregunta de identificación no es suficiente para el maestro, quien de inmediato formula una nueva pregunta que obliga al discípulo a precisar su supuesto pensamiento o comprensión de lo ya identificado: “¿Cuál es el cuarto? Que descendió a los infiernos y sacó las ánimas de los santos padres que allí estaban esperando su santo advenimiento”. “¿Cómo entendéis esto? Que después de su muerte, quedando aún su cuerpo en la cruz [...]”⁵⁶⁶.

Si las preguntas de identificación son las más abundantes y a eso se agrega que están asociadas generalmente a las de explicación, estas conforman el segundo grupo más numeroso; de hecho, el 25% de todas las preguntas del *Catecismo* responden a esta descripción. Fundamentalmente, el 23% de las preguntas de la sección “De lo que han de creer” solicita que el discípulo precise su respuesta anterior, porcentaje que aumenta hasta el 40% en la sección “De lo que han de pedir”.

En este orden de ideas, menos importante, solo un 13%, pero aún significativo es el uso de las preguntas que solicitan que el discípulo defina un concepto. Este tipo de cuestiones —que al igual que las de identificación se complementan con otras de explicación— es particularmente relevante en la sección sobre el pecado: el 32%. En esa parte se pide reiteradamente al discípulo definir cada una de las cosas de las cuales debe apartarse: “¿Qué es

⁵⁶⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 137 r.

⁵⁶⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 137 r.

soberbia?”⁵⁶⁷. El uso de este tipo de pregunta también tiene una importancia trascendental en la sección “De lo que han de creer”, pues el 17% del total de los interrogantes de esa sección solicitan la definición de los conceptos utilizados, como se evidencia cuando se abordan los contenidos sobre los sacramentos: “¿Cuál es el séptimo? Matrimonio. ¿Qué cosa es matrimonio? Un sacramento contraído [...]”⁵⁶⁸.

Se destaca igualmente que el uso de las preguntas disyuntivas, de finalidad, de justificación y aun de verificación es realmente mínimo. En su conjunto esas cuatro categorías representan solamente el 10% del total de las preguntas del *Catecismo*. Lo anterior confirma que las preguntas en su mayoría buscan transmitir una verdad, la cual debe ser identificada, definida y explicada por quien recibe la catequesis a través de sus respuestas.

DE HOMBRE A CRISTIANO

Las primeras once preguntas del *Catecismo* sirven de introducción al resto del compendio doctrinal. En efecto, antes de proponer a los nuevos en la fe lo que debían creer, se establece su base antropológica. El diálogo entre el maestro y el discípulo se inicia con una pregunta aparentemente simple: “¿Qué sois hermano?”⁵⁶⁹. La pregunta establece un vínculo de fraternidad entre el maestro y el discípulo. No se hace ninguna distinción social o étnica; el indígena, nuevo en la fe, se ve como hermano, una visión claramente cristiana de la Europa del siglo XVI. Al evocar desde la primera pregunta el principio de fraternidad, se afirma que el maestro y el neófito comparten un mismo origen espiritual, ya que ambos son hijos de un mismo padre, hermanos en Cristo y miembros de la misma familia, la Iglesia. De hecho, como lo advirtió Adorno, la semejanza se utiliza como modelo epistemológico para reconocer y comprender al indígena recientemente descubierto y convertido al cristianismo⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142v.

⁵⁶⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.138v.

⁵⁶⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135r.

⁵⁷⁰ Adorno, “Sujeto colonial”, 56.

La respuesta es unívoca: “Soy hombre que nací de mis padres”⁵⁷¹. Antes que nada, el neófito afirma su pertenencia al género humano y se refiere a su origen biológico, el cual lo vincula explícitamente con sus progenitores. El indígena bautizado es presentado como un humano igual a todos los otros y no un animal que se podía explotar hasta la muerte, como lo consideraban algunos encomenderos. Al señalar en primer lugar la humanidad del neófito, Dionisio de Sanctis parece hacer eco a las tesis de Bartolomé de las Casas, quien estaba convencido de que las naciones indígenas estaban dotadas de verdadero ingenio⁵⁷².

La respuesta del neófito no parece satisfacer las expectativas del maestro que replica: “¿Qué cosa es hombre?”. A lo que responde: “Una creatura que tiene cuerpo que ha de morir, y ánima que no ha de morir por ser criada a la imagen de Dios”. Se presenta al humano desde la perspectiva judeocristiana, es decir, como individuo creado por la divinidad, compuesto de cuerpo y de alma, elementos que tienen diferencias sustanciales entre sí. El primero está limitado al tiempo y al espacio histórico, pues con la muerte el cuerpo corruptible vuelve a la tierra, mientras que el alma —por haber sido creada a imagen de Dios— no muere. La formulación adoptada por Dionisio de Sanctis evoca la posición de santo Tomás de Aquino. El doctor angélico reconoce que el hombre y los animales tienen un origen similar, lo que “es verdad en cuanto al cuerpo, y no en cuanto al alma, ya que el alma humana es producida por Dios”⁵⁷³.

De la respuesta a la segunda pregunta, surge la tercera, “¿para qué fuistes creado?”. La pregunta desplaza el diálogo al terreno de la finalidad y de esta forma se enseña al neófito la razón de ser de su creación, no la del humano en general, sino la suya en particular. A la pregunta se debía responder: “Para conocer a Dios en este mundo y gozarlo en el cielo que es mi último fin y en él consiste mi bienaventuranza”⁵⁷⁴. La respuesta, que tiene a Dios como único sujeto, expone dos acciones diferentes que se distinguen igualmente por el espacio y el tiempo en el que se dan. Conocer a Dios es una acción o un

⁵⁷¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135 r.

⁵⁷² Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 64; Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)*, 238.

⁵⁷³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 680, I, q. 75, 6.

⁵⁷⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135 v.

ejercicio que el neófito realiza durante su vida en este mundo. Se trata de un conocimiento intelectual que, en términos de santo Tomás, es la más sublime de las operaciones, pues la suprema felicidad de la criatura racional “está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a su principio”⁵⁷⁵. Este conocimiento es presentado no solo como condición, sino también como la finalidad última de la creación del hombre, que no es otra que gozar de Dios en un espacio y en un tiempo metahistóricos, el cielo.

El ser humano como criatura debe retornar a su creador. Esto no es solo la finalidad última del ser humano, sino que también constituye el deseo más auténtico y vivo que habita el cristiano. En suma, el hombre puede gozar de Dios gracias a su naturaleza racional. Sin embargo, según el doctor angélico, “la capacidad natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, algo ya demostrado, es necesario que su capacidad de entender aumente por la gracia divina”⁵⁷⁶. En otros términos, la plena bienaventuranza en el cielo no solo es posible por el conocimiento intelectual que el humano puede lograr a propósito de Dios, sino que en ello interviene la propia gracia divina, como quedó establecido en la doctrina sobre la justificación del Concilio de Trento⁵⁷⁷. Este aspecto también fue incluido en el prólogo del *Catecismo romano*.

Es el humano entendimiento de tal la condición, que habiendo rastreado, y entendido por sí mismo à costa de gran trabajo y diligencia otras muchas cosas tocantes al conocimiento de las perfecciones divinas; nunca ha podido alcanzar por su luz natural la mayor parte de aquellas cosas, por cuyo medio se adquiere la vida eterna, para la cual fue criado, y formado el hombre á imagen y semejanza de Dios.⁵⁷⁸

El diálogo continúa, esta vez con una pregunta de procedimiento: “¿Cómo se alcanza este conocimiento de Dios y la bienaventuranza del cielo?”; a lo que el neófito debía responder: “siendo cristiano y viviendo como lo manda Dios y no de otra manera”⁵⁷⁹. La respuesta se refiere al ser y el obrar del cristiano, dos

⁵⁷⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 166, I, q. 12, 1.

⁵⁷⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 171, I, q. 12, 5.

⁵⁷⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, sesión 6.

⁵⁷⁸ *Catecismo romano*, 1.

⁵⁷⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135v.

elementos profundamente relacionados propios del catolicismo postridentino. Aunque potencialmente todos los humanos podían alcanzar la bienaventuranza en el cielo, esto solo era posible para quien recibiera el bautismo⁵⁸⁰. El *Catecismo romano* dice explícitamente que “el Señor impuso el Bautismo á todos los hombres, de tal suerte que todos nacen de sus Padres, ya sean Fieles, ya sean Infieles, para miseria y muerte eterna, sino renacen para Dios mediante la gracia del Bautismo”⁵⁸¹. De hecho, el documento exigió a los pastores explicar frecuentemente a los fieles este principio teológico.

Aunque el bautismo es una condición necesaria para ingresar en el reino de Dios, no es la única; el bautizado también tiene que vivir como Dios lo manda. Esto significa adoptar el estilo de vida de los cristianos, es decir, vivir según los postulados de la doctrina y de la moral católica, lo que a la postre le permitía alcanzar la salvación. El bautizado debe vivir según la voluntad de Dios y “ejercitarse en las buenas obras, porque la fe sin las obras está muerta”⁵⁸². Esto no significaba la pérdida de la libertad, pues el hombre es quien decide si vive o no como lo manda Dios. Evidentemente, negarse a hacerlo le impediría gozar de Dios en el cielo. El *Catecismo romano* distingue dos cosas para que las obras sean satisfactorias. La primera, que el que las realiza sea justo y hombre de fe, porque las obras que se realizan sin fe y sin caridad de ningún modo agradan a Dios. La segunda, que dichas obras causen molestia y dolor, pues como son “redentoras de los pecados, es necesario que tengan algo de acerbidad”⁵⁸³.

Con el verbo vivir se da prioridad a la acción, a las obras. La respuesta deja entrever el debate con los protestantes que pregonaban que el hombre podía alcanzar la justificación solo con la fe, principio que evidentemente negaba la teología católica y que fue debatido ampliamente en la sesión 6 del Concilio de Trento y reiterado en la siguiente: “Si alguno dijere, que los bautizados solo están obligados en fuerza del mismo Bautismo á guardar la fe, pero no á la observancia de toda la ley de Jesucristo; sea excomulgado”⁵⁸⁴. Lo que más sorprende de la respuesta es que no se alude al conocimiento intelectual

⁵⁸⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 84, sesión 7, can. 5.

⁵⁸¹ *Catecismo romano*, 267.

⁵⁸² *Catecismo romano*, 296.

⁵⁸³ *Catecismo romano*, 455.

⁵⁸⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 84, sesión 7, canon 7 del bautismo.

de Dios, al que se accede a través de los procesos cognitivos, sino que se habla de un conocimiento empírico basado en la decisión de vivir como cristiano. El conocimiento de Dios aparece como una opción-acción autónoma en la que el maestro es presentado como un instrumento para que el discípulo comprenda cómo vivir según los preceptos de Dios.

Con la siguiente pregunta se introduce un cambio ontológico en el discurso, pues ya no se habla más del hombre en cuanto ser humano, sino en cuanto cristiano: “¿Qué cosa es cristiano?”. Haciendo la relación con la respuesta precedente se responde: “Hombre bautizado, que tiene la fe de Jesucristo como lo enseña la santa madre Iglesia de Roma”⁵⁸⁵. El cristiano no es otro que el humano, pero con una marca que lo distingue de las demás creaturas de Dios. Si todos los hombres son creaturas de Dios, solo el bautizado que cree en Jesucristo es cristiano. Al indicar que es como lo enseña la Iglesia romana, el obispo ratifica la doctrina católica sobre el sacramento del bautismo adoptada en el Concilio de Trento por oposición a la doctrina preconizada por las Iglesias reformadas, con las cuales había diferencias sustanciales con respecto a la teología del sacramento y a su administración a los niños⁵⁸⁶.

Un cristiano al lado de otro hombre que no lo es no se diferencia de este y es por esa razón que hay una señal que permite distinguir al uno del otro. A la pregunta “¿cuál es esa señal?”, el discípulo debía responder: “la santa cruz”⁵⁸⁷. Se trata de la señal tangible que identifica a los bautizados en el nombre de Jesucristo, la cual se adoptó porque él murió en una cruz para redimir al hombre del pecado⁵⁸⁸. La cruz se presenta como el primer referente del indígena cristianizado que se debía identificar como tal reproduciendo cotidianamente esta señal y para ello se propusieron dos formas: el signarse y el santiguarse. Además de ser evocada como signo de identidad, la cruz se presenta como marca para defenderse del demonio y de todo mal de pecado y de los peligros del mundo, es decir, una señal de protección para conjurar el mal, pues con su muerte en la cruz Jesucristo liberó al hombre de la tiranía del demonio⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135 v.

⁵⁸⁶ Ver sobre este punto la sesión 7 del Concilio y en particular los cánones sobre el bautismo. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 83-85.

⁵⁸⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135 v.

⁵⁸⁸ *Catecismo romano*, 77.

⁵⁸⁹ *Catecismo romano*, 89.

En la perspectiva pedagógica de Dionisio de Sanctis, las preguntas preliminares sirven de base para establecer “un conjunto de coordenadas ontológicas antes de aterrizar en las dificultades de una teología cristológica compleja”⁵⁹⁰, como la que presenta el credo. Aunque el objetivo no es la comprensión, sino su memorización, estas preguntas preparan la enseñanza de los misterios más complejos del cristianismo y presentan la fe tal y como la ve el católico europeo. En términos de Eduardo Valenzuela, se trataría de la proclamación de un núcleo de verdades a creer que anteceden la formación teológica, cristológica, moral y devocional del indígena⁵⁹¹.

Incuestionablemente la propuesta antropológica desarrollada por Dionisio de Sanctis en esta primera sección de su *Catecismo* está inspirada por la filosofía aristotélica-tomista de pensamiento cristiano que, como dominico y maestro en teología, conocía suficientemente. Desde esa óptica define al indígena bautizado como hombre con cuerpo y alma, creado por Dios, de cuya presencia ha de gozar eternamente en el cielo si vive como él lo manda. Aunque diferente, el indígena bautizado es un hermano en Cristo igual a todos los demás hombres, es decir, dotado de razón. Presenta al otro, al indígena, como un yo equivalente o semejante, aunque distinto al europeo, diferencias simplemente accidentales. Concebido como equivalente, el indígena no merecía ser maltratado ni mucho menos esclavizado, algo que constantemente denunció el obispo de Cartagena⁵⁹². Pero, más allá del fundamento filosófico, la posición de Dionisio de Sanctis retoma los principios expuestos por el papa Pablo III en la bula *Sublimis Deus* del 2 de junio de 1537⁵⁹³. En dicho documento el papa destaca la capacidad del ser humano para alcanzar a Dios y gozar de la felicidad de la vida eterna, la capacidad para recibir y ser instruidos en la fe, el rechazo a ser tratados como si fueran animales para reducirlos a la fe y el rechazo a la servidumbre y el anuncio de su libertad, aspectos que de un modo u otro fueron considerados por el obispo de Cartagena en esta primera sección de su *Catecismo*.

⁵⁹⁰ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 26.

⁵⁹¹ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 29.

⁵⁹² Carta de Dionisio de Sanctis, Cartagena, 25 de mayo de 1575, AGI, *Santafé* 187, L. 2, f.33; Carta de Dionisio de Sanctis al presidente del consejo, Cartagena, 15 de noviembre de 1576, AGI, *Santafé* 228, N. 7.

⁵⁹³ Pablo III, “Sublimis Deus, Roma”, <https://www.wdl.org/pt/item/2965/>

DE LO QUE HAN DE CREER

Como el *Catecismo romano*, el de Dionisio de Sanctis inicia por los aspectos relativos a los dogmas expresados explícitamente en el credo. Lo que han de creer los neófitos es todo lo que cree la Iglesia católica, pero particularmente el credo y los sacramentos. Según el *Catecismo romano*, “las cosas que los cristianos deben saber y creer son aquellas que los santos Apóstoles, caudillos y maestros de la fe, instruidos por el Espíritu Santo, pronunciaron definitivamente en los doce artículos del Credo”⁵⁹⁴. Se debía enseñar que toda la doctrina cristiana estaba contenida en el credo, el cual parecía estar dividido en tres partes: la primera consagrada al Padre y a la obra de la creación, la segunda al Hijo y al misterio de redención, y la tercera al Espíritu Santo y a la obra santificadora⁵⁹⁵. Aunque Dionisio de Sanctis dice seguir de cerca el *Catecismo romano*, toma distancia en lo que respecta a la presentación del credo. El obispo de Cartagena propone que, antes que nada, se enseñen los artículos de la fe que están divididos en dos partes: “en siete que pertenecen a la divinidad y otros siete que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre”⁵⁹⁶. En lugar de seguir la fórmula del *Catecismo romano*, el diocesano optó por la división medieval del credo propuesta por san Buenaventura. El doctor seráfico admitía que los artículos de la fe eran doce, si se consideraba el punto de vista de quienes lo publicaron; pero si se tenían en cuenta las verdades que había que creer como fundamento de la fe, los artículos de esta eran catorce⁵⁹⁷. Esta división en dos septenarios tuvo una gran acogida en la Europa medieval, como se puede constatar a través de los rituales y las constituciones sinodales de la época. Ese mismo modelo fue acogido en numerosas producciones catequísticas españolas, como es el caso de la doctrina de Felipe Meneses y en muchos de los catecismos redactados en la América hispana.

A mediados del siglo XVI, la presentación del credo a los naturales de las Indias en catorce artículos generó un importante debate. Juan de Zumárraga, primer obispo de Nueva España, en su *Doctrina cristiana* (1546), tuvo que

⁵⁹⁴ *Catecismo romano*, 16.

⁵⁹⁵ *Catecismo romano*, 18.

⁵⁹⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.136r.

⁵⁹⁷ Saint Bonaventure, *Breviloquium* (París: Éditions Franciscaines, 1967), 79, parte v, cap. 7, n.º 2; traducción libre del autor.

clarificar su posición: “Es de saber que las cosas que la Santa Iglesia de Dios Nuestro Señor cree, son los catorce o doce artículos de la fe, contenidos los catorce en los doce del Credo”⁵⁹⁸. Lo propio hizo Juan de la Anunciación en su *Doctrina christiana* (1575), quien afirmó que “cuanto se contiene en los catorce artículos, lo mismo se confiesa y cree en las doce partes que están en el Credo”⁵⁹⁹. Por su parte, José de Acosta se opuso abiertamente a la división en dos septenarios. Decía el jesuita:

Creo que obran así [los catequistas] porque, al explicar los misterios de la fe, no siguen el orden del símbolo de los Apóstoles, sino más bien esa famosa clasificación tan repetida de los artículos de la fe en siete que corresponden a la divinidad y otros siete a la humanidad.⁶⁰⁰

Aunque Acosta admitía el valor de dicha clasificación, reconocía que de ninguna manera debía preferirse al símbolo, pues la explicación del misterio de la Iglesia sería siempre insuficiente.

Se puede pensar que Dionisio de Sanctis optó por la presentación del credo en dos septenarios porque era la más difundida en ese momento. Al elegir esa división, el obispo se preocupó más por las verdades de la fe que se encuentran en el credo que por los artículos del símbolo. En esa perspectiva, el cristiano estaba obligado a creer que Jesucristo era verdadero Dios y verdadero hombre.

El *Catecismo* presenta a continuación cada uno de los siete artículos del primer septenario con los que el neófito aprendía a conocer y definir al Dios que se le anunciaba. Este anuncio se hizo sin ninguna adaptación y se enseña que él es todopoderoso, uno y trino, creador de todo cuanto existe, salvador y glorificador. Con cada pregunta, el *Catecismo* clarificaba los atributos conferidos a Dios, el cual era presentado fundamentalmente como el único dios verdadero; creador; todopoderoso; que da el pan; que perdona, que libera de todo mal, culpa y pena, y que recompensa a los que le sirven. Para el indígena esta

⁵⁹⁸ Juan de Zumárraga, *Doctrina cristiana* (México, 1546), 55, <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/637124?show=full>

⁵⁹⁹ Juan de la Anunciación, *Sermonario en lengua mexicana y española 1577*, citado en Juan Guillermo Durán, *Monumenta*, 1: 635.

⁶⁰⁰ José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (Madrid: Ediciones de Luciano Pereña; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987), 237.

presentación debió ser bastante difícil de asimilar por la complejidad del discurso teológico utilizado. Los conceptos teológicos y filosóficos propuestos por el cristianismo estaban bastante distanciados de las creencias religiosas de los nativos que rendían culto a dioses más concretos y específicos.

Con el segundo septenario se da paso a la propuesta cristológica del cristianismo, que se desarrolla a través de diecisiete preguntas que buscan hacer comprender los misterios a propósito de la humanidad de Dios y de la obra de redención. El objetivo no era que los indígenas comprendieran que Jesucristo era al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre, sino que se apropiaran los artículos de la fe. La propuesta rompía con los esquemas religiosos de los indígenas que eran de base teológica, lo que lleva a pensar que, desde el punto de vista pedagógico, sería más eficaz una predicación en torno al Dios creador que al Cristo salvador⁶⁰¹.

Específicamente se enseñaba que al final del mundo todos, sin excepción, habían de resucitar y que Jesucristo, justo juez, les había

de tomar cuenta de todos sus pensamientos, palabras y obras y de todas sus faltas, y a los buenos enviará a la gloria del Paraíso y a los malos al fuego del infierno. Y esta gloria a los buenos y la pena a los malos, durará para siempre.⁶⁰²

Con ello se establece una relación directa entre el comportamiento adoptado en el mundo y el destino final del cristiano. Los que adoptaban las conductas predicadas por la Iglesia tendrían la gloria del paraíso como recompensa, mientras que quienes no actuaran de esa forma serían destinados al infierno y a sus penas eternas.

El concepto de infierno fue introducido en el imaginario del indígena colonial como mecanismo discursivo para que operara la conversión⁶⁰³. Con el discurso sobre el infierno y el juicio final, la Iglesia buscaba hacer que los bautizados vivieran en función de sus enseñanzas y para ello hacer sentir miedo fue fundamental. Como lo señaló Yesit Silva Medina en su estudio sobre la

⁶⁰¹ Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas”, 16.

⁶⁰² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.137v.

⁶⁰³ Yesit Leonardo Silva Medina, “Cristianización y manejo discursivo del miedo en los instrumentos de conversión indígenas en la temprana colonia”, *Revista Via Iuris* 19 (2015): 95.

cristianización y el manejo discursivo del miedo, este “era el modo en que la iglesia fundamentaba su papel mediador para evitar una condena eterna [...] era la forma que los indígenas comenzaran a creer en las ideas etéreas que se utilizaban para adoctrinarlos”⁶⁰⁴. Enseñar, por ejemplo, que Jesucristo fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo no tenía mucho valor si esto no estuviera asociado al comportamiento moral que debía adoptar el cristiano para salvar su alma y evitar las penas eternas del infierno.

Después de la presentación del credo, se aborda la doctrina sobre los sacramentos. Además de creer en los artículos del credo, el cristiano también debía creer en la gracia conferida por los sacramentos, pues para obtener la justificación, según la Iglesia católica, no era suficiente la confesión de la fe en Jesucristo, sino que también se debían recibir los sacramentos⁶⁰⁵. Considerando que en ese momento los indígenas no estaban en condiciones de comprender las particularidades de la doctrina sacramental, Dionisio de Sanctis decidió presentar cada uno de los siete sacramentos mediante una simple y breve declaración.

Para llevar a los neófitos al conocimiento de la doctrina sobre los sacramentos, el *Catecismo* clarificó primero la significación del concepto. Se enseña que el sacramento es “una señal sensible por la cual se nos da la gracia de Dios y el perdón de nuestros pecados”, y esto se complementa con la siguiente pregunta y su respectiva respuesta: “¿Quién los instituyó? Jesucristo, Nuestro Señor, para nuestra salud”⁶⁰⁶. Los enunciados establecen tres aspectos de la doctrina tridentina sobre los sacramentos: la naturaleza, las funciones y su institución⁶⁰⁷.

Con la brevísima explicación que se hace de cada uno de los sacramentos se enseña a los fieles que el bautismo perdonaba todos los pecados y que los hacía hijos adoptivos de Dios; con la confirmación se obtenía la fortaleza para confesar y defender la fe en público; con la penitencia, el sacerdote perdonaba los pecados cometidos después del bautismo si había propósito de enmienda; con la comunión se recibía el sustento para vivir en la gracia de Dios; con la

⁶⁰⁴ Silva Medina, “Cristianización y manejo discursivo”, 95-96.

⁶⁰⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 81, sesión 7, cánones 4, 5 y 6.

⁶⁰⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 137v.

⁶⁰⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 80 y 81, sesión 7, “Decretos sobre los sacramentos”, cánones 1 y 4.

extremaunción se ayudaba a bien morir, perdonar los pecados y resistir las tentaciones del enemigo; con el orden se obtenía la gracia para ejercer como ministro de Dios y con el matrimonio se obligaba a que los cónyuges vivieran juntos para tener hijos y educarlos según los principios de la doctrina católica.

Con respecto a la necesidad de los sacramentos para obtener la salvación, el *Catecismo* especificó que el bautismo era absolutamente necesario, la penitencia y la comunión lo eran al menos una vez por año, la confirmación y la extremaunción no eran de tanta necesidad, mientras el matrimonio y el orden, por su carácter voluntario, no eran requeridos para obtener la salvación⁶⁰⁸. Esta categorización tiene evidentemente una intención pedagógica; al conocer el valor soteriológico de los sacramentos, los indígenas podían distinguir entre los sacramentos obligatorios y los facultativos.

Como en el caso del credo, la predicación a propósito de la acción salvífica de los sacramentos es otro de los mecanismos empleados por la Iglesia para operar la conversión.

La salvación era posible para el indígena si este se hacía bautizar, se confirmaba, se confesaba y si recibía la extremaunción antes de morir. Por la recepción de los sacramentos, instituidos por Dios y administrados por la Iglesia, el indígena podía acceder a la vida eterna.⁶⁰⁹

Esto equivale a decir que por la gracia otorgada por los sacramentos el bautizado evitaba las penas del infierno, pues con los sacramentos se “iniciaba toda verdadera santidad, comenzada se aumentaba o perdida se recobraba”⁶¹⁰.

DE LO QUE HAN DE OBRAR

Del conocimiento de lo que se debía creer se pasa a lo que los indígenas tenían que hacer para ser buenos cristianos, pues la fe se manifestaba en las obras. Se trata de un punto de clara referencia contrarreformista, porque

⁶⁰⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.138v.

⁶⁰⁹ John Jairo Marín Tamayo, *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: ICANH, 2008), 198.

⁶¹⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 80, sesión 7, proemio.

el Concilio de Trento defendió, por oposición a la teología protestante, que para obtener la salvación no solo era necesaria la fe, sino también las obras⁶¹¹. Se parte del principio de que la fe y las demás virtudes son dones de Dios concedidos para operar en el mundo. Si el entendimiento estaba en la base del conocimiento, la voluntad tenía la misma función con respecto al obrar. La acción en el mundo se hacía a través de actos volitivos, para lo cual las virtudes eran absolutamente necesarias, pues como “fuerzas del ánimo puestas en sus potencias” permitían realizar obras de salvación. El hecho de haber recibido la fe de Jesucristo supone que el cristiano debe obrar según las exigencias de la fe recibida en el bautismo, “porque la fe y las otras virtudes, no las da Dios para tenerlas ociosas y baldías en nosotros, sino para que obremos con ellas. [...] De otra manera, [la fe] estaría en vosotros ociosa y muerta”⁶¹².

Según la tradición de la Iglesia católica, el catecismo propone tres marcadores de comportamiento para circunscribir el obrar del cristiano: los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia y las catorce obras de misericordia. El primero de dichos marcadores se presenta como el derrotero comportamental que el neófito debía adoptar. Los tres primeros mandamientos atañen al amor a Dios, mientras que los otros siete se refieren al amor y al bien al prójimo. Para cumplir con el primer mandamiento se propone que se ame a Dios practicando tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad⁶¹³. Esta propuesta constituye un elemento clave en la construcción de la identidad cristiana de los indígenas de la provincia de Cartagena, pues a través de esas virtudes se esboza, en parte, la identidad del cristiano colonial.

Para comenzar la declaración de los mandamientos se preguntaba al indígena: “¿Cómo lo honraréis con la fe?”, a lo que respondía: “No teniendo ni reverenciando ídolos ni dioses falsos, ni dando crédito a herejías, ni a sueños, ni agüeros, ni a hechicerías, ni otras supersticiones, que es todo vanidad y engaños del demonio”⁶¹⁴. Para demostrar el amor al Dios de los cristianos, el indígena estaba obligado a abandonar sus prácticas religiosas ancestrales. Sin

⁶¹¹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 54, sesión 6, “Decreto sobre los sacramentos”, cap. 7.

⁶¹² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139 r.

⁶¹³ Esta idea es tomada directamente del *Enchiridion* de San Agustín, que afirma que Dios debe ser adorado por la fe, la esperanza y la caridad.

⁶¹⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139 r.

considerar la religión desde la perspectiva de la alteridad, los europeos condenaron las expresiones religiosas de los indígenas porque además de ser diferentes eran ajenas a las suyas, lo que los llevó a concluir que ello solo podía ser obra del demonio.

Iris Gareis, en su estudio sobre la llegada del diablo a los Andes, declara que el diablo era un personaje propio del imaginario europeo que rápidamente fue asociado a las expresiones religiosas de los indígenas americanos, las cuales fueron demonizadas para justificar su destrucción. “La asimilación de las deidades indígenas al diablo cristiano se fundó en la convicción compartida por muchos contemporáneos europeos que después de la cristianización de Europa el demonio y la hueste infernal se habían retirado a América”⁶¹⁵. Evidentemente, según esta teoría, el diablo erigió su nuevo imperio en el continente americano para engañar y conducir a los indígenas a la idolatría.

Aunque en el *Catecismo* solo se utilizan siete veces los vocablos demonio o diablo, esto es suficiente para determinar cómo se pretendía presentar este personaje a los indígenas, al cual se le atribuyeron tres funciones discursivas. En primer lugar, se caracterizó como el principal enemigo del cristiano y del que se podía defender haciendo el signo de la cruz. Signarse y santiguarse eran el antídoto con el cual era posible alejar y vencer al demonio. En el discurso catequístico de Dionisio de Sanctis, el demonio también fue presentado como el engañador. En términos de Ramón Manuel Pérez Martínez, se trata de “un diablo malévolos, hijo del maniqueísmo europeo capaz de identificarse con los dioses prehispánicos”⁶¹⁶. En esa misma línea, Juan Carlos Estenssoro propone que el engañador es un personaje astuto y excepcionalmente dotado que hasta puede fingir la apariencia divina⁶¹⁷. Finalmente, el *Catecismo* presenta al demonio como el tentador, es decir, el personaje que asecha al cristiano con todos sus vicios y que pretende sumirlo en el pecado para quedarse con su alma. Esta visión inspirada en el caso de Job muestra que el cristiano es tentado

⁶¹⁵ Iris Gareis, “Cómo el diablo llegó a los Andes: introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial”, en *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*, ed. Iris Gareis (Aquisgrán: Shaker Verlag, 2008), 53.

⁶¹⁶ Ramón Manuel Pérez Martínez, “La maléfica trinidad: un diablo verdadero en tres discursos distintos”, *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 1, n.º 2 (2013): 90, <https://doi.org/10.13035/H.2013.01.02.09>

⁶¹⁷ Estenssoro, “El simio de Dios”, 459.

constantemente por el demonio, por lo que debe permanecer fuerte y fiel a Dios para vencer esas tentaciones.

Mediante el primer mandamiento, se prohibió a los indígenas reverenciar ídolos —realidad material— y falsos dioses —realidad inmaterial—, lo que consecuentemente exigía adherir al único Dios verdadero, el del colonizador. La prohibición suscitó, muy probablemente, estupefacción entre los indígenas, porque el colonizador también poseía una serie de artefactos religiosos frente a los cuales manifestaba comportamientos similares a los adoptados por ellos frente a los llamados ídolos⁶¹⁸. La posesión de los ídolos y piezas de culto fue un elemento de prueba, utilizado por los españoles para demostrar que los indios seguían viviendo en la fe de sus antepasados, y por ello se determinó perseguirlos y destruirlos. Según Gruzinski, para la Iglesia “resultaba embarazoso tener que propagar la destrucción de los ídolos en nombre de una religión con imágenes”⁶¹⁹. Por su parte, Estenssoro sostiene que, ante la dificultad, la Iglesia luchó constantemente para clarificar la diferencia conceptual entre ídolo e imagen; el ídolo fue cargado de una significación negativa, mientras que con la imagen religiosa sucedió todo lo contrario. La imagen religiosa occidental fue reclamada e introducida para inducir con mayor facilidad a los indígenas en la fe católica⁶²⁰. Si reverenciar los ídolos era un comportamiento inaceptable dentro del marco de la doctrina católica, la veneración de las imágenes no lo era, ya que el ídolo no era lo mismo que la imagen religiosa. Las imágenes occidentales —planas o de bulto—, en cuanto representaban entidades católicas, podían ser veneradas, pero no adoradas. La única realidad material que podía ser objeto de adoración era el santísimo sacramento que, gracias a la transubstanciación, se convertía en la divinidad⁶²¹.

⁶¹⁸ Sobre el caso de los ídolos y de las imágenes se recomienda leer la sección “Los peligros de la imagen” en el libro de Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut Français d’Études Andienes, 2003).

⁶¹⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 74.

⁶²⁰ Fray Pedro de Carrión solicitó a la Corona que le fueran enviados algunos retablos e imágenes para las iglesias de los pueblos de indios de la provincia de Cartagena. Carta a los oficiales de la Casa de Contratación, Valladolid, 22 de marzo de 1557, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 167.

⁶²¹ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 281; Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 138r.

Dionisio de Sanctis abordó este tema en su *Catecismo* explicando brevemente lo esencial de la doctrina católica sobre las imágenes religiosas y el comportamiento que debía adoptar el cristiano frente a ellas:

no adoramos y reverenciamos a la pintura, ni al palo, ni al metal por pensar que tengan en sí alguna divinidad, que sabemos que la imagen de Nuestro Señor Jesucristo no es el mismo Cristo, sino que nos lo representa, ni la imagen de Nuestra Señora no es Nuestra Señora, sino que nos representa a Nuestra Señora, y lo mismo es de las imágenes de los Santos.⁶²²

En la perspectiva católica, el culto a las imágenes sagradas se justificaba porque en ellas no se adoraba o reverenciaba el objeto en sí, sino lo que estas representaban. Así, la cruz no era reverenciada en cuanto objeto, dos trozos de madera cruzados entre sí, sino por lo que representaba: Jesucristo crucificado. Más allá de esta clarificación, el obispo presentó el orden que los católicos tenían establecido sobre dicho culto; así, las imágenes de Cristo había que reverenciarlas como a Dios verdadero; las de Nuestra Señora, como la más digna y allegada a Dios, y las de los santos, como los que reinan con el Señor⁶²³. Como en el caso de los sacramentos, el obispo recurrió a una categorización pedagógica para que los bautizados comprendieran el valor que se les debía dar a las imágenes sagradas de acuerdo con lo que representaban.

Al abordar este tema en el *Catecismo*, Dionisio de Sanctis se ajustaba a los decretos conciliares que obligaban a los obispos a instruir a los fieles sobre el uso legítimo de las imágenes sagradas, según la tradición católica⁶²⁴. De acuerdo con el Concilio, las imágenes religiosas eran de gran importancia “porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos”⁶²⁵. Pero la línea de

⁶²² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139v.

⁶²³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139v.

⁶²⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 331, sesión 25, “De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”.

⁶²⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 331, sesión 25, “De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”.

separación entre la veneración de las imágenes y la idolatría era muy delgada. Consciente de ello, el Concilio pidió que se enseñara “al pueblo que esto no es copiar la divinidad, como si fuese posible que se viese ésta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras”⁶²⁶. Los decretos conciliares solicitaron además que se desterrara toda superstición en el uso sagrado de las imágenes, con lo cual pretendía detener las críticas de los reformadores que condenaban el culto a los santos y prohibían sus representaciones⁶²⁷.

El debate a propósito de las imágenes sagradas que deja traslucir el *Catecismo* es igualmente importante para determinar cómo la Iglesia católica, de un lado, defendió el uso de las imágenes sagradas en sus iglesias y, del otro, justificó la destrucción de los llamados ídolos de los indígenas. Una de las acciones más concretas realizadas para destruir las figuras y objetos rituales de los indígenas de Cartagena fue la realizada por Melchor Pérez de Arteaga en 1561. El visitador informó a las autoridades metropolitanas que la tercera fase de su visita fue dedicada al examen de las costumbres y al desordenado vivir de los indígenas, que andaban aún desnudos en los pueblos de españoles. Afirmó que los indígenas no tenían muchos vicios, pero que el principal de todos era el de la idolatría. Según el funcionario, ello se debía a que tenían muchos mohanes y hechiceros, bohíos e ídolos de demonio muy escondidos en los montes. El visitador afirmó que hizo quemar los ídolos, arrestar a los mohanes y vestir a los indígenas⁶²⁸. En palabras del cronista Juan de Castellanos, el visitador “quemó gran cantidad de santuarios desterrando bestial idolatría”⁶²⁹.

La destrucción del patrimonio religioso de los indígenas de la provincia de Cartagena no solo fue una iniciativa de las autoridades civiles, sino que en ello también participaron los religiosos. Este es el caso de fray Luis Beltrán que entre 1562 y 1565 se estableció en Turbará en el partido de Tierradentro. Como lo reporta fray Pedro Simón en su crónica, el dominico hizo quemar públicamente siete bohíos en los que los mohanes practicaban sus ritos y,

⁶²⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 331, sesión 25, “De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”.

⁶²⁷ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 72.

⁶²⁸ Relación de una visita y tasas de indios que hizo el licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Cartagena, 15 de junio de 1561, AGI, *Santafé* 56A, n.º 4; “Carta del licenciado Melchor de Arteaga al rey”, Cartagena, 23 de marzo de 1561, AGI, *Santafé* 187, L. 1, f.40 en Friede, *Fuentes*, IV: 175.

⁶²⁹ De Castellanos, *Elegías de varones ilustres*, 839.

durante la noche, con la complicidad de los jóvenes ya bautizados, se dedicaba a buscar los centros rituales para destruirlos⁶³⁰. Como lo subrayó Estenssoro, para el caso del Perú, más que la prohibición, “se destruyó físicamente los ídolos, se desacralizaron sus templos y se confiscaron sus objetos de culto (codiciados por su valor económico)”⁶³¹. Esto mismo se hizo en el territorio del Nuevo Reino de Granada.

Una vez explicado que a Dios se amaba por la fe, el *Catecismo* declara por qué se debía también amar por la esperanza y la caridad —aspectos poco desarrollados—. La respuesta: “Poniendo en él toda confianza, que como poderoso que es, no nos faltará su favor para alcanzar la gloria y estimando más su amistad que todas las cosas del mundo por buenas y agradables que sean”⁶³². El cristiano que ama a Dios demuestra su amor hacia él porque confía en él. Debe confiar en Dios porque es omnipotente y, en cuanto tal, le ayudará indefectiblemente a conseguir la gloria eterna. Volviendo sobre la omnipotencia de Dios, se reitera que él es el único Dios verdadero y, por tanto, el único que merece la confianza del cristiano; todos los demás —ídolos y falsos dioses— no, porque no son omnipotentes. Finalmente, se propone que el amor a Dios se manifiesta valorando su amistad como lo más inestimable en la vida. Más que aferrarse a las cosas materiales, el cristiano debía aferrarse a la amistad con Dios, la cual preservaba si se mantenía en la gracia de Dios, es decir, siguiendo sus preceptos y los de la iglesia.

La exposición sobre los mandamientos continúa con la pregunta que solicitaba identificar el segundo de ellos. Según este, el indígena no debía “blasfemar en nombre de Dios ni de los santos, ni jurar por Él ni por criatura ninguna sin necesidad, ni jurar de hacer alguna cosa mala [...] y sobre todo no jurar la mentira”⁶³³. Con el segundo mandamiento se quiere ejercer un control sobre el engaño y la mentira, sobre todo cuando estos se hacían instrumentalizando el nombre de Dios. El engaño y la mentira no eran bienvenidos en la sociedad cristiana, pues, como ya se anotó, estas nociones estaban asociadas al demonio. Mentir y engañar en nombre de Dios era considerado aún más

⁶³⁰ Pedro Simón, *Noticias historiales*, t. VII (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981), 433.

⁶³¹ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 147.

⁶³² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139v.

⁶³³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139v.

grave. Como se infiere de algunos instrumentos un poco más tardíos, como el *Confesionario del Tercer Concilio Limense*, se buscaba con este mandamiento que los testigos en las cortes y ante los jueces dijeran siempre la verdad⁶³⁴ y que el cristiano no acusara a Dios de su propia desgracia con maldiciones⁶³⁵.

Por el tercer mandamiento, santificar las fiestas, se exige que el neófito cese todo tipo de trabajo durante los domingos y los días de fiesta de guardar para ocuparse en buenas obras, recitar las oraciones, oír misa y sermón, y recoger el espíritu con descanso del cuerpo⁶³⁶. De esta manera, se introduce un esquema binario del tiempo desconocido por los indígenas y que justificaba la división temporal desde la perspectiva religiosa. El periodo de descanso no era un momento de ocio, sino un tiempo que debía ser consagrado a la devoción cristiana. Esta división del tiempo heredada del judaísmo fue reforzada por el Concilio de Trento que exigió, de un lado, que los sacerdotes celebraran misa al menos los domingos y días solemnes y, del otro, que los fieles fueran instruidos a lo menos en dichos días⁶³⁷. En el discurso de la Iglesia, el momento de descanso se presentaba como una gran oportunidad que tenía el cristiano para cumplir con el primer mandamiento, pues el amor a Dios debía manifestarse a través de la práctica devocional.

Así el indígena colonial tenía que honrar a sus padres, no matar, no fornicar, no hurtar, no levantar falso testimonio y no codiciar la mujer del prójimo ni los bienes ajenos. Con ello se impuso a los neófitos la asistencia material y espiritual a sus padres, pero sobre todo la obediencia a estos; no ofender ni aborrecer al prójimo; controlar sus instintos sexuales y no aceptar ese tipo de descontrol en los otros; no apropiarse fraudulentamente de las pertenencias del prójimo; no desacreditarlo diciendo de él lo que no hizo ni dijo, ni tampoco revelar sus culpas secretas, aunque sea verdad; no tener relaciones sexuales con mujeres casadas ni solteras, y no tomar los bienes de los otros contra su voluntad o injustamente.

⁶³⁴ *Confesionario para los curas de indios* (Lima: Antonio Ricardo impresor, 1585), 8.

⁶³⁵ Bernardo de Lugo, *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino llamada mosca* (Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619), 128.

⁶³⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 139v.

⁶³⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 43 y 263, sesión 23, “Decreto sobre la reforma 14”; sección 5, “Decreto de reforma”, cap. 2.

Aun siendo parte de los relativos al prójimo, el cuarto mandamiento no se inscribe en la lógica de estos, sino en la de los relativos a Dios, es decir, en la óptica de la intención ética, tal y como lo precisó Paul Ricœur⁶³⁸. En ese sentido, el individuo no está restringido a una opción, sino que se le permite expresar el amor a sus padres de todas las maneras posibles. Al contrario, los mandamientos relativos al prójimo se inscriben en la lógica de la moral, pues cada uno expresa un imperativo categórico que limita el comportamiento del individuo a la acción que se prohíbe; se defiende de esta manera lo que es bueno y lo que es malo. A través de la prohibición o de la prescripción explícita, los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia controlaban el comportamiento social y religioso para garantizar, entre otras cosas, la convivencia armónica entre los cristianos, ya que estos imperativos buscaban proteger la vida, la propiedad de los bienes materiales, la verdad y el orden sexual establecido.

Inscritos en la lógica de la moral, los mandamientos de la ley de Dios, y aún los de la Iglesia, están asociados al pecado. De hecho, “decir, hacer o pensar algo contra los mandamientos o faltar de lo que según ellos se debe hacer”⁶³⁹ era lo que se consideraba pecado. Así entendido, matar a un semejante es un pecado que es castigado moralmente porque se infringe el imperativo moral que exige *no matar*, lo que en la lógica de la intención ética sería igual a preservar la vida.

Un particular énfasis se hace con los mandamientos que demarcaban la conducta sexual del cristiano, ya que en ello se tenía que hacer un trabajo particular, pues algunas de las prácticas sexuales ancestrales de los indígenas diferían de las de los cristianos. El *Catecismo* enseñaba que no se debía tener relaciones sexuales ni con mujer casada ni soltera, ni tampoco otro tipo de relaciones consideradas “más feas” y contra la naturaleza, como las relaciones con los animales y personas del mismo sexo; no se aceptaba la masturbación; no se podía tener deseos sexuales ni tener pensamientos eróticos, ni tampoco se debía consentir que otros lo hicieran; y, claro está, no se podía desear a la mujer casada. Se aclara que, aunque ello ya estaba expuesto en el sexto mandamiento, vuelve en el noveno porque en el sexto se consideró solamente como acción, mientras en el noveno como intención, con lo que se indica que el desearlo

⁶³⁸ Ricœur, “Fondements de l'éthique”, 62.

⁶³⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142r.

es tan pecaminoso como la obra misma. Siguiendo los postulados de Hermes Tovar Pinzón en su estudio sobre la infidelidad, el adulterio y el concubinato a fines de la Colonia, el *Catecismo* vigilaba y domesticaba los sentidos⁶⁴⁰. De hecho, “la iglesia no ignoraba nada de las pasiones humanas y por ello temía que los sentidos fueran los culpables de que el cielo se quedara sin ángeles ni querubines”⁶⁴¹, y que los fieles no alcanzaran la salvación. Pero no se trata solamente de los placeres corporales, sino también del control de otras pasiones, como la venganza, la envidia, la codicia y la concupiscencia. La salvación solo es posible para el indígena si este comprende la naturaleza pecaminosa de esas pasiones y las evita. Es decir, la salvación pasa necesariamente por el aprendizaje del contenido propuesto en el *Catecismo*.

Además de las conductas prescritas en los mandamientos de la ley de Dios, se imponen otras cinco asociadas a la Iglesia. Con los mandamientos de la Iglesia se introducen algunas conductas piadosas que el cristiano debía adoptar para mejor guardar los mandamientos de la ley de Dios. Se pretendía que el indígena oyera misa entera los domingos y fiestas de guardar; se confesara una vez por año, por lo menos en la Cuaresma; comulgara por Pascua; ayunara cuando lo mandaba la Iglesia, y pagara diezmos. Aunque el *Catecismo romano* no se refirió a ello, este contenido estaba presente en la mayoría de los catecismos de la época que habían adoptado la propuesta de Martín de Azpilcueta. En su *Manual de confesores y penitentes*, el doctor Navarro había establecido que los mandamientos de la santa madre Iglesia eran cinco, formulación que se difundió a través de los catecismos católicos del siglo XVI⁶⁴².

Con la introducción de esos imperativos en la sociedad colonial se impuso también una regularidad ritual que se inscribía en el calendario litúrgico impuesto por el colonizador; de esta manera, los ritos se sincronizaban en la línea del tiempo de la Iglesia, que era el mismo para todos los católicos del mundo, pero que para el caso de los naturales de las Indias tuvo algunas variaciones⁶⁴³. Aunque seguramente los indígenas conocían el ayuno como práctica

⁶⁴⁰ Hermes Tovar Pinzón, *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la Colonia* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012), 4.

⁶⁴¹ Tovar Pinzón, *La batalla de los sentidos*, 5.

⁶⁴² De Azpilcueta Navarro, *Manual de confesores y penitentes*, 352.

⁶⁴³ Aunque Dionisio de Sanctis no menciona qué calendario se debía seguir, es de suponer que se siguió el de Pablo III, que redujo el calendario festivo para los indígenas que no vivían en

ritual, el *Catecismo* lo introdujo como un mecanismo de castigo contra la carne, los vicios y los malos deseos⁶⁴⁴, concepción que escapaba a la mentalidad del indígena.

Con su cuarto mandamiento, la Iglesia impuso a los mayores de 21 años que gozaban de buena salud ayunar en las fechas y periodos establecidos por esta. El ayuno consistía en “no comer carne ni grosura en la cuaresma ni en las vigilias de santos ni en las cuatro témporas, ni en los viernes de todo el año”⁶⁴⁵. Durante los periodos de ayuno solo se podía comer una vez al día y una colación en la noche. Como los menores de veintiún años no estaban obligados por la norma, estos podían ayunar por devoción conforme a sus posibilidades. El ayuno también se asoció al sacramento de la eucaristía, pues para comulgar, salvo si se estaba enfermo, el bautizado no debía hacerlo sin haber ayunado desde la medianoche⁶⁴⁶. Aunque ello parezca insignificante, este mandamiento de la Iglesia debió modificar algunas de las prácticas alimenticias de los indígenas para conformarse a la disposición eclesiástica.

Además de imponer un mínimo devocional por cumplir, los mandamientos de la Iglesia establecían un gravamen a la producción agropecuaria de los cristianos, a quienes se les exigía presentar los primeros frutos y ganados y dar la décima parte de ellos para financiar el sustento de los ministros eclesiásticos. Aunque mandado por la Iglesia, los diezmos eclesiásticos en América española fueron un asunto regio⁶⁴⁷, ya que estos habían sido cedidos por voluntad apostólica a los monarcas españoles⁶⁴⁸. Muy temprano, aunque esto no se aplicó de

pueblo de españoles a los domingos del año y doce solemnidades más. El calendario de Pablo III fue de uso general en todas las Indias luego de su proclamación el 1.º de junio de 1537 mediante la bula *Altitudo divini consilii*. John Jairo Marín Tamayo, “La invención del tiempo colonial en el Nuevo Reino de Granada. La contribución del Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas”, *Iberoamericana* 17, n.º 65 (2017): 144, <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.65.135-155>

⁶⁴⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142 r.

⁶⁴⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.141 v.

⁶⁴⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.141 r.

⁶⁴⁷ Desde 1501, los Reyes Católicos legislaron sobre la forma en la que en todas las Indias se pagarían y cobrarían los diezmos y primicias. De ello estaban encargados los oficiales reales que de lo captado proveían a la Iglesia local. “D. Fernando y doña Isabel”, Granada, 5 de octubre de 1501, en *Recopilación de las leyes*, 1: 97, libro 1, tít. 16, ley 2; “Cédula de Carlos V”, Pamplona, 22 de octubre de 1523, en *Recopilación de las leyes*, 1: 96, libro 1, tít. 16, ley 1.

⁶⁴⁸ El papa Alejandro VI, mediante la bula *Eximiae devotionis*, del 15 de noviembre de 1501, otorgó los diezmos eclesiásticos a la Corona española; de ahí que esta los haya recolectado y

la misma manera en todo el territorio conquistado, la corona española exigió el pago de diezmos a los indígenas⁶⁴⁹.

Para el caso concreto de la provincia de Cartagena, se sabe que en mayo de 1538 la Corona envió una real cédula al gobernador de la provincia insistiendo en la conveniencia de que los indígenas pagaran diezmos eclesiásticos⁶⁵⁰, medida que también se aplicó en el Nuevo Reino de Granada⁶⁵¹. No obstante, como los diezmos del obispado siempre fueron insuficientes, constantemente se buscaron soluciones para paliar esta carencia. En diciembre de 1553, la Corona cedió, por cuatro años, los dos novenos de los diezmos que le correspondían a la catedral⁶⁵²; y ordenó, cinco meses más tarde, “que se estudiara la posibilidad de que los indígenas pagaran diezmos como se venía haciendo en Nueva España”⁶⁵³. Allí, los indígenas pagaban diezmos, pero de manera indirecta, es decir, tributando más. Los indígenas debían pagar tributos a los encomenderos y estos, a su vez, pagaban el diezmo de todo lo que recibían de ellos. Así entendido, los indígenas de Nueva España no diezmaron directamente, sino que tributaban⁶⁵⁴. Según Ernest Sánchez, el tributo constituyó “una de las manifestaciones más palpables del sometimiento que debían mostrar los vasallos a la Corona”⁶⁵⁵.

administrado a su antojo. Para el caso de Cartagena de Indias siempre fueron insuficientes. Ernest Sánchez Santiró, “El orden jurídico de la fiscalidad en la Real Hacienda de Nueva España: un análisis a partir de la calidad, el estado y la clase de los contribuyentes”, *Espacio, Tiempo y Forma* 7 (2014): 101, <https://doi.org/10.5944/etfiv.27.2014.13702>; “El control de los diezmos por parte de la autoridad religiosa no se consiguió hasta que en 1634 el rey ordenó a los oficiales reales dejar los diezmos en manos de la Iglesia”; Serrano García, *El obispado de Cartagena de Indias*, 42.

⁶⁴⁹ “El emperador D. Carlos”, 2 de agosto de 1533, en *Recopilación de las leyes*, I: 99, libro 1, tít. 15, ley 13.

⁶⁵⁰ Real cédula al gobernador o juez de residencia de Cartagena, Valladolid, 31 de mayo de 1538, AGI, *Santafé* 987, L. 2, f. 91 v.

⁶⁵¹ “Instrucción de fray Luis Zapata de Cárdenas”, Santafé, 8 de marzo de 1575, AGI, *Santafé* 226, en Friede, *Fuentes*, VI: 379.

⁶⁵² Real cédula dirigida a los oficiales de Cartagena, Cartagena, 18 de diciembre de 1553, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 116 v.

⁶⁵³ Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización”, 132.

⁶⁵⁴ Sánchez Santiró, “El orden jurídico de la fiscalidad”, 103. Los indígenas que se encontraban en los pueblos de la Corona no tributaban en oro ni en otra cosa, sino haciendo algunas rozas para maíz y yuca. “Carta de los oficiales de Cartagena”, Cartagena, 8 de mayo de 1556, AGI, *Santafé* 72, en Friede, *Fuentes*, III: 63; AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 171 v.

⁶⁵⁵ Sánchez Santiró, “El orden jurídico de la fiscalidad”, 96.

La razón de este particular procedimiento de cobro evitaba que los indígenas establecieran una relación directa entre las cargas fiscales y la conversión. Había que convencerlos de que “la doctrina cristiana estaba fundada en la caridad y no en el interés; por eso no convenía que al presente se les hiciera pagar ninguna cosa por vía de diezmo, ni por nombre de iglesia, ni de cosa eclesiástica”⁶⁵⁶. El 5 de junio de 1557, la Corona comunicó a sus oficiales que los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias pagarían diezmos como se hacía en México⁶⁵⁷.

El tercer y último referente identitario del obrar del cristiano lo constituyen las obras de misericordia. Se enseñó a los indígenas bautizados catorce conductas, siete corporales y siete espirituales, para expresar la caridad con sus congéneres. Con las siete corporales se pedía visitar a los enfermos, dar de comer al que tiene hambre, dar de beber al que tiene sed, vestir al desnudo, redimir al cautivo, dar posada a los peregrinos y enterrar a los muertos. Con las siete espirituales se les pedía enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo requería, corregir y castigar al que lo necesitara, perdonar al que había errado, sufrir las injurias del prójimo con paciencia, consolar a los tristes y desconsolados, y rogar a Dios por los vivos y muertos.

A diferencia de los mandamientos, las obras de misericordia no son imperativos categóricos. Estas se inscriben en el orden de la intención ética, ya que el individuo reconoce que la acción a la que se le llama es superior a la regla que la puede imponer⁶⁵⁸. Las obras de misericordia buscan atender a las necesidades básicas, fisiológicas y psicológicas del prójimo, lo que supone el reconocimiento de este como individuo que sufre necesidades. Es la empatía la que induce al cristiano a la acción, porque puede reconocer en el otro sus propias necesidades. En este orden de ideas, el amor a Dios se expresa con actitudes concretas de protección y cuidado hacia el prójimo, simple solidaridad con el otro.

Como las obras de misericordia están inscritas en la lógica de la intención ética, es decir, del deber, estas no están necesariamente asociadas al

⁶⁵⁶ Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España: 1521-1550* (Ciudad de México: El Colegio de México; El Colegio Nacional, 1984), 486.

⁶⁵⁷ Real cédula dirigida al contador de Cartagena, Valladolid, 5 de junio de 1557, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f. 172 v.

⁶⁵⁸ Ricœur, “Fondements de l’éthique”, 64-66.

pecado; hacer una obra de misericordia es expresar, al mismo tiempo, el amor a Dios y al prójimo. En ese orden de ideas, *dar consejo al que lo necesita* es una acción laudable que se inscribe en la historia de las costumbres cristianas. El bautizado se identifica particularmente por la forma de tratar a sus semejantes, y ello se convierte en un referente identitario de gran importancia porque, al igual que en el caso de los mandamientos, contribuye a definir el *ser cristiano*. Sin ser imperativos, las conductas y comportamientos pregonados a través de las obras de misericordia cobran una relevancia sin igual por su repercusión en el destino final del cristiano, puesto que al menos las corporales están vinculadas directamente con el juicio universal, en el cual se establece quién puede gozar de la bienaventuranza eterna. Según la parábola sobre el juicio final relatada en el evangelio de San Mateo, el rey dará en herencia el reino a quienes dieron de comida, bebida y vestido al prójimo, y además lo acogieron y lo visitaron cuando estaba enfermo o en la cárcel.

Una mención particular merece el caso de la desnudez, que en la tradición judeocristiana está asociada al pecado, como se relata en el libro del Génesis. En la provincia de Cartagena de Indias, como en todo el territorio americano, los indígenas no vestían como los españoles y andaban, según ellos, desnudos. Esto suscitó que los misioneros y autoridades civiles se preocuparan constantemente por la situación. Para el caso de la provincia de Cartagena se tiene que la Corona actuó directamente en el asunto. Tras una carta al rey de fray Pedro de Carrión, el monarca solicitó a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla comprar 400 ducados de buen angeo y enviarlos a los pueblos de indios de la provincia de Cartagena para vestir a los indígenas⁶⁵⁹. Para el colonizador español, el vestido era una marca de civilización y de policía, mientras que la desnudez hablaba del estado de barbarie de las poblaciones indígenas, lo que contribuyó a la subvaloración del indígena y a la erradicación forzosa de algunas de sus costumbres. Si los indígenas habían aceptado la desnudez como manifestación cultural, para una cultura que valoraba el vestido, como la española, esta “desnudez” era inquietante, amenazadora⁶⁶⁰, pero sobre todo inaceptable en los pueblos de españoles y de indios, donde el doctrinero

⁶⁵⁹ Real cédula a los oficiales de la Casa de Contratación, Valladolid, 23 de noviembre de 1556, AGI, *Santafé* 987, L. 3, f.152.

⁶⁶⁰ Miriam López Hernández, “Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos”, *Indiana* 34, n.º 1 (2017): 256, <https://doi.org/10.18441/ind.v34i1.255-280>

tenía la obligación de velar por la conservación de las costumbres cristianas y evitar las ofensas a la ley de Dios. En el caso del *Catecismo*, la desnudez se veía como una deshonestidad, y cuando se invitaba al indígena a vestir al desnudo se buscaba no solamente que se protegiera al prójimo del frío, sino que “ande honesto entre las gentes”⁶⁶¹, lo que evitaba, en parte, los apetitos sexuales y las pasiones concupiscentes.

DE LO QUE SE HAN DE APARTAR

La identidad cristiana propuesta por la Iglesia en las Indias no solo tomaba forma con las acciones ordenadas a través de los mandamientos, sino que en ello también contaba la ruptura con las acciones consideradas pecaminosas. En ese sentido, el cristiano se identifica tanto por lo que hace como por lo que evita. En ambos casos se trata de acciones, pero contrapuestas; con unas se le exige *hacer*, mientras que con las otras se le exige *apartarse*. Lo que debía hacer el indígena bautizado era seguir la ley de Dios y la de la Iglesia y evitar el pecado, el cual fue definido como “el yerro que hace el hombre haciendo lo que no debe o faltando de lo que es obligado”⁶⁶². En esta noción cuenta tanto la acción como la omisión; se cae en pecado si se hace lo indebido o bien si no se hace lo debido.

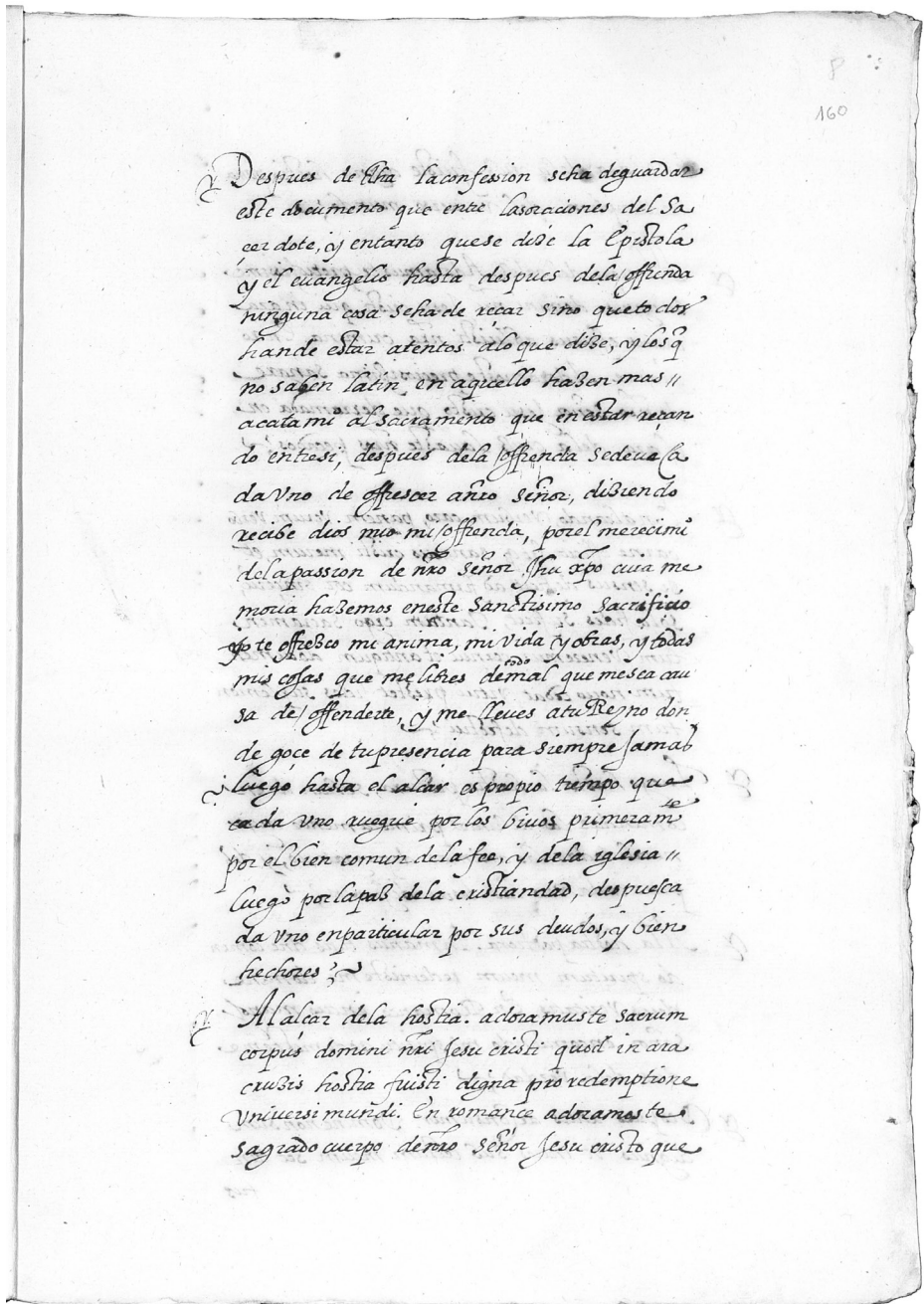
La noción de pecado ocupó un lugar de privilegio en el discurso misionero, ya que era uno de los mecanismos de mayor control que poseía la Iglesia para modelar y regular los comportamientos del cristiano. Según Juan Carlos Estenssoro, era indispensable individualizar el pecado y darle vida; este pasó de ser una noción abstracta a convertirse en una realidad material concreta que facilitaba cuantificar la culpa y en un principio activo capaz de actuar sobre el cuerpo del pecador. En el discurso dirigido a los indígenas, cada pecado se convirtió en un ser vivo y la confesión, en el rito que hacía posible la expulsión de los pecados⁶⁶³.

⁶⁶¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.141 v.

⁶⁶² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142 r.

⁶⁶³ Estenssoro, “El simio de Dios”, 466.

Figura 5. Catecismo y Cartilla de fray Dionisio de Sanctis: forma de oír la misa



Se caía en pecado cuando se realizaba una acción contraria a la voluntad divina o de la Iglesia, o cuando se omitía la realización de una buena obra sabiendo que la situación requería hacerlo. Tanto la acción como la omisión se inscriben en el orden del pecado, lo que indica que hay acciones que se tienen que evitar y otras que se tienen que hacer. Se destaca que los pecados no son todos iguales, y que por su naturaleza se dividen en mortales y veniales. Cuando el cristiano comete un pecado mortal pierde el amor de Dios y del prójimo, aunque esto no sucede cuando el pecado es venial, pues, como es poca ofensa, no hace que se pierda ese amor⁶⁶⁴.

La división entre pecados mortales y veniales llevó al obispo a clarificar la necesidad de confesar o no unos y otros. Apoyado en los decretos conciliares, Dionisio de Sanctis responde que los pecados veniales sí se pueden confesar, pero por devoción y por “más certeza del perdón, mas no por obligación del precepto”⁶⁶⁵. Aunque esos pecados podían confesarse, también era lícito callarlos. Por su parte, los pecados mortales debían ser objeto de arrepentimiento y de confesión sacramental⁶⁶⁶. Se consideraba también que los pecados veniales se cometían fácilmente y que por ello se perdonaban de la misma manera, a condición de que se tuviera verdadero arrepentimiento. En ese orden de ideas, el *Catecismo* estableció nueve acciones materiales para perdonar fácilmente dichos pecados: oír misa, comulgar, la bendición episcopal, la confesión general, el agua bendita, el pan bendito, el golpe de pechos, la oración dominical, oír la palabra de Dios⁶⁶⁷. Con el establecimiento de la lista de las formas de limpiar el pecado venial se creó una relación directa entre el comportamiento moral y el devocional. De hecho, las formas propuestas para el perdón del pecado venial sirven de vehículo para fomentar ciertas prácticas rituales y devocionales importantes para vivir auténticamente la fe cristiana.

Por otra parte, el pecado mortal se definió como decir, hacer o pensar algo contra los mandamientos y se le llamaba de este modo porque privaba de la gracia por la cual vive el alma espiritualmente. Se advirtió que, si se moría en estado de pecado mortal, el bautizado quedaba condenado a vivir eternamente

⁶⁶⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.142 r.

⁶⁶⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.141 r.; *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 144, sesión 14, cap. 5.

⁶⁶⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 160, sesión 14, canon 7.

⁶⁶⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.156 v.

las penas del infierno. En este sentido, hurtar, matar, adorar otros dioses o desear a la mujer del prójimo eran pecados mortales. Pese a su gravedad, estos podían ser perdonados si se confesaban sacramentalmente; claro está, si ello estaba acompañado de un verdadero arrepentimiento, de un profundo propósito de enmienda y del cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor.

Aunque confesar los pecados era importante, omitir al menos uno de ellos constituía otra falta que se debía confesar. De esta manera, la Iglesia se aseguraba de que el penitente realizara una confesión sin reservación de pecado alguno por secreto que este fuera. “En consecuencia, cuando los fieles cristianos se esmeran en confesar todos los pecados de que se acuerdan, los proponen sin duda todos a la divina misericordia con el fin de que se los perdone”⁶⁶⁸. Una confesión sin omisiones era una confesión que aseguraba un mayor control sobre los fieles. Con ello no solo se buscaba regular y extirpar las prácticas sociorreligiosas de los indígenas, no aceptadas por el cristianismo, sino también modelar sus conductas. Como se ha constatado en algunos confesionarios de la época, el confesor debía cuestionar incesantemente al penitente para que su confesión fuera sincera y completa⁶⁶⁹. Lo anterior ha llevado a expertos como Estenssoro a preguntarse hasta qué punto muchas de esas preguntas, como sucedió con los sermones contra la idolatría, habrían proporcionado información insospechada para la reintroducción o reinención de ritos o creencias prehispánicas⁶⁷⁰. Esto es algo que no ha sido posible responder en este estudio.

Ante la dificultad de comunicación entre el confesor y el penitente, los confesionarios hicieron su aparición como herramientas pastorales para ayudar a realizar una confesión sincera y completa. Estos instrumentos, como el *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana* (1565) de Alonso de Molina o el *Confesionario de fray Bernardo de Lugo en lengua mosca* (1619), por nombrar solo dos, proponían una lista de todas las situaciones de pecado posibles ordenadas según los mandamientos. Esta lista era un derrotero mediante el cual el doctrinero interrogaba al penitente para que confesara sus culpas. Evidentemente, esas herramientas eran bilingües o trilingües, y la traducción

⁶⁶⁸ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 144, sesión 14, cap. 5.

⁶⁶⁹ Ezequiel Uricoechea, *Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario de la lengua chibcha*, t. 1 (París: Maison Neuve, 1871), 232.

⁶⁷⁰ Estenssoro, “El simio de Dios”, 471.

castellana estaba al servicio de los confesores, que a su vez debían formular las preguntas al penitente en su propia lengua o en aquella que comprendieran⁶⁷¹.

Establecida la diferencia entre pecados mortales y veniales, el *Catecismo* hace un llamado a evitar, antes que nada, los mortales, denominados también capitales porque son la cabeza de todos los que de ellos se derivan, en otros términos, porque el hombre está particularmente inclinado a ellos. Se trata de algunas desviaciones de la conducta moralmente aceptada que tienen un impacto sobre la integración social y que desde la perspectiva teológica hay que evitar para no perder la gracia de Dios. En ese sentido, el cristiano estaba invitado a apartarse de la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la acidia. Para evitarlas se propuso actuar a través de siete virtudes que se oponen a dichas desviaciones: “humildad contra soberbia; largueza contra avaricia; castidad contra lujuria; paciencia contra ira; templanza en el comer y beber contra la gula; caridad, que es amor cristiano, contra la envidia y diligencia contra la acidia”⁶⁷². Se trata de siete mecanismos para resistir y vencer los vicios y pecados, que en otros términos son comportamientos adicionales que debía adoptar el indígena bautizado para mantener la gracia de Dios.

Sin embargo, resistir a los vicios y pecados no era tarea fácil para el cristiano, porque el alma está asechada permanentemente por tres enemigos que pretenden alejarla de la gracia de Dios y mantenerla en estado de pecado. Esos enemigos son: “el demonio que nos tienta en todos los vicios, y el mundo que persigue todo lo virtuoso y nos convida con sus vanidades a nuestra propia carne, que desea deleites y todo lo malo para su contento”⁶⁷³. Pero, al igual que en el caso de los pecados, existen algunos mecanismos para contrarrestarlos: al demonio se debe resistir con el escudo de la fe y con la espada de la palabra de Dios; al mundo se resiste despreciándolo, lo mismo que a sus vanidades; y a la carne se resiste con disciplinas y ayunos.

Se presentaba a los naturales de las Indias el discurso catequístico cristiano con la misma lógica que en Europa: la de la guerra. El cristiano es una especie de caballero que tiene enemigos que debe saber identificar y combatir con

⁶⁷¹ Juan Antonio Albaladejo-Martínez, “El confesionario de Agustín de Quintana: una tesela de la historia de la traducción en Hispanoamérica”, *Revista de Historia de la Traducción* 13 (2019): 5.

⁶⁷² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.143v.

⁶⁷³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144r.

las armas adecuadas, pues ellos están en todas partes, en todos los momentos y aun en la misma soledad. Se advierte a los indígenas que de esos enemigos la carne era el más temible de todos, porque “no la podemos echar de nosotros, al mundo y al diablo, sí”⁶⁷⁴.

Para obtener la salvación, el cristiano debía vencer a la carne. Su alta peligrosidad se debe a que ella es inherente al ser humano y luchar contra algo que forma parte de sí mismo es mucho más difícil que cualquier otro tipo de lucha. Esto quiere decir que el combate más complejo que tenía que librar el indígena era contra sus propias pasiones, que en buena parte estaban ligadas a los comportamientos sexuales ancestrales rechazados por la moral cristiana; en ese sentido, el incesto, la sodomía, la poligamia, pero también la concupiscencia, la lujuria y la gula eran comportamientos carnales que él debía eliminar de su vida. La exigencia buscaba el control de algunos comportamientos que no tenían lugar en una sociedad cristiana. En palabras de Ana María Bidegaín: “se tendió a identificar el pecado casi exclusivamente con la sexualidad; y el cuerpo y la sexualidad femenina, como la fuente provocadora del pecado y, por tanto, el punto en que debía concentrarse toda la fuerza de la represión”⁶⁷⁵.

DE LO QUE HAN DE PEDIR

Fiel a la teología católica, Dionisio de Sanctis sostenía que el cristiano por sí solo no podía resistir a las tentaciones del pecado y que para no perder la gracia divina necesitaba de la ayuda de Dios⁶⁷⁶, auxilio que solo era posible si lo buscaba mediante la oración. Siguiendo este principio teológico, el *Catecismo* definió la oración como la acción de pedir a Dios, de todo corazón, “la luz y las fuerzas para salir adelante con nuestra empresa”⁶⁷⁷. Esta acción se presenta como un ejercicio unidireccional, con el cual el cristiano reconocía que mantenerse en estado de gracia no era fácil y por tanto debía instar el favor de Dios,

⁶⁷⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.157v.

⁶⁷⁵ Ana María Bidegaín, “Sexualidad, Estado, sociedad y religión: los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano”, *Revista de Estudos da Religião* 3 (2005): 60.

⁶⁷⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144v.-145v.

⁶⁷⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144v.

el único capaz de socorrer todas las necesidades del cristiano. Así, la oración quedó circunscrita a la demanda de un cierto conocimiento —luz— y de la voluntad para obrar —fuerzas—. De este modo no se consideraron otros tipos de oración, como la de perdón, la de acción de gracias o la de alabanza, los cuales sí había abordado el *Catecismo romano*.

Aunque venía bien declarar algo a propósito de la oración y de la manera de orar, el obispo juzgó que en ese momento no era necesario redactar un tratado sobre la oración porque los neófitos, en ese estadio preciso, no podían asimilarlo, esto sin contar el tiempo que había que invertir para llevarlos a tal conocimiento sin tener las bases suficientes. Fue así como Dionisio de Sanctis dejó de lado todo lo que el *Catecismo romano* había tratado sobre la oración en general, para referirse únicamente a la oración dominical. Seguramente sin desestimar lo estipulado por la Iglesia, el obispo ignoró aspectos tales como: la necesidad y utilidad de la oración, sus partes y sus grados, las cosas que se debían pedir y por qué se debían pedir, la preparación para la oración y el modo requerido para orar.

Para iniciar el recorrido por el tema, el *Catecismo* declaró, sin más explicación, que entre muchas otras oraciones que tenía la Iglesia, tres eran las principales: el padrenuestro, la avemaría y la *salve, regina*. Sin embargo, se subraya que la más importante de todas ellas era el padrenuestro. El valor particular dado a esta oración se debía a que era la única que había sido compuesta por el propio Jesucristo y contenía todo lo que se debía pedir a Dios, tanto en el orden corporal como en el espiritual. Estas características no las poseían las demás oraciones así compartieran la misma calificación.

Para explicar el padrenuestro, Dionisio de Sanctis se ajustó al esquema que el *Catecismo romano* utiliza para exponer la oración dominical; incluso las preguntas que orientan la explicación son extraídas de la obra publicada por Pío V. Para lograr su objetivo, el obispo adoptó un enfoque que se podría calificar de estructural, pues fundamentalmente deseaba que los neófitos aprendieran las partes en las que estaba dividido el padrenuestro y las peticiones que lo integraban. En ese orden de ideas, se demandaba al discípulo que precisara en cuántas partes estaba dividido el padrenuestro, a lo que debía responder: “en dos que son: invocación a Dios y peticiones al mismo”⁶⁷⁸.

⁶⁷⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.144v.

La invocación, que se limita a la frase “Padre nuestro, que estás en los cielos”, es de gran riqueza, y a través de ella se enseñan tres conceptos teológicos entrelazados entre sí y que no se pueden entender más que en su conjunto: paternidad divina, filiación divina y fraternidad. Con un enfoque más teológico que cristológico, se exponen dos razones por las cuales el cristiano debe reconocer a Dios como un padre. La primera de ellas, “porque él nos hizo a su imagen y semejanza”⁶⁷⁹. La lógica es simple, si Dios es creador de los hombres, es el padre de todos —fieles e infieles—. Con la segunda razón se hace entender que Dios es un padre en quien el cristiano puede depositar toda su confianza porque está seguro de que él le dará todo lo que necesita y lo que le conviene. En este caso la paternidad no se cimienta en la creación, sino en la omnipotencia de Dios, pues como padre él tiene el poder para ofrecer a sus hijos todo lo que estime conveniente para ellos; él conoce sus necesidades y las satisface.

Aclarado el concepto *Padre*, el *Catecismo* pasa a hacer una distinción a propósito de la filiación, tema que es introducido con la pregunta: “¿Por qué le decís nuestro y no Padre mío?”⁶⁸⁰. Lejos de hacer una distinción semántica entre los dos adjetivos posesivos, lo que se buscaba era establecer la diferencia entre la filiación de Jesucristo y la de los hombres. Como único hijo de Dios, la filiación de Jesucristo es natural, mientras que como padre común la filiación de los hombres es adoptiva. Ser hijos por adopción era una gracia dada por Dios a los que creían en él y que quedaba sellada con el bautismo⁶⁸¹. Esta noción común de filiación introduce subsecuentemente el concepto de fraternidad. Con un discurso llano se enseña que, como Dios es nuestro padre común, todos nosotros somos hermanos. Aunque Dionisio de Sanctis no lo precisa, el *Catecismo romano* indica que esta fraternidad se apoya no solo en la virtud de la misma adopción de Dios, sino también porque los cristianos son considerados hermanos del unigénito hijo de Dios.

En el mismo orden de ideas, se pregunta al neófito: “¿por qué le decís que estás en los cielos, pues está en todo lugar?”⁶⁸². La pregunta da por hecho la

⁶⁷⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.145 r.

⁶⁸⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.145 r.

⁶⁸¹ A propósito del bautismo, el *Catecismo* establece que es por ese sacramento que “somos hechos hijos de Dios”. Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.138 r.

⁶⁸² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.145 r.

omnipresencia de Dios, es decir, que está presente en todo lugar y en todas las cosas. Sin embargo, el objetivo de la pregunta era clarificar su presencia en los cielos. Como aparentemente podría creerse, el *Catecismo* no plantea la respuesta en términos de lugar, sino de finalidad. En efecto, el cielo es presentado como la finalidad de la creación y es por esa razón que el cristiano debía pedirle a Dios “la gracia y la gloria que son los bienes de allá, y que nos dé lo de acá, de manera que hagamos tesoro en el cielo de que gocemos”⁶⁸³. Muy probablemente Dionisio de Sanctis sabía que el *Catecismo romano* definía a Dios en términos de espíritu y que como tal no podía circunscribirse a un lugar. Más que referirse al espacio físico, al decir “que estás en los cielos” se quería expresar que Dios es Padre universal que reina en los cielos, noción que evoca su omnipotencia.

Dejando de lado la invocación, el *Catecismo* aborda la segunda parte del padrenuestro, es decir, las peticiones. En primer lugar, se pide al neófito precisar la cantidad de peticiones contenidas en el padrenuestro, a lo que debía responder simplemente: siete. Sin precisar absolutamente más nada, se pregunta por cada una de las siete peticiones. En su respuesta, el bautizado debía, en primer lugar, identificar la petición y, en un segundo momento, explicar su significado.

A partir del principio de que Dios es santo y santificador, el cristiano pide, en primera instancia, que todos glorifiquen su nombre, lo que se logra honrándolo, reverenciándolo y adorándolo. Este reconocimiento supone que no hay más que un Dios único y verdadero al que hay que glorificar, como quedó establecido en la explicación del credo. Con la segunda petición se pide que su reino advenga, y para que ello suceda se suplica que libre al cristiano de la tiranía de las leyes del mundo y de la carne. Con la tercera se le solicita que se haga su voluntad, lo que debe llevar al cristiano a cumplir todos los mandamientos y demás cosas que manifiestan la voluntad de Dios. En la cuarta, se le ruega la asistencia con el alimento cotidiano, tanto el que se necesita para el cuerpo como el que se requiere para sustento del alma. No se trata de pedir en sobreabundancia, sino lo que es preciso para cada día. Particularmente, el cristiano debe alimentar el alma con la doctrina cristiana, las virtudes y los dones del Espíritu Santo.

⁶⁸³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.145 r.

En la quinta petición se le suplica a Dios que perdone nuestras deudas como nosotros hacemos lo propio con el prójimo, lo cual se tiene que hacer de corazón, pues todos los cristianos son hermanos entre sí. Con la sexta se le implora que no nos deje caer en tentación, con lo que se reconoce, como ya se explicó, que para evitar las tentaciones el cristiano requiere de la ayuda divina. En la séptima y última petición se le suplica librar de todo mal al cristiano: “que aunque tengamos trabajos, enfermedades, pobreza, infamias y todas las adversidades del mundo, nos socorra y nos libre de caer por ellas en pecado”⁶⁸⁴. Se enseña al indígena que sufra tales males con paciencia, pues ello le permitiría merecer el cielo. Finalmente, se determina el significado de la palabra *amén*, que concluye la oración del padrenuestro. Como tal, la palabra significa: *así sea*. Con esta expresión el cristiano manifiesta su confianza en Dios, porque está seguro de que le dará lo que pida; además, se agrega que la expresión quiere decir “confirmación de lo que dice y sello que se echa sobre lo que se pide”⁶⁸⁵.

Para finalizar la explicación de la oración, el *Catecismo* retoma algo que ya se había afirmado pero que abría el camino para exponer un nuevo aspecto. Se preguntaba al discípulo: “¿Cuáles son las otras dos oraciones principales?”⁶⁸⁶; la respuesta se supone que ya era conocida por él, pero lo que retiene nuestra atención es que ni la *avemaría* ni la *salve, regina* son objeto de explicación. El obispo de Cartagena no expone absolutamente nada sobre esas oraciones, así como tampoco se hizo en el *Catecismo romano*. En efecto, la pregunta sobre las otras dos oraciones principales era un simple empalme para abordar la cuestión acerca de las demás oraciones que utilizaban los cristianos. Se demandaba al neófito: “¿Hay otras más oraciones?”⁶⁸⁷. A lo que debía responder con sí rotundo.

La prioridad dada a las oraciones ya mencionadas no negaba la existencia de muchas otras que se usan en la Iglesia y otras tantas que habían sido ordenadas por “personas devotas para pedir socorro a Nuestra Señora y a los Santos en nuestras necesidades, como abogados nuestros que son delante de Dios”⁶⁸⁸. Nuestra Señora y los santos aparecen aquí como mediadores calificados

⁶⁸⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 r.

⁶⁸⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 r.

⁶⁸⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 r.

⁶⁸⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 r.

⁶⁸⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 r.

que, por haber vivido según la ley de Dios y haber permanecido en estado de gracia, abogan ante él por el cristiano que los invoca. Se trata de una referencia contrarreformista que declaraba que los santos rogaban a Dios por los hombres y, por tanto, era “bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo”⁶⁸⁹. Este aspecto estaba en discusión con los protestantes que negaban la necesidad de recurrir a los santos y sostenían que su invocación para que rogaran por los hombres era idolatría, en tanto Jesucristo era el único mediador entre Dios y los hombres.

Como se destaca, la breve instrucción sigue el mismo esquema que adoptaron las doctrinas cristianas o catecismos menores producidos en la Europa cristiana del siglo XVI. Con la estructuración *septiforme* de los contenidos se buscaba que el neófito retuviera con más facilidad en la memoria los contenidos doctrinales. De este modo, los artículos de la fe se le enseñaban en dos septenarios (divinidad y humanidad de Dios), lo mismo que las obras de misericordia (corporales y espirituales); los mandamientos eran diez (tres referidos a Dios y siete referidos al prójimo), siete las peticiones del padrenuestro, siete los sacramentos, siete los pecados capitales y siete las virtudes contra el pecado. En la *Cartilla para aprender a leer la doctrina cristiana* se observa la misma articulación a la que se le añaden dos septenarios más: las siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales) y los siete dones del Espíritu Santo. Además de la división septiforme, la articulación de los contenidos a manera de preguntas y respuestas era otro de los elementos que permitía la memorización de los contenidos de base de la doctrina católica.

DEL EXAMEN DE LOS INFIELES QUE PIDEN SER BAUTIZADOS

Como ya se advirtió, la segunda parte del *Catecismo* está consagrada a ilustrar a los doctrineros sobre uno de los problemas más frecuentes y complejos a los que se vio avocada la Iglesia en la América hispana durante el periodo

⁶⁸⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 329, sesión 25, “De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”.

colonial temprano: la conversión de los indígenas adultos, que generalmente habían contraído matrimonio siguiendo sus propias tradiciones. Ello llevó a Dionisio de Sanctis a reconocer que, por la peculiaridad y diversidad de casos, había que instruir específicamente a los curas y maestros de la doctrina sobre qué enseñar a los adultos aún infieles y que pedían el bautismo. Para comprensión de sus destinatarios, el obispo divide esta parte del *Catecismo* en tres capítulos. En el primero propone la manera que los doctrineros debían adoptar para recibir y examinar a los infieles adultos que solicitaban el sacramento del bautismo; en el segundo formula los presupuestos a considerar cuando los infieles solicitaban casarse; finalmente, en el tercer capítulo, expone la manera como los doctrineros tenían que utilizar esos presupuestos.

Como la historiografía sobre la evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo lo ha demostrado, la introducción del matrimonio católico en las Indias era uno de los principales objetivos pastorales de la Iglesia, pero esto no fue fácil, ya que la conversión de los adultos siempre estuvo relacionada con su estado marital. Esto condujo a buscar soluciones específicas para tratar de adaptar la doctrina sobre el matrimonio católico a la singularidad de las situaciones que se presentaban en el Nuevo Mundo. Tanto los sínodos como los primeros concilios americanos se refirieron a este tema, el cual fue igualmente abordado por Dionisio de Sanctis para que tanto los curas como los maestros enseñaran a los indígenas la doctrina sobre el matrimonio según la visión de la Iglesia católica.

Como se acaba de evocar, el enfoque adoptado por el obispo de Cartagena en esta sección del *Catecismo* es absolutamente catequístico y no canónico como se podría pensar, aunque evidentemente se refiera a la legislación eclesiástica. Seguramente inspirado en el *Catecismo romano*, que solicitaba que a los adultos infieles se les propusiera la fe con mayor diligencia y se los exhortara a recibirla⁶⁹⁰, Dionisio de Sanctis propuso un itinerario catequístico para preparar a los adultos indígenas para la recepción del bautismo. De modo que el obispo indicó al doctrinero la manera de proceder, los contenidos que debían ser enseñados y, sobre todo, cómo tenía que actuar en caso de que el adulto fuera casado. Se trata de un proceso que abordaba siete contenidos que debían tratarse a través de una serie de encuentros, cuyo número no se precisó, en los

⁶⁹⁰ *Catecismo romano*, 269.

cuales el ministro platicaba con el candidato. Se trataba de una catequesis de exposición, más que de memorización, lo que indica que estas dos secciones del *Catecismo* no solo son diferentes temáticamente, sino que también lo son desde el punto de vista metodológico.

Este proceso catequístico comenzaba con la actitud que tenía que adoptar el ministro frente al adulto infiel que solicitaba ser bautizado. Se pidió explícitamente a los ministros acoger blanda y apaciblemente a quien hiciese este tipo de demanda y explicarle la importancia de su petición para la salvación del alma. En esta primera catequesis, curas y maestros debían dejar claro el valor del sacramento en la vida del cristiano, y explicar que ser cristiano significaba hacerse siervo de Dios e hijo suyo. Se trata de un contenido bastante simple, lo cual se comprende perfectamente, pues esta catequesis está dirigida a adultos que en general no tenían información sobre la fe cristiana.

El proceso catequístico debía continuar enseñando a los adultos que para ser cristianos se necesitaba creer en Dios y en Jesucristo, su hijo. Esta catequesis se hacía imperiosa porque, además de manifestar el deseo de recibir el bautismo, era indispensable instruir respecto a que la fe también era necesaria para obtener la gracia del sacramento⁶⁹¹. El principio teológico se justificó apelando a la Carta a los Hebreos, en la que se declaró que “sin la fe nadie podía agradar a Dios, y el que se allega a Dios tiene de creer en Él”⁶⁹². Se buscaba que el doctrinero hiciera tomar conciencia al catecúmeno de la principal exigencia que tenía el bautizado, pues la fe era “principio de la salvación del hombre y fundamento y raíz de toda justificación, y sin la cual es imposible hacerse agradables a Dios”⁶⁹³.

Posteriormente, el doctrinero debía entrar a explicar someramente en qué consistía el acto de creer en Dios y en su hijo Jesucristo. En ese orden de ideas, su tarea era hacer entender que el Dios de los cristianos es uno solo y que no hay otros dioses como los tienen los idólatras. Si el ministro juzgaba que el indígena tenía la capacidad cognitiva para comprender ese principio teológico, se le pedía que diera esta razón: “Dios verdadero es uno solo, y no puede ser

⁶⁹¹ *Catecismo romano*, 273.

⁶⁹² Alusión a la epístola a los Hebreos 11, 6. El *Catecismo* atribuye la frase a San Pablo, pero hoy sabemos que el apóstol no es el autor de ese texto.

⁶⁹³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 55, sesión 6, decretos sobre la justificación, 8.

más que uno, porque tiene de ser todopoderoso”⁶⁹⁴. De esta forma, se pretendía que los indígenas concluyeran que, si Dios tiene el poder para crear y gobernar todo el mundo, no hay necesidad de otros dioses porque él todo lo puede. Si fueren muchos dioses, ninguno sería todopoderoso, pues tendría necesidad de la ayuda de otros, pero siendo uno de ellos todopoderoso los demás sobrarían, por lo que se infiere que Dios es uno solo⁶⁹⁵.

Se continuaba enseñándoles que el dios de los cristianos es el verdadero creador de todo lo visible y aun de todo lo invisible; y, como fue quien les dio la existencia, debían amarle y servirle como a su creador y señor. El hecho de reconocer a Dios como creador obligaba a los adultos indígenas que solicitaban ser cristianos a renunciar a todas las cosas que tenían por dioses, pues se trataba de cosas creadas, ya que en la lógica cristiana estos eran creaturas y no deidades, lo que suponía que sus prácticas religiosas ancestrales eran artimañas del demonio.

Seguidamente los ministros debían enseñar sumariamente a los catecúmenos los artículos de la fe y, después de bautizados, los mandamientos de Dios y demás rudimentos de la fe cristiana. El obispo de Cartagena justificó este proceso desde el mandato universal que Jesús dio a sus discípulos antes de volver al Padre: “id pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado”⁶⁹⁶. Según esta idea, se debía comenzar explicando los artículos del credo porque lo primero que se mandó a los discípulos fue enseñarles la fe en la Santísima Trinidad, y luego los mandamientos y demás rudimentos. La interpretación de la cita por parte del obispo es bastante amplia, pues en ningún momento el texto habla de enseñar los artículos del credo, pero lo supone por la alusión a la Trinidad. De este modo, el autor refiere a uno de los conflictos más importantes con los protestantes porque en la doctrina tridentina a la fe se debía agregar la esperanza y la caridad; si ello no se hacía, el cristiano no podía unirse perfectamente con Cristo ni sería miembro vivo de su cuerpo. Afirman los padres conciliares que “por esta razón se dice con suma

⁶⁹⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 v.

⁶⁹⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 146 v.

⁶⁹⁶ Mt 28, 19-20.

verdad que la fe sin obras es muerta y ociosa”⁶⁹⁷. Aunque en un principio la posición de Dionisio de Sanctis parece ser meramente pedagógica, en realidad se trata de un principio teológico, al cual se le da una aplicación pedagógica.

Se advierte además que: “Aunque si hay tiempo para ello, será bien enseñarlo todo sumariamente, antes de bautizarlos”⁶⁹⁸. En este caso, el proceso catequístico propuesto por el obispo de Cartagena podía servir tanto de catecumenado —periodo de preparación al bautismo— como de catequesis mistagógica, en la que se explicaba a los neófitos los misterios de la fe.

La catequesis debía continuar solicitando a los indígenas arrepentirse de los pecados y confirmar su deseo de no volverlos a cometer, para así recibir dignamente la gracia otorgada por el sacramento del bautismo; de lo contrario, no la recibirían. Además, había que advertirles que no estaban obligados a confesar los pecados cometidos antes del bautismo, primero, porque no eran cristianos y, segundo, porque el bautismo perdonaba los pecados sin que estos fueran confesados. En efecto, Dionisio de Sanctis hace alusión al primero de los efectos otorgados al bautismo, a saber, el perdón de los pecados; en su perspectiva esto no era gratuito, sino que exigía el arrepentimiento y la contrición del catecúmeno, sin lo cual no podían recibir la gracia sacramental, es decir, se hacían cristianos, pero no quedaban santificados. El obispo recoge aquí la doctrina del Concilio de Trento que afirmaba que el sacramento del bautismo perdonaba todo tipo de pecado, tanto el original como los personales, sin importar la gravedad de estos⁶⁹⁹.

Para finalizar, se le pedía al ministro indagar sobre la condición marital del indígena. Si el hecho de que un infiel adulto solicitara el bautismo exigía cierta vigilancia de parte de los ministros, esta debía ser redoblada si este era casado, razón por la cual el obispo consagró el resto del *Catecismo* a este asunto. Evidentemente, lo primero por averiguar era si el catecúmeno era casado; si lo era, había que seguir la indagación preguntándole si su mujer también deseaba ser bautizada. Aunque se pueda pensar que en la mayoría de los casos ambos cónyuges solían convertirse, en algunas ocasiones no sucedía así. Si uno de ellos no deseaba hacerlo, esto no impedía la conversión del otro ni tampoco

⁶⁹⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 54, sesión 6, decretos sobre la justificación, cap. 7.

⁶⁹⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.147r.

⁶⁹⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 37, sesión 5, cap. 5; *Catecismo romano*, 276.

se requería de su consentimiento para tal efecto. Para saber si la mujer quería convertirse, el marido debía hacer el requerimiento, pero si tuviere temor de que la mujer le impidiera hacerlo, podía solicitar a una tercera persona realizarlo en su lugar. Lo mismo se aplicaba a la mujer que solicitara ser bautizada. Si ambos decidían bautizarse, el ministro tenía entonces que averiguar sobre la validez del matrimonio. Si este había sido realizado según los ritos, leyes y costumbres aprobados por sus comunidades, se consideraba válido y se les debía decir la misa con las bendiciones; de no ser así, se les harían las amonestaciones correspondientes —las cuales se publicarían durante tres días festivos consecutivos— y posteriormente la misa con sus bendiciones, como quedó establecido en los decretos conciliares⁷⁰⁰.

Para mayor claridad, el obispo estableció seis presupuestos y sus respectivos usos que ya habían sido preconizados a principios del siglo XIII por Inocencio III en las decretales *Gaudemus in Domino* y *Quanto te magis*. Como algunos concilios y sínodos americanos del siglo XVI, el obispo de Cartagena recurrió a la tradición de la Iglesia, que desde la Edad Media tenía establecidos los requisitos para validar los matrimonios contraídos entre los infieles. Según la decretal *Gaudemus*, “los matrimonios de los infieles contraídos en la gentilidad eran válidos en la medida en que se hubieran contraído conforme a sus leyes y no fuesen contrarios al derecho natural”⁷⁰¹. En efecto, con el primero de los presupuestos, los doctrineros tenían que considerar como válidos los matrimonios contraídos entre los indígenas antes de solicitar el bautismo si no habían sido realizados contra el derecho natural. Los matrimonios así contraídos debían ser considerados como auténticas uniones, ya que el matrimonio era la unión natural que garantizaba la perpetuidad del género humano, pues cuando Dios dijo a Adán y a Eva: “creced y multiplicaos y henchí[d] la tierra”⁷⁰², lo dijo a toda la humanidad y no a los cristianos. Siguiendo la misma decretal, sostenía que el matrimonio de los infieles no estaba sujeto a las leyes canónicas, por lo cual serían declarados nulos solamente los matrimonios contrarios

⁷⁰⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 279, sesión 24, decretos de reforma, cap. 1.

⁷⁰¹ Francisc Manuel-Rimbau Muñoz, *El matrimonio en el “Itinerario para párrocos de indios”* (tesis doctoral, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, 1997), 81, <https://bibliotecanica.net/docsag/btcagu.pdf>

⁷⁰² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 147v.

a la ley natural, es decir, los realizados con varias mujeres, en primer grado de impedimento y cuando hubo repudio de la primera mujer.

El segundo y el tercer presupuesto son bastante simples. En primera instancia se informaba al ministro que el indígena no bautizado no estaba obligado a cumplir las leyes de la Iglesia, pues no era cristiano, pero que al momento de serlo tendría que cumplirlas. Además, se le advertía que por conversión del marido o de la mujer el matrimonio contraído entre los infieles según sus leyes no se disolvía, ya que el bautismo perdonaba los pecados, pero no deshacía el matrimonio, lo cual era válido aun si uno de los dos cónyuges decidía no convertirse. Al contrario, si el matrimonio era inválido porque contravenía a los criterios establecidos, debían separarse antes de recibir el bautismo:

Adviértase más que aunque el infiel haya repudiado la mujer que es muy usado entre ellos, ora sea por descontento que de ella tenga, ora por la fornicación, no por eso se disuelve el matrimonio, ni podrá casarse con otra mientras ella viviere.⁷⁰³

En este punto, Dionisio de Sanctis aprovecha para hacer una distinción conceptual con respecto al sacramento del matrimonio. Asintió que en la decretal *Gaudemus in Domino* de Inocencio III se reconocía el matrimonio de los infieles como sacramento, y con ello afirmó que eso habría que entenderlo de manera amplia y no restringida, pues el sacramento era una señal sagrada y en ese sentido “todo matrimonio significa la conjunción de Cristo con la Iglesia”, es decir, sacramento de fe⁷⁰⁴. Lo anterior significa que los matrimonios de los infieles contraídos antes de convertirse al cristianismo no eran, estrictamente hablando, sacramentos. Con esta afirmación, el obispo de Cartagena acogía la propuesta del *Catecismo romano* que, apoyado en los decretos del Concilio de Trento, demostró que Cristo elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, y que por tanto “es mucho más excelente, y se ordena á un fin mucho más alto”⁷⁰⁵. De hecho, por el sacramento del matrimonio, Cristo perfeccionó

⁷⁰³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.149v.

⁷⁰⁴ Alusión a la decretal *Gaudemus in Domino* de Inocencio III.

⁷⁰⁵ *Catecismo romano*, 516.

Figura 6. Catecismo y Cartilla de fray Dionisio de Sanctis:
del matrimonio de los infieles

nes, sino de hazerle ha la missa colas bendiciones. y no hien
dolo haze se ha ambas cosas segun el orde de la sarta ma
dre yglesia. y porq de sto ay a mas hiebre trataremos
agun breue mete de su matrimonio de los infieles.

¶ Cap. segundo del matrimonio de los infieles co al
gunas aduertencias sube llo. presupuestas sobre ello;

para mayor claridad de lo qual sera bien poner algu
nas presupuestas del derecho canonico, enl cap. grande
nos. y cap. quatro de divorcios. primeramente presupo
nemos q ay matrimonio verdadero entre los infieles
como nosca herbu forta impedimeto natural. porq el
matrimonio es ministro de natura para la multipli
cacio del genero humano, la qual no se haze por so
los los fieles sino por los infieles tambie, q todos estada
en ada quando Dixo dios creced y multiplicad y hie h
la tierra. y portato entre todas las naciones del mundo
comiene adie verdadero matrimonio, porq de otra
manera no seria cretala procreacio de los hijos, ni pa
dre ninguno los querria criar no sabiedo q son hijos

2. presupuesto. q a los infieles no les obliga los estatutos
ni leyes ecclesiasticas, hasta q poi el sacro baptismo se ha
gen subditos de la yglesia catholica.

3. presupuesto q por la concepcion del marido o de la muger
no se disuelve el matrimonio bien cohabitado de los infieles
segun sus leyes y costumbres porq el baptismo quita las yerbas
y no deshafe el matrimonio

4. presupuesto q por no ser sacramento de fe, ay q se co
sin modo se puede anular entre rasones. El primero quando
baptizando el uno, el otro no quiere baptizarse ni morar ju
tamente conel. El 2. quando dado q quere morar conel em
pero no quiere esta cohabitacion, sin injuria del criador para
blasfemar de la fe y del nombre de cristo. El 3. quando ya
q quere cohabitac sin injuria del criador quere q se prodona
lo a perna y retroceder de la fe q tomo.

el amor natural, confirmó la indisolubilidad de la unión y santificó a los consortes⁷⁰⁶.

Yendo aún más lejos, el obispo indica enseguida los tres casos en los cuales dichas uniones se podían anular.

El primero, cuando bautizado el uno, el otro no quiere bautizarse ni morar juntamente con él. Segundo, cuando dado que quiera morar con él, empero no quiere esta cohabitación, sin injuria del Creador, para blasfemar de la fe y del nombre de Cristo. Tercero, cuando quiera cohabitar sin [in]juria del Creador, quiera provocarlo a pecar y retroceder de la fe que tomó.⁷⁰⁷

En el primer caso se trata de una doble negativa, cuando se rechaza el bautismo o no se desea la cohabitación con el convertido. Esta doble negativa acarrea la anulación del matrimonio porque no se podía obligar al infiel a cohabitar con el fiel. La particularidad de los casos dos y tres con respecto al anterior es la voluntad del infiel de cohabitar con el fiel, pero sin convertirse al cristianismo, lo cual era posible siempre y cuando el comportamiento y las intenciones del no bautizado fueran afines con el respeto de las normas cristianas y la voluntad del bautizado fuera permanecer en la fe. En caso contrario se podía anular el matrimonio, lo cual no era más que una medida para evitar que uno de los cónyuges influyera de manera negativa sobre el otro en materia de fe. Lo que se aplica aquí es el llamado *privilegio paulino* que permite la existencia de matrimonios mixtos o entre personas de distinto culto en los casos en los que no haya perjuicio para la fe del bautizado. Dicho privilegio permitía que, en el caso en que ambos cónyuges desearan cohabitar sin ofensa del Creador y sin peligro espiritual para el fiel, este debía recibirle o bien casarse con mujer fiel, o hacerse clérigo o religioso. Al contrario, si el infiel optaba por cohabitar, pero con peligro de injuria al Creador, o bien prefería no cohabitar, tenía que dejarle ir.

Con el quinto supuesto se insiste sobre la importancia de la monogamia porque la Iglesia consideraba que tener más de una mujer es contrario al

⁷⁰⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 274, sesión 24, “Doctrina del sacramento del matrimonio”.

⁷⁰⁷ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.147v.

derecho natural y divino. Sobre este punto en particular, el obispo de Cartagena deja la tradición medieval de la Iglesia y se apoya en los cánones sobre el matrimonio establecidos por el Concilio de Trento. Allí se afirma que, si el hombre tiene muchas mujeres, el amor por ellas se disminuye. Para darle mayor autoridad a su discurso, Dionisio de Sanctis recurre a la Sagrada Escritura para afirmar que la monogamia es de derecho divino:

Y el creador una sola mujer creó para un hombre, y dijo que serían dos una carne, y que el hombre dejaría su padre y su madre y se allegaría a su mujer, y no dijo muchos una carne ni que se allegaría más que a una mujer.⁷⁰⁸

En ese orden de ideas se afirma que el mensaje evangélico va en la misma dirección, pues Jesucristo dijo: “El que dejare su mujer, si no fuere por causa de fornicación y se casare con otra, será adúltero, luego mucho más lo será si reteniéndola se casare con otra”⁷⁰⁹.

La poligamia fue una de las realidades culturales de los indígenas del obispado de Cartagena. Sin embargo, esta no era practicada por todos los indígenas, sino que se trataba de un privilegio de las altas dignidades; en este sentido, la mayoría de la población no gozaba de este, pues se trataba, entre otras cosas, de una marca de prestigio social⁷¹⁰. La poligamia, en cualquiera de sus formas, simultánea o sucesiva, era incompatible con la doctrina cristiana. Se asociaba al adulterio, el cual era un pecado conexo a la lujuria. Así entendida, la poligamia como forma de unión conyugal no era tan problemática en sí, sino la consecuencia que conllevaba —el pecado—; por lo tanto, había que extirparla.

La poligamia simultánea, que consistía en haber aceptado y tener varias mujeres al mismo tiempo, “diciendo yo os recibo por mujeres o por otra palabra o señal equivalente”⁷¹¹, no era aceptada por contravenir el derecho natural, pues al tener un hombre más de una mujer ninguna de ellas podía ser considerada su esposa. La solución pasaba por formalizar la unión con alguna de ellas, si

⁷⁰⁸ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.148 r.

⁷⁰⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.148 r.

⁷¹⁰ El cronista Pedro Simón hace una breve pero interesante descripción del fenómeno para el caso de los indígenas del Nuevo Reino de Granada. Simón, *Noticias historiales*, III: 398.

⁷¹¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.149 r.

esta decidiera casarse, claro está, no habiendo otro impedimento⁷¹²; o bien el catecúmeno era libre de optar por su preferida para darle la exclusividad que exige el matrimonio monogámico.

Si se trataba de poligamia sucesiva, es decir, haberse casado con varias mujeres sucesivamente sin que las anteriores hubieran muerto, la primera mujer sería su mujer y era con esta con quien se harían las diligencias del matrimonio previstas en el cuarto presupuesto. Pero si la primera no decidía convertirse ni cohabitar con el catecúmeno, el matrimonio era anulado y él podría casarse con otra que cumpliera los requisitos marcados en el privilegio paulino⁷¹³.

A partir del hecho de que entre los indígenas era muy frecuente el repudio de la mujer por simple descontento o por la fornicación, se pedía a los ministros advertir bien a los catecúmenos que esto no disolvía el matrimonio y que no podrían casarse con otra mientras ella viviera, si no fuera en los casos previstos en el cuarto presupuesto. Con esta advertencia se hacía un particular énfasis sobre uno de los elementos más importantes del matrimonio católico, la indisolubilidad del vínculo matrimonial. El matrimonio debía no solo ser monogámico, sino también indisoluble.

Estos dos aspectos que identifican la naturaleza del matrimonio católico debieron ser, para muchos de los indígenas, obstáculos que les impedían abrazar el cristianismo, ya que ello reñía completamente con sus costumbres ancestrales. Se pedía a los ministros que advirtieran sobre el caso a los catecúmenos utilizando algunos ejemplos concretos, como el de los maridos que partían a la guerra. Para volverse a casar, la mujer tenía que demostrar con absoluta certeza que el marido estaba muerto y para ello debía recurrir a testimonios verosímiles, pero probarlo se hacía bastante difícil si no se tenía el cadáver como prueba material. Aun si pasaban muchos años, pero no se tenía la seguridad de la muerte del cónyuge, el matrimonio seguía vigente y la mujer no se podía casar de nuevo, ya que si el cónyuge vivía, según el privilegio paulino, se le debía preguntar si se quería convertir o no.

Para evitar que se creara confusión con algunos pasajes del Antiguo Testamento en los que aparece normalizada la poligamia, se justifica diciendo:

⁷¹² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.149v.

⁷¹³ Federico Gil Aznar, "El matrimonio en Indias: recepción de las decretales x 4. 19. 7-8", *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos* 11 (2010): 30.

Y si en algún tiempo algunos padres tuvieron muchas mujeres, según leemos en la Santa Escritura esto fue por la necesidad de la multiplicación del género humano o por dispensación de Dios, que como autor de sus leyes, puede dispensar en ellas que en su ciencia divina sabe.⁷¹⁴

Se recordaba, por tanto, que la poligamia no estaba aceptada en ese momento porque no era necesaria como mecanismo de multiplicación del género humano, ya que el matrimonio monógamo había cumplido esta función.

Si entre los adultos que solicitaban convertirse al cristianismo era normal que estuvieran ya casados según sus leyes y costumbres, también era muy posible que tuvieran hijos. Ello llevó a Dionisio de Sanctis a establecer qué hacer con los hijos de los matrimonios entre infieles. En ello la prescripción era bastante explícita:

si uno de los casados se convierte y tienen hijos, los que no tienen uso perfecto de razón se darán al cristianado en favor de la fe, y los adultos se pondrán en su libertad para que elijan el bautizarse.⁷¹⁵

La posición del obispo de Cartagena se funda de nuevo en la tradición medieval. De hecho, retoma las decretales del papa Gregorio IX, promulgadas en 1234⁷¹⁶. Específicamente hace alusión al libro tres relativo a las cosas sagradas, título “De conversione infidelium”, segundo capítulo. El papa había dispuesto que cuando el padre se convirtiera a la fe y la madre no lo hiciera, el hijo debía ser dado al padre, porque siendo tan joven tenía que permanecer con una persona que no pusiera en riesgo su salvación y no lo indujera a la infidelidad; en otras palabras, el padre debía velar por la vida espiritual de su hijo. Sobre el asunto, Dionisio de Sanctis fue aún más lejos y aplicó la normativa no solamente al padre, como lo decretó Gregorio IX, sino que la extendió a la

⁷¹⁴ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.148r.

⁷¹⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.149v.

⁷¹⁶ Isabelle Poutrin, “La captation de l’enfant de converti. L’évolution des normes canoniques à la lumière de l’antijudaïsme des xvii^e xviii^e siècles”, *Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine* 62, n.° 2 (2015): 42.

madre⁷¹⁷. En efecto, el hijo debía permanecer con la persona que estuviera bautizada, independientemente de que fuera el padre o la madre.

El criterio para determinar si los hijos se daban en custodia al cónyuge ya convertido era el uso de la razón. Conforme al derecho romano tardío, el uso de razón era una facultad que se obtenía a la edad de siete años, pues a partir de ese momento la persona estaba en capacidad de tomar sus propias decisiones y, en particular, de cometer intencionalmente una infracción o delito⁷¹⁸. Los hijos que ya habían alcanzado el uso perfecto de razón podían elegir si se convertían al cristianismo o no. En este aspecto, Dionisio de Sanctis dejó claro que se les debía exhortar a la conversión y de ninguna manera obligarlos, pues el creer era completamente voluntario, como quedó explicitado en el *Catecismo romano*⁷¹⁹.

Tras verificar si los adultos infieles eran casados y si lo estaban debidamente según los presupuestos anteriores, los ministros tenían la labor de averiguar si el matrimonio se había hecho entre personas prohibidas, según estaba establecido en el capítulo 18 del Levítico. Para el prelado de Cartagena, como para la gran mayoría de los primeros obispos que participaron en la llamada primera evangelización del continente, la cuestión de los impedimentos por consanguinidad y afinidad fue de suma relevancia, como quedó establecido en las constituciones de los primeros sínodos y concilios americanos. La importancia dada a este sujeto se debió a lo complejo que resultaba para los doctrineros validar los matrimonios entre infieles. En busca de una norma clara y simple de aplicación, el obispo prescribió que, si el matrimonio era de derecho natural, aun si era entre los infieles, este debía declararse válido. Advirtió que “ni el papa podría dispensar después de convertidos para casarse estas personas allí prohibidas”⁷²⁰.

Aunque la cuestión de los impedimentos de parentesco parecía ser fundamental, para Dionisio de Sanctis no lo fue. El obispo relativizó el problema al declarar que la Iglesia no tenía una posición uniforme frente al caso, pues lo que en una diócesis se aprobaba, en otra se desaprobaba, y sin criterio uniforme un sacerdote casaría y otro descasaría. El pastor deja entender que la doctrina

⁷¹⁷ La lectura del artículo de Isabelle Poutrin permite hacerse una idea completa de este caso en particular.

⁷¹⁸ Poutrin, “La captation de l’enfant”, 47.

⁷¹⁹ *Catecismo romano*, 272.

⁷²⁰ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.148r.

adoptada por el Concilio de Trento sobre el matrimonio, que fue prácticamente la misma que se adoptó en el Cuarto Concilio de Letrán⁷²¹, no era suficiente para dirimir los diversos y complejos casos de los matrimonios entre los infieles del Nuevo Mundo. Afirma Francesc Manuel-Rimbau Muñoz que la distancia entre la legislación eclesiástica y las costumbres indianas era abismal, lo que obligaba a buscar nuevas soluciones que, “respetando la doctrina de la iglesia sobre los principios de derecho natural del matrimonio, fueran compatibles con la regularización de los matrimonios de los conversos”⁷²². Buscando un acercamiento entre la norma establecida y el desafío que representaban las uniones entre los indígenas, Dionisio de Sanctis decidió establecer una regla única por la cual todos los ministros se guiaran y para ello recurrió “al parecer del Santo Doctor con su declarador Cayetano, comprobado por San Agustín, y a lo que determina el doctor Navarro en su manual y la Armila Aurea”⁷²³.

Específicamente, el obispo de Cartagena recurrió a la *Suma teológica*, en la sección 2-2, cuestión 154, artículo 9, 3, donde santo Tomás recoge parte de su doctrina sobre el incesto y su relación con la lujuria⁷²⁴. El doctor angélico afirma allí que en las relaciones con mujeres unidas al hombre por consanguinidad o por afinidad existe algo que no va bien con el placer venéreo por tres razones: el hombre debe tributar cierto honor a los padres y a los demás consanguíneos que descienden de ellos; está prohibido tener relaciones carnales con las personas con las que se convive; y al unirse carnalmente con las mujeres unidas por consanguinidad o afinidad se impediría la multiplicación de amigos, ya que al casarse con una extraña se le unían con amistad especial todos los consanguíneos de la esposa. Citando a san Agustín, el doctor angélico afirma que las relaciones carnales entre hermanos y hermanas, si bien fueron recomendables antiguamente por venir impuestas por la necesidad, pasaron luego a ser reprobables porque la religión lo prohibió⁷²⁵.

Aunque para Dionisio de Sanctis la opinión de santo Tomás se encontraba en la base de lo que deseaba prescribir, se apoyó igualmente en quien

⁷²¹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 279, sesión 24, decretos de reforma, cap. 1.

⁷²² Muñoz, *El matrimonio*, 123.

⁷²³ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R. 10, f. 148 r.

⁷²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 481, parte II-II (b).

⁷²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 482.

consideraba era su gestor, el cardenal Tomás de Vio Cayetano, famoso por haber sido nombrado por el papa León X para entrevistarse con Lutero en tres ocasiones, pero fundamentalmente por ser considerado el comentarista clásico de santo Tomás de Aquino, llamado por ello durante siglos el *alter Thomas*⁷²⁶. En su obra la *Summa cayetana*, publicada en 1525, indica las diversas maneras de pecar con respecto al matrimonio, y allí el teólogo distingue entre los impedimentos *dirimentia* y *no dirimentia*⁷²⁷. Para Cayetano, los primeros, es decir, los que anulan el matrimonio, eran doce: el error, la condición, el voto, el parentesco, el crimen, la diversidad de religión, la fuerza, el orden, el estar ligado a otra, la honestidad, la afinidad, la impotencia. Los segundos impedían la realización del matrimonio, pero no lo anulaban si este se realizaba; estos eran once: si el obispo o cura, por alguna causa razonable, ordenaba que no se casaran; el voto de castidad; desposorio de futuro; si fue padrino en el catecismo; el incesto; haber matado el marido a su mujer; haber cometido raptó de la esposa ajena; si el padre se hizo padrino de su propio hijo; haber matado algún sacerdote; haber hecho penitencia y casado con una monja⁷²⁸.

El obispo de Cartagena acude además al *Manual de confesores y penitentes* del doctor Martín de Azpilcueta⁷²⁹. El doctor Navarro aborda en el capítulo 22 diversos aspectos de los sacramentos. En los números 84 y 85 de dicho capítulo trata las dispensas que el papa podía hacer a propósito de los impedimentos del matrimonio en los grados vedados en el Levítico⁷³⁰. En el capítulo 28, “De las adiciones”, en la adición que se hace al número 84 del capítulo 22, se trata específicamente el caso de los gentiles, de los que se dice que quienes estén entre sí casados y sean parientes fuera del primer grado, al convertirse al cristianismo quedaban casados y no necesitaban de dispensa del papa, ya que sus leyes lo permitían. Azpilcueta añade que el papa solía dar facultad de dispensa

⁷²⁶ Ceferino Muñoz, “Acerca de una de las fuentes doctrinales de Tomás de Vio Cayetano: el aristotelismo secular de Pauda”, *Summa* 11 (2018): 52.

⁷²⁷ Estanislao Olivares, “Catálogo de impedimentos matrimoniales: su evolución histórica”, *Archivo Teológico Granadino* 61 (1998): 68.

⁷²⁸ Tomás de Vio Cayetano, *Summa Caitana, sacada en lenguaje castellano* (Lisboa: Ioannes Blavio de Colonia, 1560), 299-304.

⁷²⁹ Martín de Azpilcueta Navarro, *Manual de confesores y penitentes* (Valladolid: Francisco Fernández de Cordova impresor de la Majestad Real, 1570).

⁷³⁰ De Azpilcueta Navarro, *Manual de confesores et penitentes*, 434.

a algunos que iban a convertirlo para que después de convertidos siguieran casados, tal y como sucedió en la evangelización de América⁷³¹.

Como Cayetano, Azpilcueta considera dos tipos de obstáculos para el matrimonio, a saber, los que impiden y anulan, y los que lo impiden pero no lo anulan. Entre los primeros, el teólogo propuso los siguientes: error, voto, parentesco, crimen, infidelidad, fuerza, orden, casarse con segunda mujer, pública honestidad, impotencia y condición. Los otros impedimentos, es decir, aquellos que impiden pero no anulan el matrimonio son: el vedamiento de la Iglesia, ferias, desposorios, catecismo, voto simple, costumbre, delito de incesto, haber matado presbítero, haber sido padrino de su hijo, malicia, o penitente solemne⁷³².

Buscando una mayor claridad para sus prescripciones, Dionisio de Sanctis recurrió finalmente a la *Summa aurea armilla*, publicada en 1550 por el también dominico Bartolomé Fumi⁷³³, quien al exponer los impedimentos que conducen a la anulación del matrimonio copia los cuatro hexámetros de los que dice deben permanecer en la memoria para poder explicarlos. De esta manera, Fumi se alinea con lo establecido por Cayetano y Azpilcueta. De hecho, en su obra explica los once casos no dirimentes de la *Summa Cayetana*⁷³⁴.

Como se demostró, Dionisio de Sanctis no solo acudió a la obra del doctor angélico, sino también a las principales obras de teología moral de su época, en las que dominaba la casuística y con lo que demostraba el profundo conocimiento que de ellas tenía. Pero, más que eso, el objetivo del obispo era ilustrar, de la mejor manera posible, a los doctrineros de su diócesis sobre la validez de

⁷³¹ León X, a través de la bula *Alias felices recordationis* del 25 de abril de 1521, otorgó a los franciscanos numerosos privilegios, entre los cuales se les concedía el derecho a conocer sobre las causas matrimoniales y a dispensar en todos aquellos grados no prohibidos por el derecho divino, lo cual fue confirmado por Adriano VI en la bula *Exponi nobis facisti*, más conocida como *Omnimoda*, del 9 de mayo de 1522. De hecho, los privilegios medievales que le habían sido otorgados a franciscanos y dominicos fueron ratificados, lo que los autorizaba a entender causas matrimoniales. Por otra parte, “la bula *Licet debitum* de Pablo II, del 15 de noviembre de 1549, concedió a los jesuitas una genérica y amplia facultad de dispensar en los grados no prohibidos por el derecho divino para aquellos que, en lugares de misión, se convierten de la infidelidad al catolicismo”. Muñoz, *El matrimonio*, 128. Consultar también el artículo de García y García, “Los privilegios de los religiosos”.

⁷³² De Azpilcueta Navarro, *Manual de confesores et penitentes*, 402.

⁷³³ Bartholomaei Fumi, *Summa Sive Aurea Armilla* (Amberes: Aedibus viduae & haeredum Ioannis Steelsii, 1570).

⁷³⁴ Olivares, “Catálogo de impedimentos matrimoniales”, 70.

los matrimonios contraídos por los indígenas dentro de un grado determinado de parentesco. En consecuencia, “de la respuesta a este interrogante dependía la actitud que debía tomarse frente a ese matrimonio: instar a los cónyuges que se separaran, o ratificar esa unión”⁷³⁵.

Ante la complejidad de la validación de los matrimonios de los indígenas, Dionisio de Sanctis optó —sin desviarse de la doctrina de la Iglesia y sin caer en reduccionismos inútiles— por la simplificación como en el caso de los impedimentos:

solo el impedimento entre padres e hijos es puramente y de suyo de derecho natural, porque los hijos, por proceder inmediatamente de sus padres y ser una misma carne con ellos, pues son de su misma sustancia, les tienen esta natural reverencia como efecto a su causa y repugna a toda razón que entre ellos pueda haber matrimonio. Los otros son, en alguna manera de derecho natural, pero [en] cuanto a la inhabilitación de las personas, no obligan por ser de derecho divino, que ya cesó todo lo judicial y ceremonial, mas obligan por derecho canónico.⁷³⁶

Para el obispo de Cartagena solo los matrimonios contraídos entre padres e hijos podían ser declarados inválidos; los otros casos, por ser de alguna manera de derecho natural, se podían permitir. En ese orden de ideas, los matrimonios eran válidos si respetaban el derecho natural y si se habían hecho según los usos y costumbres que entre ellos utilizaban para casarse. Desde una interpretación bastante amplia del derecho natural, el prelado redujo al mínimo los impedimentos de parentesco, lo que evitaba los múltiples conflictos entre la institución familiar de los indígenas y la propuesta de la Iglesia católica. Además, la posición asumida por el obispo simplificaba considerablemente el trabajo de los doctrineros.

Dionisio de Sanctis no era el único que pensaba de esa manera. Esta opinión también la compartía Toribio de Motolonía, que “entendía que el derecho natural solamente prohibía el matrimonio contraído en el primer grado de línea recta (padre-hija y madre-hijo); la misma opinión se atribuye a Jerónimo

⁷³⁵ Muñoz, *El matrimonio*, 69.

⁷³⁶ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.148v.

de Mendieta⁷³⁷. Con su disposición el obispo fue aún más lejos que la solución aportada por Pablo III mediante la bula *Altitudo divini consilii*, publicada el 1.º de junio de 1537, que permitió que los unidos en segundo y tercer grado de consanguinidad y afinidad en su infidelidad permanecieran unidos al recibir el bautismo⁷³⁸. Este privilegio fue recogido en la constitución 17 del Concilio Provincial de Lima de 1551-1552⁷³⁹. Sin embargo, no deja de sorprender que en este caso particular el obispo de Cartagena se alejara de los decretos conciliares que habían establecido que no se concedieran dispensas para contraer matrimonio y, si era el caso, que se dieran rara vez y que no se dispensara en segundo grado⁷⁴⁰.

La simpleza y la contundencia de la resolución de Dionisio de Sanctis dejaron de lado todas las discusiones sobre la casuística pretridentina y tridentina del matrimonio para dar prioridad al matrimonio legítimo y natural según las costumbres ancestrales de los indígenas. Se apartó de las distinciones entre los impedimentos *dirimentia* y *no dirimentia* de Cayetano, Azpilcueta y Fumi, para dar paso a una normativa de simple aplicación. Así mismo, ignoró toda la discusión sobre los impedimentos de parentesco espiritual que dirimía el matrimonio solo por derecho canónico y por leyes eclesiásticas, tal y como fue prescrito por el Concilio de Trento, pero no por derecho natural. Arraigada en la tradición de la Iglesia, la postura de Dionisio de Sanctis frente al reconocimiento de los matrimonios de los indígenas que deseaban bautizarse fue fundamentalmente práctica. Al reconocer la existencia de verdaderos matrimonios naturales entre los indígenas, el obispo pretendía facilitar al clero de su obispado el examen de estos para evitar equivocaciones en la toma de decisiones. Según su opinión, no era necesario considerar todo lo dispuesto en el derecho canónico, sino algunos de los presupuestos allí contenidos, pues sabía que la cuestión de los parentescos y de la afinidad era de derecho eclesiástico, que no se aplicaba a los infieles, además porque sobre ello la interpretación de la Iglesia aún no estaba completamente homogeneizada. Para un clérigo era más simple convalidar las uniones indígenas si sabía que respetaban el derecho natural, que

⁷³⁷ Muñoz, *El matrimonio*, 123.

⁷³⁸ Hernández, *Colección de bulas*, 72.

⁷³⁹ Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, III: 47.

⁷⁴⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 284, sesión 24, “Decretos de reforma sobre el matrimonio”, cap. 5.

hubo manifestación exterior del consentimiento, que se habían respetado las costumbres del lugar y que no se realizaba entre consanguíneos en línea recta; lo demás era difícil para el clero, que en muchos casos era poco instruido.

CONCLUSIÓN

Como quedó demostrado en el análisis, la producción del *Catecismo* nació de la necesidad de homogeneizar la manera de instruir a los indígenas en la fe cristiana. Dionisio de Sanctis deseaba dotar a cada doctrina con un ejemplar del *Catecismo* para que “cuando un doctrinero falte, el que sucediere prosiga por el mismo orden que hallare escrito, y así no será más de un mismo maestro”⁷⁴¹. En cuanto texto, el *Catecismo* garantizaba la uniformidad doctrinal, pues de esa manera los doctrineros no discreparían entre ellos, lo cual, según Dionisio de Sanctis, repercutiría positivamente en los resultados de aprendizaje de los indígenas, porque “aunque se muden las personas, no mudándose el orden de la doctrina, [...] tampoco habrá división entre los discípulos”⁷⁴². La visión del obispo fue idéntica a la formulada por la Iglesia en el *Catecismo romano*. Para justificar la utilización de una única manera de enseñar la doctrina, el autor recurrió al prefacio de dicho texto que, apoyado en las palabras del apóstol Pablo, enseñó “que así como es uno el Señor, y una la fe, así también fuera uno mismo para todos el método de instruir al pueblo cristiano en los rudimentos de ella”⁷⁴³. Para justificar la necesidad de homogeneizar la doctrina, el obispo recurre al *Catecismo romano*, que enseñaba que una vez enviados a predicar el Evangelio por todo el mundo, los apóstoles “juzgaron conveniente componer una fórmula de la Fé Christiana, para que todos sintiesen y dixesen una misma cosa, y no hubiese cisma ni división entre aquellos, à quienes habían de traer à la unidad de la Fé”⁷⁴⁴.

Si la producción del *Catecismo* garantizaba la uniformidad conceptual y pedagógica entre los doctrineros, el hecho de redactarlo por demandas y

⁷⁴¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134v.

⁷⁴² Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.135r.

⁷⁴³ *Catecismo romano*, 7.

⁷⁴⁴ *Catecismo romano*, 17.

respuestas garantizaba que los neófitos retuvieran en la memoria, con mucha más eficiencia, los contenidos de la doctrina⁷⁴⁵. Por las garantías que ofrecía, a saber, unidad doctrinal y eficacia pedagógica, Dionisio de Sanctis estaba convencido de que el *Catecismo* era la herramienta que se requería para obtener mejores resultados en el proceso de cristianización de los indígenas de su obispado. Aunque el obispo habla de suma breve, hay que considerar la cantidad de información que debían memorizar los neófitos; 167 preguntas con sus respectivas respuestas eran demasiado, lo que seguramente constituyó un obstáculo para tal objetivo.

En sus doctrinas, los doctrineros no solo debían catequizar, sino también administrar los sacramentos. Esto suponía, igualmente, que tenían que recurrir a un proceso catequístico con el fin de preparar a los indígenas para su recepción. Sin embargo, a cada paso surgían dificultades, como la administración del bautismo a los adultos infieles que solicitaban ser cristianos. Se trataba de un asunto complejo, puesto que estos generalmente estaban casados según las costumbres y usos ancestrales; en este sentido, los doctrineros, antes de administrarles el sacramento, debían verificar la legitimidad de esas uniones. El *Catecismo* establece que el adulto que decidiera convertirse al cristianismo tenía que pasar por un proceso de catecumenado. Aunque bastante corto, este preparaba al indígena para aceptar la fe en Dios y en Jesucristo. No se trataba de fomentar las conversiones masivas sin arrepentimiento de la vida anterior, sino de preparar al adulto indígena para recibir y vivir según la fe cristiana. Nótese bien que no se trata de una preparación para el matrimonio, sino de un proceso catecumenal bastante simple que no incluye la profundización de la teología del sacramento del bautismo ni del matrimonio. Por otra parte, se afirma que el bautismo hace al bautizado siervo de Dios y súbdito de la Iglesia, aspectos estos que, aunque presentes en la teología tridentina, reflejan mucho más las características del cristianismo medieval europeo; con ello se significaba la sumisión del bautizado a Dios y a su Iglesia, a la que debía permanecer fiel y vivir como ella lo enseñaba.

Más allá de la visión pedagógica del autor, la obra también revela la visión teológica del prelado, que se ciñe estrictamente a la del Concilio de Trento, la cual se caracterizó, entre otras cosas, por su discurso apologético.

⁷⁴⁵ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.131 r.

Con ese supuesto, se puede decir que el *Catecismo* de Dionisio de Sanctis es un instrumento que propuso y defendió los contenidos dogmáticos, morales y litúrgicos del catolicismo postridentino. Ciertamente, la teología y el cristianismo presentados a los indígenas mediante el *Catecismo* fueron contrarios a los referentes culturales de estos. Frente a la pluralidad de dioses, se impuso el único dios verdadero; frente a los ídolos, se les enseñó la veneración de las imágenes sagradas occidentales; frente a la multiplicidad de lenguas, se implantó el castellano; frente a la poligamia, se introdujo la monogamia; frente al repudio de la mujer por descontento o fornicación, se ordenó la indisolubilidad del matrimonio; frente a las libertades sexuales, se mandó la castidad; frente a los malos deseos, se instauraron disciplinas y ayunos; frente al pecado, se exigió la confesión sacramental; y frente a la ignorancia, se instauró la instrucción.

En suma, la obra catequística de Dionisio de Sanctis no es un tratado teológico, sino que es un manual al servicio de los doctrineros para enseñar la doctrina a los indígenas bautizados y, de esta forma, convertirlos al cristianismo, es decir, que vivieran como cristianos y abandonaran sus creencias y prácticas culturales y religiosas incompatibles con el Evangelio.

CONCLUSIONES GENERALES

Como lo señaló Pereira Iglesias, la enseñanza del catecismo durante el periodo colonial constituyó “un acto reglamentado por las autoridades eclesiásticas de singular importancia en la vida cotidiana de los indios americanos”⁷⁴⁶. En cuanto texto y enseñanza, el catecismo fue un medio de cristianización y de alfabetización de la población indígena y un vehículo para implantar un modelo corrector en su doble vertiente, ética y religiosa⁷⁴⁷. En general fue utilizado por los misioneros para articular los comportamientos que debían adoptar los indígenas; fue un medio para establecer el control social y un instrumento para enseñarles a ser buenos cristianos y vasallos sumisos a los soberanos españoles. Dicho de otra forma, la construcción de la identidad del indígena colonial en la América hispana pasaba por la enseñanza del catecismo, que transmitía las formas morales, doctrinales y socioculturales que afiliaban al indígena a la historia colectiva de la Corona española y de la Iglesia católica, a la cual quedaba integrado por el bautismo.

En el caso del obispado de Cartagena de Indias, como en toda América hispana y lusitana, el proceso de colonización de los indígenas contó con numerosos obstáculos que se superaron uno a uno. La comunicación fue, sin lugar a dudas, el primero y el más difícil de solventar por las numerosas lenguas o dialectos que existían en la región. A este problema se unían los malos tratos que se les infligían a los indígenas, la pobreza de las doctrinas del obispado, la falta de compromiso de los encomenderos con la cristianización y, claro está, las dificultades propias de la enseñanza de la doctrina cristiana. Como obispo, Dionisio

⁷⁴⁶ José Luis Pereira Iglesias, “Para un estudio de las mentalidades religiosas en América: catecismos, sermonarios y crónicas”, en *Evangelización y teología en América. Siglo XVI*, t. II (Pamplona: Servicio de la Universidad de Navarra, 1990), 1487.

⁷⁴⁷ Pereira Iglesias, “Para un estudio de las mentalidades”, 1487.

de Sanctis no disponía ni de la autoridad ni de los medios para revertir los impedimentos al proceso de colonización; se tuvo que conformar con denunciar y aplicar algunas penas canónicas y pecuniarias poco eficaces a los encomenderos, e intentar persuadir a los religiosos de permanecer en las doctrinas.

Poco satisfecho con los resultados logrados en cuarenta años de evangelización en su obispado, Dionisio de Sanctis decidió intervenir para cambiar la situación redactando un catecismo, algo que como pastor de una iglesia particular le correspondía por derecho⁷⁴⁸. Con la producción de su *Catecismo*, el obispo de Cartagena propuso a su rey una forma de catolicismo heredado de la España de la segunda mitad del siglo xvi y que se conformó históricamente en torno a la Contrarreforma. Dicho catolicismo se caracterizaba, entre otras cosas, por su carácter antiprotestante, por la fusión de lo político con lo eclesial, por el control por parte de la Iglesia de la moral colectiva y de la educación, y por la lucha contra lo no cristiano. En cuanto al clero, mostró su preocupación ante su falta de formación e insistió en la adopción de las buenas costumbres y en la obligación de residencia. También reiteró la enseñanza de la doctrina a los niños y la predicación del Evangelio los domingos y días de guardar a todos los fieles. Se fomentó la práctica de los sacramentos como medio para obtener el perdón divino y la salvación del alma; también se promovió el culto divino y el apego de los fieles a las celebraciones religiosas. Aspectos que, de un modo u otro, vehiculó el texto de Dionisio de Sanctis.

Como tal, la obra del pastor de Cartagena estaba dirigida a los clérigos y ministros de la doctrina que se debían servir de ella para instruir a los nuevos en la fe. Se trata de un catecismo para uniformizar la manera de enseñar la doctrina —fundamento pedagógico—, homogeneizar los contenidos catequísticos —fundamento doctrinal— y ofrecer a los doctrineros tres herramientas para hacerlo —fundamento práctico—: primero, la cartilla para leer la doctrina cristiana; segundo, la breve instrucción por demandas y respuestas a manera de catecismo; tercero, la instrucción para recibir y examinar a los infieles adultos que solicitaban el bautismo. Con la enseñanza de los contenidos previstos en estos instrumentos, se pretendía que los fieles adquirieran el conocimiento mínimo y necesario de la doctrina para ser buenos cristianos.

⁷⁴⁸ Brodeur, “Les catéchismes de Rerum Novarum”, 34.

El análisis del *Catecismo* mostró que la obra del pastor de Cartagena se inscribe en la línea de la doctrina tridentina y esto también significaba rechazar las ideas de los reformadores protestantes. Particularmente hay que señalar que, sin entrar propiamente en un debate antiprotestante, Dionisio de Sanctis planteó y defendió con convicción la doctrina católica posttridentina, lo cual se puede corroborar, por ejemplo, en la estructura del *Catecismo* y su propuesta soteriológica. En ese caso, el *Catecismo* siguió la organización del *Catecismo romano*, que se distanciaba de la propuesta de los catecismos de Lutero, y consideró que la salvación no se alcanzaba solo con la fe, sino que para ello también se requería de las buenas obras.

Desde su perspectiva teológica, el *Catecismo* reconoce que los hombres son justificados por la fe recibida en el bautismo, pues la fe está al inicio de la justificación, pero también preconiza la realización de las buenas obras para obtener la salvación⁷⁴⁹. Sin embargo, hay que decir que en un contexto de colonización, como en el que fue producido el *Catecismo*, el énfasis dado a las buenas obras no solo era parte del debate teológico, sino que se trataba de un instrumento de transformación de los modelos de conducta de los indígenas. Con las buenas obras, la Iglesia deseaba que los indígenas se convirtieran en auténticos católicos que expresaran su fe en la vida a través de ellas.

Para el momento en que Dionisio de Sanctis produjo su *Catecismo*, la construcción identitaria del sujeto colonial colonizado se realizaba a través de tres importantes vectores de integración: el espacio, la religión y la lengua. El indígena colonial fue reubicado en espacios de repoblamiento, pueblos y doctrinas, los cuales “fueron el escenario de la recreación de la identidad étnica por medio de una acción consciente dirigida a organizar y jerarquizar algunos elementos que cohesionaran nuevas identidades compatibles con el sistema colonial”⁷⁵⁰. Como sujetos coloniales sujetos a la monarquía española, los indígenas debieron reorganizar sus relaciones sociales, la cultura y la religión. Tras comprender claramente este principio, Dionisio de Sanctis propuso en su *Catecismo* dos herramientas pedagógicas para contribuir, a su manera, a la realización del proyecto colonial de la Corona española en su obispado. De un lado, la cartilla para aprender a leer la doctrina, que a la vez fue diseñada como

⁷⁴⁹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.139r.

⁷⁵⁰ Solano, “Raza, mestizaje, nación y ciudadanía”, 77.

instrumento para el aprendizaje de las primeras letras y de los rudimentos de la fe; del otro, la suma breve por demandas y respuestas en la que se expuso todo lo que los indígenas, nuevos en la fe, debían creer, obrar y apartar para ser buenos cristianos⁷⁵¹. Aunque no se habla directamente de *salvación*, principio que sirvió de justificación moral a la conquista y a la colonización, el concepto aparece mediado por la acción, ya que para Dionisio de Sanctis la salvación no era concebida como una finalidad catequística, sino como consecuencia del obrar del cristiano. La salvación no era solo un don dado por la fe recibida en el bautismo, como se deriva de las enseñanzas de los reformadores protestantes, sino que se trataba de un resultado. El bautizado debía adherir a la doctrina y además tenía que ponerla en práctica. De hecho, el Concilio de Trento declaró la necesidad de recibir el bautismo para obtener la salvación, pero al mismo tiempo afirmó que el católico estaba obligado a cumplir toda la ley de Jesucristo y todos los preceptos de la Iglesia⁷⁵².

Al ser un instrumento para enseñar y aprender los rudimentos de la fe, el catecismo era un medio al servicio de la praxis cristiana. En general, los neófitos debían orar mañana y tarde, oír misa los domingos y días festivos, honrar a sus padres, confesarse al menos una vez por año y hacer obras de misericordia. Por otro lado, estaban obligados a cultivar las virtudes, evitar vicios y apartarse del pecado. La enseñanza de la doctrina cristiana no era un simple ejercicio cognitivo que buscaba la retención de los contenidos de la fe en la memoria —objetivo pedagógico—, sino que fundamentalmente era un pretexto para conducir al bautizado a obrar en conformidad con la doctrina católica, un modelo de acción en el mundo que lo debía distinguir de los no creyentes. En términos de Juan Carlos Estenssoro, aprender el catecismo de memoria era una obligación para ser reconocido como cristiano⁷⁵³. En efecto, como lo señaló Jacques Audinet, “la identidad del sujeto, al que llamamos miembro de la Iglesia, fiel y creyente, es decir, ‘militante’, consiste en aplicar la norma y vivir los valores del grupo. Ella es del orden del ‘hacer’. Ser cristiano supone obrar”⁷⁵⁴. En otras palabras, se aprende el catecismo para vivir como auténtico cristiano.

⁷⁵¹ Dionisio de Sanctis, *Catecismo y cartilla*, [1577], AGI, *Patronato* 196, R.10, f.134v.

⁷⁵² *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 84, sesión 7, “Decretos sobre el bautismo”, cánones 5 al 8.

⁷⁵³ Estenssoro, “El simio de Dios”, 469.

⁷⁵⁴ Jacques Audinet, “Lien ecclésial, lien social. Comment penser l’identité chrétienne comme identité sociale”, *Revue des Sciences Religieuses* 19, n.º 3 (1995): 337, traducción libre del autor.

Aprender el catecismo de memoria no hacía del bautizado un mejor cristiano; lo que hacía que lo fuera era su obrar. El cristiano se reconocía por las obras y esto era en definitiva lo que buscaba Dionisio de Sanctis con la producción y enseñanza de su *Catecismo*, lo cual, evidentemente, se debía traducir en cambios de convicciones y de comportamientos. En ese sentido se puede afirmar que el pastor de Cartagena pretendía que su *Catecismo* fuera una herramienta al servicio de una praxis, pues deseaba que el neófito adoptara un comportamiento justo y razonable, conforme a las virtudes cristianas; actuando de esa manera, el indígena podía evitar las penas eternas del infierno. Las nociones de mal, pecado, diablo, infierno y cielo modelaron la cultura, la mentalidad y los comportamientos morales, litúrgicos y socioculturales de la población indígena convertida al cristianismo. Como lo advirtió René Rémond, en cuanto propusieron en todas partes la misma visión del mundo, los catecismos dieron forma a una fe y a una cultura, a modos de pensar y a conductas, sin duda uno de los hechos más importantes y determinantes para la formación de mentalidades y de identidades⁷⁵⁵.

La construcción identitaria en el contexto en el que se produjo el *Catecismo* se concretiza en la imposición de una visión de las cosas, pero sobre todo de comportamientos morales y devocionales específicos en nombre de la Iglesia católica. El indígena colonial tuvo que adoptar las nuevas formas de organización social, la religión del colonizador, su lengua, sus valores, sus costumbres y sus comportamientos, entre otros marcadores de identidad. Pero, como se advirtió en el análisis, el proceso de construcción de identidades y mentalidades en un contexto de colonización no es solamente de apropiación de los elementos impuestos por el colonizador, sino que también engloba la pérdida de los propios de la cultura del colonizado, que en muchos casos se diluyeron en los elementos dominantes. Se trata de un doble movimiento en el que se articulan construcción y deconstrucción. De hecho, la enseñanza de la doctrina contribuyó en las luchas contra las tradiciones indígenas ancestrales, hasta que estas fueron extinguidas⁷⁵⁶. En ese sentido, las identidades, como lo ha enfatizado Hall, son definidas histórica y no biológicamente⁷⁵⁷, es decir, a

⁷⁵⁵ Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 109.

⁷⁵⁶ Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 109.

⁷⁵⁷ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, 10.^a ed. (Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005), 13.

través de una continua interrelación con las formas de los sistemas culturales que nos rodean e inmersas en un amplio conjunto de relaciones sociales.

Mediante la instrucción catequística, el indígena aprendía a distinguir entre los comportamientos que debía adoptar y aquellos que, por ser opuestos a los principios de la moral cristiana, debía evitar. De esta manera, la integración en su vida de las nuevas conductas introducidas por el colonizador lo obligaba a abandonar sus propias conductas, creencias y ritos religiosos; tenía que dejar de dar crédito a sueños, agüeros, hechicerías y otras supersticiones, pues, según los misioneros, se trataba de engaños del demonio. Desde esta óptica, el análisis realizado reveló los cambios socioculturales y religiosos que Dionisio de Sanctis proyectaba implantar en su obispado para que los indígenas pudieran obtener la vida eterna, lo cual era imposible sin la mediación de la Iglesia, pues ella era lugar de salvación⁷⁵⁸.

Estrictamente hablando, los catecismos no eran herramientas para anunciar el Evangelio, sino que con ellos se buscaba convertir, profundizar los conocimientos de la fe recibida en el bautismo⁷⁵⁹ e ilustrar el objetivo de la fe profesada. El *Catecismo* de Dionisio de Sanctis, como casi todos los catecismos publicados en la América hispana durante el periodo colonial, es esencialmente un medio al servicio de la cristianización de los indígenas. Con este se tenía el propósito de erradicar las creencias, las tradiciones, los ritos, los valores, los comportamientos y las autoridades indígenas, haciendo pasar todo ello por errores y desviaciones y sustituyéndolos por la enseñanza de la Iglesia⁷⁶⁰. En definitiva, el catecismo americano se configuró como un instrumento apologético y de aculturación, y a ello no escapó el texto del obispo de Cartagena de Indias.

Si se examina el contenido del *Catecismo* del pastor de Cartagena, este no era tan diferente a otros, americanos o europeos, del siglo XVI, pero ello no significó que el obispo no hiciera grandes esfuerzos por adecuar su obra a la capacidad de comprensión y de aprendizaje de los indígenas. La originalidad de la obra de Dionisio de Sanctis está en la presentación de un contenido simple y progresivo adaptado no solo a la condición religiosa de los indígenas,

⁷⁵⁸ Elisabeth Germain, "Le catéchisme Sens-Québec", 153, traducción libre del autor.

⁷⁵⁹ Valenzuela, "Kerigma: preguntas teóricas", 15.

⁷⁶⁰ Saliha Belmessous, "Être français en Nouvelle-France: identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles", *French Historical Studies* 27, n.º 3 (2004): 513, <https://doi.org/10.1215/00161071-27-3-507>

sino también a su capacidad cognitiva. Sin embargo, el análisis dejó claro que la obra no fue apropiada de acuerdo con sus mentalidades, ya que las creencias, costumbres, leyes y comportamientos de los indígenas distaban considerablemente de la visión del mundo, de la idea del hombre, de la vida y de la organización social predicada por los misioneros españoles y, por tanto, se rechazaron, persiguieron y destruyeron. Las mentalidades indígenas se remplazaron, no sin dificultad, por la cristiana. No se trató de una simple superposición, sino de un proceso dinámico de vaivenes, que terminó con la imposición del modelo predicado y sostenido por el colonizador. En ese caso, el *Catecismo* se afirmó como instrumento ideológico al servicio de la colonización⁷⁶¹.

En este trabajo se ha recuperado una obra de la historia de la cristianización no solo de los indígenas del obispado de Cartagena de Indias, sino de la historia de la introducción del cristianismo y de la implantación de la Iglesia católica en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI, momento en que la identidad del indígena colonial se encontraba en pleno proceso de construcción. Aparte de ser una obra pastoral que posibilita comprender los procesos catequísticos, el *Catecismo* es un medio que también permitió observar la evolución de la sociedad en la provincia y gobernación de Cartagena de Indias, y con ello tener una mejor comprensión del proceso de la construcción de la identidad del indígena colonial.

La aproximación que se ha hecho al acto de producción del *Catecismo* también nos ha puesto delante de un obispo con una notable habilidad para gobernar, una gran capacidad intelectual, una excelente experiencia pedagógica, una irreprochable fidelidad tanto a la tradición de la Iglesia como a la Corona española y un profundo respeto al orden establecido. Su preocupación por mejorar la situación del indígena en cuanto vasallo de la Corona española y miembro de la Iglesia católica lo condujo a buscar y desarrollar una manera mucho más eficaz de instruirlo en las cosas de la fe para continuar con su proceso de cristianización. En esto, el prelado comprendió que, si bien el maltrato a los indígenas y la pobreza de las doctrinas eran los dos obstáculos más importantes para su proyecto pastoral, el problema era también pedagógico, pues el obispado no contaba con una herramienta catequística para instruirlos. Con la imposición de un único catecismo para su diócesis, Dionisio de

⁷⁶¹ Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, 109.

Sanctis solucionaba uno de los problemas más significativos que se encontraban en la base de los escasos resultados obtenidos en materia de conversión de los indígenas, y de paso uniformaba las creencias, los comportamientos y las mentalidades.

Al centrar el estudio sobre el marco contextual y el marco de escritura del acto de producción del *Catecismo*⁷⁶², se ha podido reflexionar en torno a la importancia del discurso catequístico de Dionisio de Sanctis, que reveló las preocupaciones de los pastores indianos en la segunda mitad del siglo XVI para mejorar el proceso de cristianización de la población indígena. Si el *Catecismo* hubiera sido publicado, sin duda se hubiera podido estudiar el marco de recepción y su impacto real en el proceso de cristianización de los indígenas del obispado de Cartagena de Indias, aspectos que se tuvieron que dejar de lado porque el documento jamás fue utilizado en la instrucción. Como texto y discurso, el *Catecismo* nos ha permitido, al menos en parte, dar cuenta de la mentalidad del autor y de su espacio de enunciación, como lo expresan los lingüistas.

⁷⁶² Raymond Lemieux, "Fidélité et rupture: des enjeux paradoxaux dans l'histoire canadienne du Catéchisme de Sens", *Une de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, coords. Raymond Brodeur y Jean-Paul Rouleau (Québec: Éditions Anne Sigier, 1986), 179.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Contaduría 1380, N. 6. ff. 109-112 v.

Contratación 5792, L. 1, f. 161 r.

Indiferente 196, L. 1, ff. 325-326; 418, L. 1, ff. 94-98; L.1, ff. 325-326; 425, L. 24, f. 454 v.; 427, L. 30, ff. 258-259; 1968, L. 19, ff. 283-284; L. 20, ff. 1-1 v.; 1956, L. 1, f. 245 v.; 737, N. 168; 1968, L. 19; 2085, N. 16; 2085, N. 62; 2087, N. 5.

Patronato 1, L. 4; 3, N. 5, R. 3; 27, R. 33; L. 5; 193, R. 42; 193, R. 42, f. 754; 195, R. 32, f. 996; 196, R. 10, ff. 130 r.-162 v.; 197, R. 27, ff. 127-130.

Quito 19, N. 94, f. 1.

Santafé 37, R. 5, N. 19; 56a, N. 4, ff. 22-83 v.; 62, N. 7; 187, L. 1, f. 43 r.; 187, L. 2, ff. 8, 29, 32-34 v., 40 v., 44-44 v.; 187, L. 3, ff. 78 v.-79, 204; 226; 84; 228, N. 7; 228, N. 10; 228, N. 11; 228, N. 11a; 232, N. 6; 528, L. 1, ff. 26 v.-26 r.; 987, L. 2, f. 91 v., ff. 225-225 v.; L. 3, ff. 116 v., 125, 152, 167, 171, 213 v., 216, 217, 222, 241-243, 251, 363 v.; 991, L. 1, ff. 43-46; 1968, L. 19.

Santo Domingo 49, R. 8, N. 57, f. 5 v.; 49, R. 24, N. 150, f. 1 v.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN)

Curas-obispos 9, ff. 226-227.

Biblioteca del Palacio Real de Madrid

Zapata de Cárdenas, Luis. *Catecismo*. Manuscrito II/2859, 1576.

IMPRESOS

Cartilla para enseñar al leer, nuevamente enmendada y quitadas todas las abreviaturas que antes tenía. México: Casa de Pedro Ocharte, 1569.

- Catecismo romano*. Pamplona: Imprenta de Benito de Coscoyuela, 1777.
- Cayetano, Tomás de Vio. *Summa caitana, sacada en lenguaje castellano*. Lisboa: Ioannes Blavio de Colonia, 1560. <http://purl.pt/23182/5/index.html>
- Concilio Provincial de Lima de 1583. *Catecismo en la lengua española y la quechua*. Lima: Francisco del Canto, 1613.
- Confesionario para los curas de indios*. Lima: Antonio Ricardo Impresor, 1585.
- De Acosta, José. *De procuranda indorum salute*. Editado por Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- De Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>
- De Azpilcueta Navarro, Martín. *Manual de confesores y penitentes*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba impresor de la Majestad Real, 1570.
- De Nebrija, Antonio. *Arte de la lengua castellana*. Salamanca: Juan de Porras, 1492. Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/2021667003>
- De Talavera, Hernando. *Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de Granada para enseñar niños a leer (1501-1508)*. Biblioteca Nacional de España. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014523&page=1>
- De Zumárraga, Juan. *Doctrina cristiana*. México: s. e., 1546. <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/637124?show=full>
- Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de santo Domingo*. México: Casa de Juan Pablos, 1550.
- Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe*. Lima: Petroperú, 1984.
- “Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia”. *Theologica Xaveriana* 76-77 (1985): 449-472.
- Friede, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. 8 tt. Bogotá: Banco Popular, 1976.
- Fumi, Bartholomaei. *Summa sive aurea armilla*. Amberes: Aedibus viduae & haeredum Ioannis Steelsii, 1570.
- Gregorio IX. Decretales Gregorii p. IX. Editado por Emil Ludwing Richter y Emil Friedberg, versión digital de Angus Graham. Leipzig: Berghardi Tauchnitz, 1979-1981. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_0000.html

- Hernández, Francisco Javier. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromant, 1897.
- Hernández de Alba, Guillermo. *Documentos para la historia de la educación en Colombia*. T. I, 1540-1653. Bogotá: Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1969.
- Magno, Gregorio. *Moralia in Job*. Basel: Berthold Ruppel, 1472. <https://doi.org/10.3931/e-rara-74813>
- Meneses, Felipe. *Luz del alma christiana*. Sevilla: Casa de Martín de Montedoca, 1555.
- Pablo III. *Sublimis Deus*. Roma, 2 de junio de 1537. <https://www.wdl.org/pt/item/2965/>
- Recopilación de las leyes de los reinos de la Indias*. 5.^a ed. 3 vols., 4 tt. Madrid: Boix Editor, 1841.
- Rivera, Gregorio. *Silabario de la lengua mexicana*. México: Oficina de D. Mariano Ontiveros, 1818.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta de Ramón Martin Idar, 1847.
- Sagredo, Jesús. *Bibliografía dominicana de la provincia Bética, 1515-1921*. Almagro: Tipografía de Nuestra Señora del Rosario, 1922.
- Simón, Pedro. *Noticias historiales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.
- Tercer Concilio Limense, 1582-1583: versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense*. Edición conmemorativa del IV centenario de su celebración, editado por Enrique Bartra. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.
- Urueta, José. *Documentos para la historia de Cartagena*. T. I. Cartagena: Tipografía de Antonio Araújo, 1887.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios limenses (1551-1772)*. T. I. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- . *Concilios limenses (1551-1772)*. T. II. Lima: Tipografía Peruana, 1952.
- . *Concilios limenses (1551-1772)*. T. III. Lima: Tipografía Peruana, 1954.

FUENTES SECUNDARIAS

- Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 11-28. <https://doi.org/10.2307/4530388>
- . "Sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 55-68.
- Albaladejo-Martínez, Juan Antonio. "El confesionario de Agustín de Quintana: una tesela de la historia de la traducción en Hispanoamérica". *Revista de Historia de la Traducción* 13 (2019): 1-14.
- Alvear, Manuel. "La gramática mosca de fray Bernardo de Lugo". *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 32, n.º 3 (1977): 461-500.
- Andrango-Walker, Catalina. *El Símbolo indiano (1598) de Luis Jerónimo de Oré. Saberes coloniales y los problemas de la evangelización en la región andina*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2018.
- Arias Álvarez, Beatriz. "Los textos de alfabetización en el Nuevo Mundo: tradición e innovación en las cartillas novohispanas". En *Lingüística misionera. Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*, editado por Rodolfo Cerrón, Álvaro Ezcurra y Otto Zwartjes, 23-48. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.
- Arrieta Barbosa, Armando Luis. "Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI". *Praxis Pedagógica* 12, n.º 13 (2012): 124-142. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.12.13.2012.124-142>
- Audinet, Jacques. "Lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité social". *Revue des Sciences Religieuses* 19, n.º 3 (1995): 334-345.
- Belmessous, Saliha. "Être français en Nouvelle-France: identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles". *French Historical Studies* 27, n.º 3 (2004): 507-540. <https://doi.org/10.1215/00161071-27-3-507>
- Bidegaín, Ana María. "Sexualidad, Estado, sociedad y religión: los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano". *Revista de Estudos da Religião* 3 (2005): 40-62.

- Blanco Barros, José Agustín. *Turbará: la encomienda mayor de Tierradentro*. T. III. Barranquilla: Universidad del Norte, 2015.
- Bonnin, Juan Eduardo. “Modelo pedagógico y representaciones del aprendizaje en dos catecismos para niños: análisis comparativo”. *Educación, Lenguaje y Sociedad* 8, n.º 8 (2011): 191-208.
- Borrego Plá, María del Carmen. “El abastecimiento de Cartagena de Indias en el siglo XVI”. *Temas Americanistas* 1 (1992): 1-9.
- . *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- . “Encomienda y población indígena en la provincia de Cartagena a fines del siglo XVI y comienzos del XVII”. En Calvo-Stevenson y Meisel-Roca, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 245-268.
- Borrego Plá, Carmen, Sigfrido Vázquez Cienfuegos y Francisco Muriel Parejo. “La trayectoria urbana de Cartagena de Indias”. En Calvo-Stevenson y Meisel-Roca, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 182-202.
- Brodeur, Raymond. *Le catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy: Les Presses de l’Université Laval, 1998.
- . *Les catéchismes au Québec 1702-1963*. Sainte-Foy; París: Presses de l’Université Laval; Éditions du CNRS, 1990.
- . “Les catéchismes de rerum novarum: textes d’autorité ou textes de pouvoir?”. En *La question sociale hier et aujourd’hui*, coordinado por Ricard et O’Neill, 33-43. Québec: Presses de l’Université Laval, 1993.
- Brodeur, Raymond y Jean-Paul Rouleau, coords. *Une inconnue de l’histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*. Québec: Éditions Anne Sigier, 1986.
- Calafat Vila, Rosa. “Ideario lingüístico en la enseñanza del latín durante los siglos XVII y XVIII”. *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 5, n.º 22 (2017): 357-379.
- Calvo-Stevenson, Haroldo y Adolfo Meisel-Roca, eds. *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Cartagena: Banco de la República, 2009.
- Campo del Pozo, Fernando. *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1979.
- Carrera de la Red, Micaela. “El *Catecismo* y la *Cartilla* de fray Dionisio de Sanctis en el marco de la lingüística misionera en Colombia”. En *Nuevas*

- aportaciones a la historiografía lingüística*, editado por Cristóbal Corrales Zumbado, Josefa Dorta Luis, Antonia Nelsi Torres González, Dolores Corbella Díaz y Francisca del Mar Plaza Picón, 327-340. Madrid: Arcos Libros, 2004.
- Carvalho Mauro. “A conctrução das identidades no espaço escolar”. *Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul* 20, n.º 1 (2012): 209-227. <https://doi.org/10.17058/rea.v20i1.2161>
- Castillo Mathieu, Nicolás. “El puerto de Cartagena visto por algunos autores coloniales”. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 20, n.º 1 (1965): 140-149.
- Caulier, Brigitte. “Le catéchisme à l'école québécoise”. En *300 ans de manuels scolaires au Québec*, coordinado por Paul Aubin, 96-107. Québec: Bibliothèque et Archives Nationales du Québec; Les Presses de l'Université Laval, 2006.
- Cedeño Peguero, María Guadalupe. “Maestros de primeras letras de la Nueva España, siglos XVI y XVII”. *Historia de la Educación* 36 (2017): 31-50.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. *América hispánica (1492-1898)*. Madrid: Fundación Jorge Juan Marcial, 2009.
- Chaunu, Huguette y Pierre Chaunu. *Séville et l'Atlantique*. T. III. París: Librairie Armand Colin, 1955.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. “Colonialism in the Periphery: Spanish Linguistic Policy in New Granada, 1574-1625”. *Colonial Latin American Review* 23, n.º 2 (2014): 118-142. <https://doi.org/10.1080/10609164.2014.917540>
- . *Mestizos heraldos de Dios*. Bogotá: ICANH, 2012.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Medellín: Oveja Negra, 1973.
- Crespo Ponce, María Graciela. *Estudio histórico-teológico de la doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia atribuida a fray Pedro de Córdoba o. p. (1521)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1988.
- Cros, Edmond. *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Medellín: Fondo Editorial Eafit, 2003.

- Cruz Isidoro, Fernando. “El convento de Santo Domingo de Sanlúcar de Barrameda: patronazgo de los Guzmanes, proceso constructivo y patrimonio artístico (1552-1605)”. *Laboratorio de Arte* 23 (2011): 79-106. <https://doi.org/10.12795/LA.2011.i23.05>
- De Arriaga, Gonzalo. *Historia del colegio de San Gregorio de Valladolid*. Valladolid: Tipografía Cuesta, 1930.
- De Castellanos, Juan. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Editado por Gerardo Rivas. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno, 1997.
- De Gante, Pedro. *Cartilla para enseñar a leer*. Ciudad de México: Academia Mexicana de la Educación, 1959.
- De la Peña Cámara, José. “La copulata de Leyes de Indias y las ordenanzas ovandinas”. *Revista de Indias* 6, n.º 2 (1941): 121-146.
- De las Casas, Bartolomé. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- De Lugo, Bernardo. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino llamada mosca*. Edición facsímil. Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. *Demoreates secundus. De las justas causas de la guerra contra los indios*. Vol. 3. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Francisco Victoria, 1951.
- De Valdés, Juan. *Le dialogue sur la doctrine chrétienne 1529*. París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Dümmler, Christiane. “La Nueva Granada como campo de labor lingüístico-misionera: presentación y análisis de varias obras de la época colonial”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann, 413-432. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 1997.
- Durán, Juan Guillermo. *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Vol. 1. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica, 1984.
- . *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Vol. 2. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica, 1990.
- Durán, Juan Guillermo y Rubén Darío García. “Un catecismo indiano: la breve y muy sumaria instrucción de Fr. Dionisio de Sanctis”. *Teología* 30 (1977): 135-178.

- Egío, José Luis. "Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539–1547)". En *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, editado por Thomas Duve y Otto Danwerth, 243–281. Leyde: Brill Nijhoff, 2020.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750*. Lima: Institut Français d'Études Andines, 2003.
- . "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI–XVII". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30, n.º 3 (2001): 455–474.
- . "Las vías indígenas de la occidentalización. Lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492–1650)". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45, n.º 1 (2015): 15–36.
- Fernández de Zamora, Rosa María. "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI". *Investigación Bibliotecológica* 22, n.º 45 (2008): 105–123. <http://dx.doi.org/10.22201/iibi.0187358xp.2008.45.16926>
- Friede, Juan. *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*. Popayán: Editorial Universitaria del Cauca, 1964.
- Galarza, Joaquín. "Códices o manuscritos testerianos". *Arqueología Mexicana* 7, n.º 38 (1999): 34–37.
- Gamboa, Jorge Augusto. "La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549–1650)". *Revista de Indias* 64, n.º 232 (2004): 749–770. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.433>
- García Pérez, María Sandra. "Apuntes sobre los archivos parroquiales en España". *Biblios* 33–34 (2009): 1–11.
- García y García, Antonio. "Los privilegios de los religiosos en la evangelización de América". *Mar Oceana* 11 (2002): 45–63.
- Gareis, Iris. "Cómo el diablo llegó a los Andes: introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial". En *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*, editado por Iris Gareis, 41–69. Aquisgrán: Shaker Verlag, 2008.

- Garone Gravier, Marina. “Cultura impresa colonial en lenguas indígenas: una visión histórica y regional”. *Ensayos: Historia y Teoría del Arte* 18 (2010): 98-145.
- Germain, Elisabeth. “Le catéchisme Sens-Québec. Histoire et enjeux d’une controverse”. En Brodeur y Rouleau, *Une inconnue de l’histoire de la culture*, 143-169.
- . *Parler du salut? Aux origines d’une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la restauration*. París: Éditions Beauchesne, 1968.
- . *2000 ans d’éducation de la foi*. París: Desclée, 1983.
- Gil Aznar, Federico. “El matrimonio en Indias: recepción de las decretales x 4. 19. 7-8”. *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos* 11 (2010): 13-42.
- Gómez, Thomas. “Les langues indigènes et conflits sociaux en Nouvelle Grenade (xvii-xviii s.)”. *Mélanges de la Casa de Velásquez* 22 (1986): 269-304.
- Gómez Pérez, Carmen. “Los beneméritos de la tierra. Oro, conquista y poder en Cartagena de Indias. 1532-1560”. En Calvo-Stevenson y Meisel-Roca, *Cartagena de Indias en el siglo xvi*, 123-181.
- Gómez Pinedo, Lino. *Los archivos de la historia de América. Periodo colonial español II*. Ciudad de México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “Les médias et le message. Éducation y assimilation en Nouvelle Espagne”. En *Image et transmission des savoirs dans les mondes hispaniques et hispano-américains*, coordinado por Jean-Louis Guereña, 31-50. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 2007.
- González de Pérez, María Stella. *Diccionario y gramática chibcha*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- . “Los sacerdotes muisca y la paleontología lingüística”. *Boletín del Museo del Oro* 40 (1996): 37-61.
- González García, Juan Luis. “Contra el demonio y los ídolos paganos. Instrumentos audiovisuales en la América virreinal”. En *La materia de los sueños: Cristóbal Colón*, dirigido por Fernando Checa Cremades, 189-215. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2006.
- Griffin, Clive. “Los Cromberger y los impresos enviados a las colonias españolas en América durante la primera mitad del siglo xvi, con una

- coda filipina”. *Titivillus* 1 (2015): 251-272. https://doi.org/10.26754/ojs_titivillus/titivillus.201503106
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10.^a ed. Río de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- Hernández, Esther. “La acomodación fonética de los nahuatlismos al español”. *Filología Hispánica* 46, n.º 1 (1998): 1-21. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v46i1.2032>
- Infantes, Víctor. *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998.
- Isaza Londoño, Juan Luis. “Dos iglesias cartageneras del siglo XVI: la catedral y Santo Domingo”. *Apuntes* 17, n.º 1-2 (2004): 51-63.
- Jacques, Maria da Graça Corrêa. “Identidade”. En *Psicologia social contemporânea*, editado por Ana Paula Santos, José María da Silva, Lídio Peretti y Marilac Loraine Oleniki, 159-166. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- Läpple, Alfred. *Breve historia de la catequesis*. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988.
- Lee López, Alberto. *Clero indígena en Santa Fe de Bogotá, siglo XVI*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986.
- Lemieux, Raymond. “Fidélité et rupture: des enjeux paradoxaux dans l’histoire canadienne du Catéchisme de Sens”. En Brodeur y Rouleau, *Une inconnue de l’histoire de la culture*, 179-182.
- Leonard, Irving Albert. *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Colección Cuadernos Coloniales 9. Bogotá: ICANH, 2001.
- López Hernández, Miriam. “Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos”. *Indiana* 34, n.º 1 (2017): 255-280. <https://doi.org/10.18441/ind.v34i1.255-280>

- Lucía Magías, José Manuel. “La pragmática de 1558 o la importancia del control del Estado de imprenta española”. *Indagación: Revista de Historia y Arte* 4 (1999): 195-220.
- Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: ICANH, 2008.
- . “Deconstrucción religiosa y resistencia de los muiscas durante el ministerio pastoral de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590)”. En *Pluralidad cultural en las Américas*, editado por Gabriel Cordero Huertas, 77-102. Sevilla: Ybris, 2014.
- . “La inscripción del poder eclesiástico en el orden colonial temprano. La pugna por la administración del Hospital San Sebastián de Cartagena de Indias”. *Memorias* 16, n.º 41 (2020). <https://doi.org/10.14482/memor.41.262>
- . “La invención del tiempo colonial en el Nuevo Reino de Granada. La contribución del Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas”. *Iberoamericana* 17, n.º 65 (2017): 135-155. <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.65.135-155>
- . “El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias según los documentos de presentación del Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)”. *Memorias, Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 11, n.º 26 (2015): 177-212.
- . “La pugna por la administración del Hospital San Sebastián de Cartagena de Indias”. *Memorias* 16, n.º 41 (2020): 42-64.
- Mazín, Oscar. “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. En *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre dos iglesias*, editado por Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Merma Molina, Gladys. “Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la Iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena”. *Res Diachronicae Virtual* 4 (2005): 171-183.
- Mesa, Carlos Eduardo. “La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada”. *Missionalia Hispánica* 90 (1973): 299-334.

- Mesanza, Andrés y Alberto Ariza. *Bibliografía de la provincia dominicana de Colombia*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, 1981.
- Mora García, José Pascual. “Historia de la escuela primaria en Venezuela (I)”. *Educare* 19, n.º 62 (2015): 46.
- . “La memoria textual en la cultura pedagógica. Caso: La Grita, cantón de la antigua Provincia de Mérida de Maracaibo Venezuela”. *Acción Pedagógica* 13, n.º 2 (2004): 228-236.
- Morales, Francisco. “La evangelización en el siglo XVI”. *La evangelización fundante en América Latina*, editado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, 279-303. Bogotá: Celam, 1990.
- Morin, Claude. “Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana”. *Historia Mexicana* 21, n.º 3 (1972): 389-418.
- Muñoz, Ceferino. “Acerca de una de las fuentes doctrinales de Tomás de Vio Cayetano: el aristotelismo secular de Pauda”. *Summa* 11 (2018): 52.
- Muñoz, Francesc Manuel-Rimbau. “El matrimonio en el ‘Itinerario para párrocos de indios’ de Alonso de Peña Montenegro”. Tesis de doctorado, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma, 1997.
- Olivares, Estanislao. “Catálogo de impedimentos matrimoniales: su evolución histórica”. *Archivo Teológico Granadino* 61 (1998): 41-191.
- Oliveira de Almeida, Maria Cleidiana. “Catecismo Kiriri: história e memória do projeto catequético jesuítico na aldeia do geru”. Tesis de doctorado, Universidade de Estadual do Sudoeste da Bahia Vitória da Conquista, 2019.
- Ortega Ricaurte, Carmen. *Los estudios sobre lenguas indígenas de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978.
- . *Evangelización del Nuevo Reino siglo XVI*, vol. XIII de *Historia extensa de Colombia*, editado por Academia Colombiana de Historia. Bogotá: Ediciones Lerner, 1971.
- Paredes Cisneros, Santiago. “Lenguaje pijao como lengua franca en las gobernaciones de Popayán y Neiva, siglos XVI-XVII”. *Fronteras de la Historia* 23, n.º 1 (2018): 40-66. <https://doi.org/10.22380/20274688.311>
- Parodi, Claudia. “Multiglosia virreinal novohispana: el náhuatl”. *Cuadernos de la Alfal* 2 (2011): 89-101.

- Pereira Iglesias, José Luis. “Para un estudio de las mentalidades religiosas en América: catecismos, sermonarios y crónicas”. En *Evangelización y teología en América. Siglo XVI*, t. II, editado por Josep Ignasi Saranyana, 1408-1506. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- Pérez Martínez, Ramón Manuel. “La maléfica trinidad: un diablo verdadero en tres discursos distintos”. *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 1, n.º 2 (2013): 83-93. <https://doi.org/10.13035/H.2013.01.02.09>
- Poutrin, Isabelle. “La captation de l’enfant de converti. L’évolution des normes canoniques à la lumière de l’antijudaïsme des XVII^e XVIII^e siècles”. *Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine* 62, n.º 2 (2015): 40-62.
- Quirós, Paulino. *Apuntes y documentos para la historia de la provincia dominicana de Andalucía. Reseña histórica de algunos varones ilustres*. Almagro: Tipografía del Rosario, 1915.
- Raymond, Gilles. “Le premier catéchismes de la Nouvelle-France: celui de Jean Bréboeuf, s. j.”. En Brodeur y Rouleau, *Une inconnue de l’histoire de la culture*, 17-49.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 23.^a ed. Versión 23.5. <https://dle.rae.es/calpixque?m=form>
- Redondo Gómez, Maruja. *Cartagena de Indias. Cinco siglos de urbanismo*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2004.
- Resines Llorente, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Vol. I. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.
- . “Catequesis española del siglo XVI”. En *Breve historia de la catequesis*, por Alfred Läßle, 189-194. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988.
- . *Las raíces cristinas de América*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1993.
- Restrepo Posada, José. *El sínodo provincial del señor Arias de Ugarte (1625)*. Bogotá: Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Católica Javeriana, 1964.
- Reyes Rodríguez, María Fernanda. “El convento de Santo Domingo en Cartagena de Indias”. *Revista M* 7, n.º 1 (2010): 38-59. <https://doi.org/10.15332/rev.m.v7i1.1014>

- Ricœur, Paul. "Les fondements de l'éthique". *Autres Temps: Les Cahiers du Christianisme Social* 3 (1984): 61-71.
- Ridruejo, Emilio. "Lingüística misionera". En *Historiografía de la lingüística en el ámbito hispánico. Fundamentos epistemológicos y metodológicos*, editado por Josefa Dorta, Cristóbal Corrales y Dolores Corbella, 435-477. Madrid: Arco Libros, 2007.
- Robledo, Beatriz Helena. "Panorama histórico da literatura infantil colombiana". *Boletín Galego de Literatura* 39-40 (2008): 119-153.
- Rodríguez, Pedro. "El catecismo de Carranza y el Catecismo romano". *Anuario de Historia de la Iglesia* 118 (2009): 137-165.
- . "El sentido de los sacramentos según el Catecismo romano". *Scripta Theologica* 9 (1977): 951-984.
- Rojas González, José Pablo. "El sujeto cultural colonizado en los cuentos 'Un alma' y 'El clavel' de Ricardo Fernández Guardia". *Sociocriticism* 32, n.º 2 (2017): 243-279.
- Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, 1960.
- . "El primer catecismo escrito para el Nuevo Reino en el siglo xvi". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango* 5, n.º 12 (1962): 1614-1621.
- Routhier, Gilles. *La réception d'un concile*. París: Le Cerf, 1993.
- Rubio Hernández, Alfonso. "La escritura en el archivo. Mecanismo de dominio y control en el Nuevo Reino de Granada". *Procesos* 26 (2007): 5-28.
- . "La lengua: medio de dominación o vehículo de poder. La imposición del castellano en el Nuevo Reino de Granada". *Polígramas* 26 (2006): 1-22.
- Saint Bonaventure. *Breviloquium*. París: Éditions Franciscaines, 1967.
- San Agustín. *Los soliloquios*. https://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/soliloqui_2.htm
- Sánchez Santiró, Ernest. "El orden jurídico de la fiscalidad en la Real Hacienda de Nueva España: análisis a partir de la calidad, el estado y la clase de los contribuyentes". *Espacio, Tiempo y Forma* 27 (2014): 85-107. <https://doi.org/10.5944/etfv.27.2014.13702>
- Sánchez Valenzuela, Gloria. "La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictóricos del siglo xvi: fuentes del

- conocimiento para el restaurador”. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Sancho de Sopranis, Hipólito. “Un obispo doctrinero de indios. Fr. Dionisio de Sanctis, O. P.”. *Missionalia Hispánica* 7, n.º 23 (1951): 317-373.
- Sanz, Eufemio Lorenzo. *Comercio de España con América en la época de Felipe II*. T. II. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Diputación de Valladolid, 1980.
- Saranyana, Josep-Ignasi. “Catecismos hispanoamericanos del siglo XVI (nuevos estudios y ediciones)”. *Scripta Theologica* 18, n.º 1 (1986): 251-264.
- . “Principales tesis teológicas de la ‘Doctrina Cristiana’ de fray Pedro de Córdoba, O. P.”. En *Actas del I Congreso Internacional Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, 323-334. Madrid: Editorial Deimos, 1988.
- . “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”. En *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana, 1035-1065. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- Serrano García, Manuel. “Doctrina y buen trato del indígena: la labor del episcopado cartagenero durante los siglos XVI y XVII”. En *América: problemas y posibilidades*, editado por Ascensión Martínez y Miguel Luque, 875-896. Madrid: Ediciones Complutense, 2019.
- . “El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena colonial)”. Tesis de doctorado, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, 2015.
- Silva Medina, Yesit Leonardo. “Cristianización y manejo discursivo del miedo en los instrumentos de conversión indígenas en la temprana Colonia”. *Revista Via Iuris* 19 (2015): 91-105.
- Simon, Maurice. *Un catéchisme universel pour l’Église catholique*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain, 1992.
- Solano, Sergio Paolo. “Raza, mestizaje, nación y ciudadanía: identidades indígenas en el Caribe colombiano durante el siglo XIX”. *Memorias* 7, n.º 12 (2010): 70-104.
- Soria Gutiérrez, Alejandra. *Retórica sacra en la Nueva España*. Nueva York: Ideas; Igas, 2014.

- Sullivan, John. “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo xvi”. *Estudios de Historia Novohispana* 16 (1996): 33-54. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1996.016.3425>
- Tanodi, Branka. “Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación”. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad* 3 (2000): 259-270.
- Torre Revello, José. “Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América”. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 15, n.º 1-3 (1960): 214-234.
- Tovar Pinzón, Hermes. *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la Colonia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.
- . “Descripción de la provincia de Cartagena”. En *Relaciones y visitas a los Andes, S. XVI*, t. II, edición, introducción y transcripción por Hermes Tovar Pinzón. Bogotá: Colcultura; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993.
- . *La estación del miedo o la desolación dispersa. El Caribe colombiano en el siglo XVI*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.
- Triana y Antorveza, Humberto. “Las cátedras de lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”. *La evangelización en Colombia*, 177-215. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1992.
- . *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- Uricoechea, Ezequiel. *Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario de la lengua chibcha*. T. I. París: Maison Neuve, 1871.
- Utrera Bonet, María del Carmen. “La pragmática de 1558 sobre la impresión y circulación de libros en Castilla a través de los fondos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla”. En *Funciones y prácticas de la escritura: I Congreso de Investigadores Noveles en Ciencias Documentales*, editado por Nicolás Ávila Seoane y Bárbara Santiago Medina, 277-281. Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense, 2013.
- Valenzuela, Eduardo. “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España, 1524)”. *Historia Crítica* 58 (2015): 13-32. <https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01>
- Vidal Ortega, Antonino. *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2002.

- Wasserman-Soler, Daniel I. "Lengua de los Indios, Lengua Española: Religious Conversion and the Languages of New Spain, ca. 1520-1585". *Church History* 85, n.º 4 (2016): 690-723. <https://doi.org/10.1017/S0009640716000755>
- . *Truth in Many Tongues: Religious Conversion and the Languages of the Early Spanish Empire*. University Park, Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 2020.
- Zafra Molina, Rafael. "La Suma de Canisio: catecismo del Concilio de Trento". *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 311-330.
- Zambrano Pantoja, Fabio. "Historia del poblamiento del territorio de la región Caribe de Colombia". En *Poblamiento y ciudades del Caribe colombiano*, editado por Alberto Abello y Silvana Giaimo, 1-95. Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano, 2000.
- Zamora, Alonso. *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*. T. III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- Zamora, Margarita. "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts". *MLN* 102, n.º 2 (1987): 334-346. <https://doi.org/10.2307/2905693>
- Zamora Ramírez, Elena Irene. "Iconografía indígena y católica en la oración 'el credo' del catecismo atribuido a fray Bernardino de Sahagún". *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, editado por Antonio Bueno García, 41-50. Praga: Universidad Carolina de Praga, 2013.
- Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en la Nueva España: 1521-1550*. Ciudad de México: El Colegio de México; El Colegio Nacional, 1984.

**ANEXO. CATECISMO Y CARTILLA
DE FRAY DIONISIO DE SANCTIS**

MANUSCRITO DEL ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

La investigación ha podido establecer que solo se conoce hasta el día de hoy un único ejemplar del llamado *Catecismo* de Dionisio de Sanctis. Se trata del manuscrito del traslado enviado al Consejo de Indias, que se encuentra custodiado en el Archivo General de Indias y está identificado con la signatura: *Patronato* 196, R. 10, folios 130 a 162v. Es muy probable que sea la copia enviada en mayo de 1577 por el obispo de Cartagena al Consejo de Indias para su aprobación e impresión. Como ya se advirtió, el manuscrito consta de dos cuadernillos en folios de 23 por 31 centímetros que contienen los dos volúmenes de la obra. El primero de los cuadernillos, que corresponde a la breve instrucción o catecismo, cubre los folios 130 a 150v., es decir, 21 hojas escritas por ambos lados; mientras el segundo, que corresponde a la cartilla para leer la doctrina cristiana, se extiende entre los folios 153 y 162v., es decir, abarca 10 hojas también escritas por ambos lados. Tanto el uno como el otro están redactados a una única columna. Cabe destacar que el primer cuadernillo posee una doble numeración a lápiz, obra de otra mano; la primera es la numeración del conjunto archivístico del cual forma parte (ramo 10), que comienza en 130, y la segunda que es la numeración de los folios de ese documento en particular, la cual empieza en 1. El segundo cuadernillo solo presenta la numeración del conjunto archivístico ya señalado.

Aunque en la escritura de ambos cuadernillos se haya utilizado la misma caligrafía, la humanística cursiva, se constata que no es la obra de un mismo amanuense. El tipo de escritura de ambos documentos está marcado por el ángulo oblicuo que presenta el trazado de sus letras respecto al renglón, por la tendencia a unir las letras que conforman una palabra, por la ejecución de la letra *a* de un solo trazo de pluma, por el uso de la letra *d* minúscula, por presentar la letra *f* descendiendo debajo de la línea del renglón, por el uso de la *s* larga en medio de la palabra y la de doble curva, y por la presencia de escasos nexos y abreviaturas. A diferencia de la *Cartilla*, la escritura del *Catecismo*

cuenta con un trazo más rápido, que produce un aumento en los nexos, utiliza frecuentemente el signo general de abreviación, es decir, la raya o lineta, tanto al final como en medio de la palabra, y presenta la letra *q* con el caído que se levanta de nuevo por la izquierda para envolver completamente la letra y así abreviar la sílaba *que*. Por otra parte, la escritura de la *Cartilla*, más elegante, legible, uniforme y regular, encaja perfectamente dentro de la caja de escritura, donde los astiles y caídos se prolongan de manera uniforme y respetan siempre la misma longitud.

Para dar a conocer el manuscrito se optó por la transcripción modernizada, ya que se busca “ofrecer el documento histórico de manera completamente accesible, como si se tratase de un texto moderno con las características de los impresos contemporáneos”¹. Se prefirió este modo de transcripción porque nuestro interés está puesto en la divulgación del documento histórico y no en su transcripción paleográfica. Para ello se siguieron algunos criterios bien precisos.

Se modernizaron y homogeneizaron la grafía y la ortografía, y en algunos casos la puntuación, la acentuación y el uso de las mayúsculas según el uso actual; cuando fue necesario añadir un signo de puntuación se hizo para restituir el sentido de la frase, siempre y cuando no hubiera peligro de desvirtuar su significado. Se sustituyó la cedilla por la *c*, *s* o *z*, según el caso. Las letras dobles no se transcribieron, solo en la *r* con valor fonético de doble *r* (*rr*) se transcribió con esta última grafía, excepto al comienzo de una palabra. La *n* se transcribió por *ñ* cuando procedía. La introducción de esos elementos se hizo tratando de no alterar el sentido de la frase o de la palabra. Se han desarrollado las diferentes abreviaturas según la forma más usada en el documento, a fin de facilitar la lectura. No se indica la separación interlineal. Cuando la palabra se repite en el documento original, solo se ha transcrito la primera y se da cuenta de ello con una nota al pie de la página.

Las palabras escritas de forma incorrecta por el amanuense se transcribieron respetando su grafía, pero se advierte del error colocando tras la palabra *sic* entre corchetes. Los títulos y subtítulos aparecen en negrita. Se transcribieron todas las notas, que generalmente se encuentran al margen izquierdo, para que el lector sepa en qué lugar están dispuestas en el manuscrito original.

¹ Branka M. Tanodi, “Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación”, *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad* 3 (2000): 261.

Se separaron las palabras que en su grafía original representaban una sola palabra, por ejemplo: deesta, deste, desto, destas, della, dello, dellas dellos, ques, quel. Las expresiones, citas y numerosas oraciones en latín se conservan en dicha lengua y se transcriben en cursiva. Se completaron las referencias bíblicas para permitir al lector localizar los textos en la Biblia. Las abreviaturas de los libros bíblicos, como el nombre de las demás obras a las que hace alusión el autor, se han conservado en latín, ya que De Sanctis se sirvió de la Biblia y de las obras filosóficas y canónicas en su versión latina. Aun si en el original aparecen tachadas algunas palabras, no se han reproducido por considerar que el amanuense quiso cambiar de idea o se equivocó, pero cuando lo tachado es necesario para la comprensión de la idea, se reproduce. No se modificaron algunas formas verbales que lo merecían según el uso moderno para mantener el tono del relato.

Aunque se sabe que la numeración de los folios es posterior, la edición sigue la numeración del conjunto archivístico que inicia en el folio 130r. Se ha optado por esto para permitir al lector la localización de la información dentro del cuerpo textual y para que se haga una idea clara de dónde inicia y termina un folio; para ello se anota el número de folio entre corchetes. Las indicaciones r. o v. son las abreviaturas adoptadas para indicar si se trata del recto o del verso de la página. Como en ocasiones una palabra puede iniciar en un folio y terminar en el siguiente, el número del nuevo folio se indica, si es el caso, en medio de una palabra que se desarrolla entre dos folios.

Aunque se trata de un documento bien conservado, hay que notar que el primer folio posee un roto que inevitablemente causó una importante pérdida de información. Para subsanar este inconveniente se procedió a reconstruir el texto, labor que en ciertos casos fue fácil, por tratarse de palabras que parcialmente aparecen en el documento; pero en otros esta operación fue mucho más complicada y se decidió completar el texto de forma intuitiva, teniendo en cuenta nuestro conocimiento de la obra y de la correspondencia de Dionisio de Sanctis. Todo el material añadido —letras, sílabas o palabras— se ha reproducido entre corchetes para que el lector sepa claramente que fue adicionado por el editor.

[130 r.] *BREVE Y MUY SUMARIA INSTRUCCIÓN DE GRANDE UTILIDAD PARA ENSEÑAR LOS NUEVOS EN LA FE, DE LO QUE DEBEN CREER Y OBRAR Y DE QUE SE HAN DE APARTAR PARA SER BUENOS CRISTIANOS, ORDENADA POR EL MUY REVERENDO PADRE FRAY DIONISIO DE SANCTIS, MAESTRO EN SANTA TEOLOGÍA DE LA ORDEN DE LOS PREDICADORES Y OBISPO DE CARTAGENA EN LAS INDIAS.*

EPÍSTOLA DEDICATORIA AL ILUSTRÍSIMO Y REVERENDÍSIMO SEÑOR DON JUAN DE OVANDO, PRESIDENTE EN EL REAL CONSEJO DE INDIAS Y DE HACIENDA DE LA MAJESTAD DEL REY, NUESTRO SEÑOR, QUE DIOS GUARDE

Ilustrísimo y reverendísimo señor.

Luego que a esta iglesia de Cartagena llegué, quise con diligencia saber del a[prov]echamiento que los indios naturales de ella [tienen en] nuestra Santa Fe Católica y en las buenas [costumbres crist]ianas y siendo informado de otros y vi[sto por mí], hallo que particularmente en esta provi[n]cia de C[art]agena están muy poco aprovecha[do]s en tan] brutales y cerrados ingenios que por [escándalo] yo la tengo de ver que en tanto tiempo com[o] recib[i]eron el santo bautismo ninguno de ellos hay [que debida]mente sepa las oraciones comunes s[in error y] que de su prompta voluntad deje los ritos [de la gen]tilidad si no es compelidos por el temo[r al castigo]. La causa de esto de más de las que al re[y de estas In]dias escribo, hallo que debe ser la p[er]severancia] de los padres doctrineros y la varie[dad] [130v.] dad de enseñar la doctrina de lo cual se siguen dos notorios impedimentos: el uno es olvidarse los doctrinados de lo que han aprendido, porque como esta sea la primera escala de los que a estas partes vienen, los más de los doctrineros (si no son todos), con deseo de pasar adelante donde creen haber mayor comodo para sus pretensiones, no perseveran más en las doctrinas de cuanto

hacen mochila para irse la tierra adentro. Y así se van con lo que pueden recoger de camino. Y siendo las doctrinas desamparadas, entretanto que se busca otros que poner en sus lugares, se les olvida lo aprendido. Y habiendo, como dice el apóstol, de ser ya maestros de la doctrina los enseñados en ella, por el mucho tiempo que [ha se] les predica, están siempre en necesidad de le[s dar,] la leche de los rudimentos cristianos [como a nue]vos en ella¹. El segundo [impedimento es] que el doctrinero que sucede, como [ha en l]a cabeza otro humor y parecer, enseña [de otr]a manera y por no convenir en el modo s[e siemb]ra confusión, y no se pasa adelante, lo [que me parec]e puede así tan fácilmente remediar si [se hiciesen] las doctrinas beneficios curatos y perpetuos [y al clero] su examen de la vida y ciencia [como deb]ían de tener y sujetos a la visita del [ordinario,] también los frailes como los clérigos. [Y para] remedio de lo segundo convendrá hacer [doctri]nar de una misma forma [y enseñar]la [131 r.] para que el que se va y el que sucede no discrepen de ella. La cual me pareció ser más conveniente hacerla en una suma breve por demandas y respuestas, para mayor retención en la memoria y más aprovechamiento de los nuevos en la fe.

Y pues este negocio es tan importante al servicio de Dios y conocida utilidad de estos naturales que vuestra señoría ilustrísima tiene a su cargo, le suplico la mande recibir, ver y examinar, añadir o quitar, como a vuestra señoría ilustrísima pareciere más convenir para el intento, y corregida e impresa, la mande vuestra señoría ilustrísima enviar a todas estas partes, para que en todas [las] doctrinas e iglesias esté, que todas tienen de ella necesidad, y aún no sobraré en las de España, para los curas o sacristanes y maestros de las escuelas. Y aunque la obra parezca pequeña y por tanto indigna de que vuestra señoría ilustrísima

¹ Alusión a 1 Cor. 3, 2.

Aristóteles, lib. 2
Moral.

Y como el árbol todo
está en su raíz, así la
vida buena o mala
en sus principios se
encierra.

interponga en ella su grande y benemérita autoridad, considerando que no es pequeño negocio instruir ánimas en la fe y buenas costumbres, se debe tener por grande, pues que en los fundamentos y principios de las cosas grandes está el acertar o errar lo que sobre ellos se funda por lo cual dijo bien uno de los filósofos atenienses: *non parvi refert hoc an illo pasto protinus a principio assuefiamus immo in eo momentum omne situm est*, y en otra parte, *principium est plus quam medium et finis, vale at vostri Illustrissime donatio felici successu semper in dominum. Sui obsequio deditissimus. Frater Dionisius de Sanctis, Cartaginesis episcopus.*

[131 v.] EXHORTACIÓN A LOS PRECEPTORES
DE LA DOCTRINA DE LO QUE DEBEN HACER
PARA QUE TENGA EFECTO SU TRABAJO

Entre todas cuantas maneras están descubiertas y se pueden hallar en el mundo para hacer fruto con la doctrina, la más eficaz y mejor es, que los enseñadores y los que tienen a cargo los indios vivan y sean tales como dicen que vivan los enseñados, porque siendo ellos tales, haciendo lo que dicen, imposible sería que los enseñados no tomasen bien la doctrina, porque la vergüenza y el temor con el poco favor a su mala inclinación les haría ser buenos, aunque no quisiesen. ¿Qué aprovecha, “dime, yo te ruego a ti que eres el maestro, enseñar [a] tu discípulo a no mentir, a no jurar, a no deshonrar, a no robar y que guarde todo lo que Dios manda y su fe les enseña”, si después de enseñado ve que tú mientes y juras y los agravias y que no guardas ayuno ni tienes amor ni celo a tu ley? ¿Qué aprovecha gastar las palabras si los desengañas con obras? Dasle [sic] por cierto ocasión para que piensen que los quisiste engañar con palabras, pues que tú haces al contrario de ellas. ¿Y qué aprovecha sembrar en sus mentes la doctrina, si antes que prenda es por ti destruida?

Es grande confirmación de las palabras el buen ejemplo y destrucción de ellas el malo. Por esto dijo uno de los

Aristóteles lib. 9,
[cap. 12], *Moral*

Leartio in *Vita*
Pictágoras

Laertio in *Vita*
Xenocratis

Plat[ón], 5
De legibus

26 *Mor[alia in Job]*
c. 9 8/ Io[b]

In *Decre[tum]*
Celestini

Mat. 5, [16]

Phi. 2, [15-16]

2 Cor. 2, [15]

filósofos viejos *que no se puede aprender a vivir virtuosamente mejor ni tan bien, como es en compañía de buenos.* Y otro, preguntado cómo se podría doctrinar bien un mozo, respondió, *si hubiere nacido en ciudad bien doctrinada*². Y de otro se lee que, paseándose por la ciudad, si los mozos estaban incompuestos por las calles en viéndolo venir, se componían te [132 r.] miendo ser reprendidos del buen ejemplo del viejo. Y otro, gloriosamente, dijo: *que el sabio gobernador en el pueblo mandara, que los mayores delante los mozos estén graves, modestos y vergonzosos y que se guarden aun de hablar delante de ellos cosas torpes y vanas, porque donde los mayores fueran incompuestos, allí será necesario que los mozos sean disolutos y vanos.*

Por manera que la doctrina que más prevalece, no es la que con la lengua sola se enseña sino la que con la vida se aprueba. Y por esto dijo San Gregorio *que mucho más daño hace el que con su mal ejemplo nos quita las buenas costumbres, que no el que con mala intención nos roba el dinero; porque este nos quita los bienes temporales y ese otro los bienes eternos*³. *El mal vivir de los mayores es como piedra de ofensión y de escándalo donde los ignorantes estrompiezan [sic] y los flacos caen.* Es mi sentencia que si los mayores viviésemos como lo manda Dios en lo público, que tendría tanta fuerza este buen ejemplo que fuese bastante persuasión para convertir el mundo todo y firmarlo en la fe. Porque viendo en nuestro vivir resplandecer la luz del Santo Evangelio, glorificarían a Dios y abrirían los ojos para ver que esta es la ley santa, verdadera, sin mácula, venida del cielo y que santifica las almas, y recibiendo por nosotros el salvífico olor de Cristo, ellos vendrían a porfía a gozar de su misericordia. Empero dárseles tan mal ejemplo en lo público

² Se trata de una alusión a los libros IV y VIII de la obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* del historiador griego del siglo III Diógenes Laercio.

³ La cita puede corresponder más bien al capítulo 34 del libro 26 de *Moralia in Job* de san Gregorio Magno.

Ro. 2, [24]

que en lugar de edificarlos y convertirlos a Dios los escandalizamos y hacemos que blasfemen el santo nombre de Dios, que tantos males sufre en los suyos.

Hace a este propósito lo que un compadre mío, morisco, siendo yo prior en Santa [132 v.] Cruz la Real de Granada, y preguntado por mí, por qué habiendo tantos años que recibieron la fe los moriscos, no eran buenos cristianos ni tenían afición a las cosas santas de la Iglesia, me respondió por todos, que el mayor impedimento que tienen y la mayor dificultad que sienten para ser buenos cristianos, es el mal ejemplo que los cristianos viejos, especialmente los eclesiásticos que los enseñan, les dan con su mal vivir, y así era común proverbio entre ellos que les habíamos enseñado nuestras malas costumbres y no les habíamos persuadido [de] nuestra fe, pues faltaban las obras a ella conformes. De lo cual todo se infiere lo que San Gregorio dice, que aquella es verdadera doctrina de la lengua cuando las obras conciertan con ella. Estos dos maestros juntos, lengua y obra, persuaden todo cuanto quieren.

Y pues este ministerio es apostólico [y] divino, tengan los maestros de la doctrina los ojos puestos en Dios, que les tiene de premiar su trabajo y castigarlos con todo rigor si faltan de lo que son obligados. Sepan lo que hacen; muéstrense graves, pero no pesados, den buen ejemplo con su vida y abunden en la misericordia piadosa de Jesucristo para atraer al conocimiento de Dios las gentes con amorosas palabras. No les sientan codicia, ni se burlen con ellos. Sea su autoridad honesta y apacible. Hágase querer bien, de manera que no tanto por el azote (aunque algunas veces será menester) como por su buen tratamiento [y] de buena voluntad tomen la doctrina. Ayudarles ha el Espíritu Santo a ello, si doctrinaren por celo de la honra de Dios y la dilatación del nombre de Cristo, Dios humanado, que sea con todos. Amén.

[133 r.] [BREVE Y MUY SUMARIA INSTRUCCIÓN O CATECISMO]

Va la presente obra dividida en dos partes: la primera, de lo que se debe creer y obrar y de qué apartar y qué se tiene de pedir al Señor. La segunda trata de cómo han de ser examinados y enseñados en el matrimonio los adultos que piden ser cristianos. La *p.* dice pregunta; la *r.* dice respuesta y la *m.* maestro.

*CAPÍTULO PRIMERO. DEL ORDEN QUE SE HA DE TENER
EN ENSEÑAR LA DOCTRINA*

Los maestros avisados que tienen a cargo enseñar las buenas artes y cualesquiera otras facultades y ciencias, siguiendo el orden de natura, no enseñan, luego a los principios, a sus nuevos discípulos las cosas dificultosas y más subidas de su ciencia sino las más claras y fáciles de entender, cuáles son los principios comunes, simples y llanos. Y esto hacen con palabras breves y muchas veces repetidas, para disponerlos así, poco a poco, a lo más subido de su facultad. Por esta vía, que es natural, los flacos ingenios arriban a entender las sutilezas y lo más profundo de la ciencia. De otra manera sería edificar sin abrir la zanja primero o comenzar el edificio por el tejado y viendo los ingenios tiernos las dificultades, luego a los principios, espantarse han y acobardados no querrían pasar adelante.

El maestro de la escuela que enseña mozos a leer no les enseña primero a leer en un libro, que esto tiene de ser lo postrero, mas primero les enseña las letras una por una, y luego a juntarlas unas con otras para que hablen. Después de lo cual viene el leer las escrituras. Y lo mismo es en toda arte, aunque sea enseñar las niñas a labrar, porque los principiantes tienen cerradas las puertas de sus ingenios a las doctrinas, y por tanto el maestro se las tiene [133v.] de abrir por sus grados, con un tiento discreto. No es menos criar un hombre en el saber que lo es criarlo en la edad corporal. Las madres no dan a sus niños los manjares enteros ni duros porque aquella edad no lo sufre,

más dánse los tiernos, quebrantados con sus dientes y con su saliva los enternecen para que el niño tome gusto y comiendo de la boca de su madre crezca hasta venir a comer por sí cualesquiera manjares. De esta manera, el que cría nuevos ingenios en su doctrina, semejantemente a la ama, les dará los documentos con toda la facilidad posible.

Este orden guardó el apóstol San Pablo con los nuevos cristianos convertidos de la gentilidad cuando dijo: *1 Co. 3, [1-2]* *tamquam parvulis in Christo. Lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis adhuc enim carnales estis*, y es como si dijera: cuando os enseñé la doctrina cristiana, como a pequeñuelos que erais en Cristo, os la di a beber como el ama da la leche blanda a su niño, y no os di el manjar duro porque no podíais aún llevar lo dificultoso de la doctrina ni aún ahora lo podéis llevar por estar tan asidos a vuestra carne que no subís vuestros entendimientos en Dios. Lo mismo aconsejó el apóstol San Pedro diciendo: *1 Pet. 2, [2]* *quasi modo geniti infantes, rationabiles sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem*, como si dijera: contentaos ahora con tomar llanamente la leche de la fe y mandamientos de Dios de los pechos de vuestra madre la Iglesia, para que así crezcáis en Cristo y subáis vuestros ingenios a entender sus profundos misterios. Por este orden se mostró Dios a su pueblo fiel, siendo ministro suyo Moisés en el monte. Primero les dio los mandamientos naturales, llanos y facilísimos de entender, y después les dio muchos más preceptos judiciales y ceremonia [134r.] les con revelaciones de grandes misterios.

Y el mismo autor de la vida, Jesucristo, nuestro redentor, así comenzó a doctrinar su Iglesia católica en la perfección evangélica. Sentado en el monte dio a sus apóstoles las doctrinas llanas y claras tocantes a la fe y buenas costumbres, disponiendo aquellos ingenios humanos para las cosas altísimas y misteriosas del Reino, que después les declaró por palabras y semejanzas, cuanto obró en ellos esta disposición. Verse ha del Evangelio de San Juan

Mat. 5, [1-2]

Ioa. 6, [61]

donde hablando altísimos misterios, como son el dársenos en pan de vida en el Santo Sacramento, y de su muerte y resurrección suya y nuestra, dijeron los nuevos discípulos: *Durus est hic sermo, ¿et quis potest eum audire?*; Dificultad tiene esta doctrina, ¿quién la podrá entender? Por lo cual, desmayados algunos, lo dejaron. Dijo luego a sus discípulos viejos y bien doctrinados: *¿por ventura, queréis vosotros irós también?* Respondió San Pedro por todos: *Tus palabras, Señor, son de vida eterna, ¿a dónde iremos que bien nos está? Nosotros creemos y sabemos que Tú eres [el] Cristo, [el] Hijo de Dios*⁴. Veis aquí, cómo lo que a los otros, no bien dispuestos con la previa doctrina, les fue duro manjar. A los ya aprovechados no les ofendió, considerando que Cristo es Hijo de Dios, que todo lo puede. Por manera que los maestros cuerdos que desean el aprovechamiento de sus discípulos, primero les enseñan lo más común y más fácil de entender y tras esto lo dificultoso. Acomódense siempre a la capacidad de los oyentes en su doctrina.

[134v.] Así por estos pasos han de proceder los que catequizan y enseñan los infieles para convertirlos a la fe e instruir los que [la] han recibido, para hacerlos buenos cristianos. Y universalmente los sacristanes de las iglesias y maestros de las escuelas, para hacer fruto en los nuevos ingenios, primero los instruirán en lo natural y luego en lo más fácil y más llano de la fe, para que así se dispongan con afición al entendimiento de lo más alto de los misterios soberanos. Y porque en esto, uniformemente, con mejor modo se proceda por todos los doctrineros, pondremos aquí una breve forma a manera de catecismo muy provechosa, no desviándonos del catecismo de los padres, hecho por mandado de nuestro santo Padre Pío Quinto, de santa memoria, como se dejó encargado en el Sacro Concilio de Trento.

⁴ Hace una traducción libre de Juan 6, 68-70.

CAPÍTULO 2. DE LA NECESIDAD QUE HUBO DE DAR ESTA
FORMA DE ENSEÑAR LA DOCTRINA CRISTIANA

Por la experiencia hallamos que una de las causas (y no la menor) del poco aprovechamiento de los indios en estas partes, es la diversa manera que los doctrineros tienen en el enseñar la doctrina. Porque como los doctrineros sean mercenarios y no pretendan permanecer en sus doctrinas más tiempo de lo que les parece, al mejor tiempo los dejan con la leche en la boca y no todas [las] veces bien dada. Viniendo otros de nuevo, les enseñan de diversa manera para que nunca lleguen a la perfección de la doctrina. Por lo cual pareció necesario hacerles un[a] forma de enseñar los rudimentos con su breve y llana declaración, remitiéndonos a otra más copiosa que con el divino favor se hará. Esta forma de doctrinar irá por demandas y respuestas para que mejor y más altamente los discípulos la retengan en su memoria. Estará esta forma siempre en todas las doctrinas, porque cuando un doctrinero falte, el que sucediere prosiga por el mismo orden que hallare escrito, y así no será más de un mismo maestro. [135 r.] Aunque se muden las personas, no mudándose el orden de la doctrina, ni tampoco habrá división entre los discípulos para que uno diga: *Yo soy discípulo de Fulano*; y otro diga; *Yo lo soy de zutano*. Lo cual quiso el apóstol San Pablo remediar reprendiendo a los que decían: Yo soy discípulo de Pablo; yo, de Apolo; yo de Pedro y yo de Cristo, como no sea más *de una fe, un bautismo y un Cristo y una doctrina cristiana*⁵. Y más adelante, tratando esta materia por metáfora del que planta y del que riega las plantas, dice que una misma cosa son el que bautiza y enseña, y el que sobreviene a llevar adelante lo plantado, regándolo con el rocío de [la] santa doctrina.

1 Co. 1, [12]

1 Co. 3, [6-9]

⁵ Alusión a Efesios 4, 5.

Este orden para enseñar lo mismo y por la misma manera tuvieron los santos apóstoles, conviniendo en un parecer antes que se dividiesen unos de otros a predicar por el mundo, de la cual división hace fiesta la Iglesia. Y el Credo se llama Símbolo de los apóstoles, porque todos juntos convinieron entre sí y lo ordenaron y enseñaron de una misma manera.

CAPÍTULO 3. EN QUE SE PONE LA FORMA
DE ENSEÑARLOS EN LO QUE HAN DE CREER

Primero, ante todas [las] cosas, se les diga por el maestro o por uno de los más hábiles discípulos, el texto de la *Cartilla* que es el fundamento de todo, que nunca se tiene de caer de la memoria. Hecho esto, le irá el maestro preguntando por la manera siguiente, y no se dará la declaración de todo en un día sino aquella sola que podrán llevar y retener los nuevos en la doctrina. Llamará, pues, uno de ellos delante [de] los otros y preguntarle ha:

P/ ¿Qué sois hermano?

R/ Soy hombre que nací de mis padres [135 v.].

P/ ¿Qué cosa es hombre?

R/ Una creatura que tiene cuerpo que ha de morir, y ánima que no ha de morir por ser criada a la imagen de Dios.

P/ Pues decís que sois hombre, que tenéis cuerpo y ánima, decidme, ¿para qué fuistes [*sic*] creado?

R/ Para conocer a Dios en este mundo y gozarlo en el cielo que es mi último fin y en él consiste mi bienaventuranza.

M/ Bien habéis dicho que para Dios fuiste creado y por eso ninguna cosa otra os da entero contento ni os quieta el deseo hasta veros con él.

P/ Empero decidme, ¿cómo se alcanza este conocimiento de Dios y la bienaventuranza del cielo?

R/ Siendo cristiano y viviendo como lo manda Dios y no de otra manera.

Act. 5.

M/ Bien decís, porque el apóstol San Pedro así lo enseña, que no se ha dado nombre a los hombres en que se hayan de salvar, si no es el de Jesucristo Nuestro Señor⁶, y por tanto es menester hacer cierta nuestra vocación y esperanza con buenas obras.

P/ ¿Qué cosa es cristiano?

R/ Hombre bautizado, que tiene la fe de Jesucristo como lo enseña la santa madre Iglesia de Roma.

P/ ¿Cuál es la señal del cristiano?

R/ La santa cruz.

P/ ¿Por qué es la santa cruz la señal del cristiano?

R/ Porque en ella murió Nuestro Señor Jesucristo por nos redimir de pecado.

P/ ¿En cuántas maneras usáis de la señal de la cruz?

R/ En dos, que son en santiguar y signarnos.

P/ ¿Para qué os signáis y santiguáis?

R/ Para defendernos del demonio y de todo mal de pecado y de los peligros del mundo.

P/ ¿Y cómo os signáis y santiguáis?

R/ Diciendo así: Por la señal de la santa cruz, de nuestros enemigos líbranos Señor Dios nuestro. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén Jesús.

P/ ¿Cuántas cosas será obligado a saber el cristiano?
[136r.]

R/ Cuatro principalmente, que son: lo que ha de creer y lo que ha de obrar; de lo que se tiene de apartar y que debe a Dios pedir.

P/ ¿Qué cosas debe creer?

R/ Ha de creer en general todo lo que cree y tiene la Santa Madre Iglesia de Roma, y en particular, los catorce artículos de fe, y los siete Sacramentos de la Iglesia. Los catorce artículos de la fe se contienen en el Credo.

*Arti[culis]
Fidei*

⁶ La cita hace referencia a Hechos 4, 12 y no a Hechos 5 como está anotado en el manuscrito.

P/ ¿Estos catorce artículos de la fe, en cuántas partes se dividen?

R/ En dos partes: en siete que pertenecen a la divinidad, y otros siete que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre.

p^o

P/ ¿Cuál es el primero de los que pertenecen a la divinidad?

R/ El primero es creer en un solo Dios Todopoderoso.

P/ ¿Qué creéis por eso?

R/ Que hay un solo Dios el cual es tan todopoderoso que puede hacer todo cuanto es posible en lo natural y sobrenatural milagroso.

2^o, 3^o, 4^o

P/ ¿Cuáles son los tres que se siguen?

R/ Creer que Dios Todopoderoso es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

P/ ¿Cómo entendéis estos tres artículos?

R/ Que Dios, con ser uno en su esencia, es tres personas distintas. La primera es el Padre, la segunda el Hijo y la tercera el Espíritu Santo, que es lo que llamamos Santísima Trinidad, tres personas y un solo Dios verdadero.

M/ Muy bien habéis respondido, que así lo enseña la santa fe católica. Tomadlo ahora así que adelante lo entenderéis mejor.

5.

P/ ¿Cuál es el quinto?

R/ Que es creador del cielo y de la tierra.

P/ ¿Qué decís en ese artículo?

R/ Que Dios, Trino y uno en el principio del tiempo creó, de nada el cielo y la tierra, y todo lo visible que vemos y lo invisible que no vemos.

6.

P/ ¿Cuál es el sexto?

R/ Creer que es Salvador.

P/ ¿Qué quiere decir Salvador?

R/ Que da la gracia y perdona los pecados y nos salva de ellos [136 v.].

P/ ¿Por qué medios nos salva?

- R/ Por los Sacramentos de la Madre Santa Iglesia habiendo lugar de recibirlos, y, no lo habiendo, por el verdadero arrepentimiento de los pecados.
7. P/ ¿Cuál es el séptimo?
R/ Creer que es glorificador.
P/ ¿Qué quiere decir glorificador?
R/ Que da la gloria en el paraíso.
P/ ¿A quién la da?
R/ A los que mueren en su gracia, y no a los que mueren en pecado mortal.
P/ ¿Quién os ganó esa gracia y gloria y os enseñó cómo la alcanzaréis?
R/ Jesucristo Nuestro Señor, que es hijo de Dios hecho hombre y así es Dios y hombre verdadero.
P/ ¿Qué ha hecho por vos el Señor?
R/ Eso nos enseñan los siete artículos que pertenecen a su santa humanidad.
8. P/ ¿Cuál es el primero?
R/ Creer que Nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre, fue concebido de[1] Espíritu Santo.
P/ ¿Qué confesáis por eso?
R/ Que el hijo de Dios Padre, segunda persona de la Santísima Trinidad, se hizo hombre en las entrañas de la virgen santa María, no por obra de varón sino por virtud omnipotente del Espíritu Santo.
9. P/ ¿Cuál es el segundo?
R/ Que nació del vientre virginal de Nuestra Señora, siendo ella virgen antes del parto y en el parto y después del parto.
P/ ¿Qué creéis por eso?
R/ Que el Hijo de Dios después de haber estado nueve meses en el santísimo vientre de su Madre, nació de ella verdaderamente, salva siempre su integridad.
10. P/ ¿Cuál es el tercero?
R/ Que recibió pasión y muerte por salvar a nosotros pecadores [137 r.].

P/ ¿Qué confesáis por eso?

R/ Que por predicar Jesucristo la verdad en el mundo para enseñarnos el camino del cielo, los judíos trataron de darle la muerte de cruz y murió en ella realmente, no contra su voluntad sino porque él se ofreció a morir por nosotros, y como realmente murió, así verdaderamente fue sepultado.

P/ ¿Cómo murió, en cuanto Dios o en cuanto hombre?

R/ En cuanto hombre, porque en cuanto Dios no pudo padecer ni morir.

11. P/ ¿Cuál es el cuarto?

R/ Que descendió a los infiernos y sacó las ánimas de los santos padres que allí estaban esperando su santo advenimiento.

P/ ¿Cómo entendéis eso?

R/ Que después de su muerte, quedando aún su cuerpo en la cruz junto con la divinidad, su ánima junta con la misma divinidad, bajó al limbo de los santos padres y sacó de allí sus ánimas, que estaban detenidas para llevarlas al cielo cuando él subiese.

P/ ¿De manera que decís que no bajó en cuerpo y en ánima ni al lugar de los condenados?

R/ Así es la verdad, que no bajó más del ánima, junta la divinidad.

12. P/ ¿Cuál es el quinto?

R/ Que resucitó al tercero día de entre los muertos.

P/ ¿Cómo lo entendéis?

R/ Que al tercer día después de su muerte y sepultura, por su propia virtud juntó su ánima con el cuerpo y tornó a vivir para nunca más morir, porque resucitó inmortal y glorioso.

13. P/ ¿Cuál es el sexto?

R/ Que subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso.

P/ ¿Qué creéis en eso? [137 v.]

R/ Que a los cuarenta días después de resucitado, él mismo por su propia virtud, sin ayuda de nadie subió a los cielos en cuerpo y en ánima, y se asentó a la diestra del Padre.

P/ Pues, el Padre es puro espíritu y no tiene cuerpo, ¿qué entendéis por la diestra y estar sentado a ella?

R/ Por la diestra entiendo los mayores bienes de gloria y honra que Dios tiene, y por estar sentado, que los tiene estables y permanentes en eterna posesión.

M/ Bien habéis dicho, que el apóstol San Pablo dice, que está sentado a la diestra del Padre, tanto más mejorado que los ángeles, cuanto su nombre de ser hijo de Dios, es mejor que no ellos.

14. P/ ¿Cuál es el séptimo?

R/ Que ha de venir a juzgar [a] los vivos y los muertos. A los buenos para darles gloria, porque guardaron sus mandamientos, y a los malos pena perdurable porque no los guardaron.

P/ ¿Qué confesáis por eso?

R/ Que en la [sic] fin el mundo todos los hombres y mujeres, grandes y pequeños, han de resucitar y Nuestro Señor Jesucristo, justo juez, les ha de tomar cuenta de todos sus pensamientos, palabras y obras y de todas sus faltas, y a los buenos enviará a la gloria del Paraíso y a los malos al fuego del infierno. Y esta gloria a los buenos y la pena a los malos, durará para siempre sin fin.

CAPÍTULO 4. DE LOS SANTOS SACRAMENTOS CON SU BREVE DECLARACIÓN

De Sacramentis

P/ Pues, dijiste que creéis [en] los siete Sacramentos de la Santa Madre Iglesia, decidme ahora, ¿qué cosa es sacramento?

R/ Es una señal sensible, por la cual se nos da la gracia de Dios y el perdón de nuestros pecados.

P/ ¿Quién los instituyó?

R/ Jesucristo, Nuestro Señor, para nuestra salud.

P/ ¿Cuáles son? Decídmelos por orden.

R/ Son siete: el primero es el bautismo; el segundo confirmación; el tercero penitencia; el cuarto la comunión, el quinto extremaunción, el sexto orden, el séptimo matrimonio [138r.].

p°

P/ ¿Qué cosa es bautismo?

R/ Lavatorio del cuerpo con el agua natural, hecho con estas palabras: Yo te bautizo, en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

P/ ¿Qué nos presta recibirlo?

R/ Que si dignamente lo recibimos, alcanzamos perdón de todos nuestros pecados y somos hechos hijos adoptivos de Dios.

2

P/ ¿Cuál es el segundo?

R/ Confirmación.

P/ ¿Qué entendéis por confirmación?

R/ Una unción en la frente, con crisma hecha por el obispo, con ciertas palabras con lo cual se nos da la gracia de Dios, con fortaleza para confesar y defender la fe públicamente.

3

P/ ¿Cuál es el tercero?

R/ La penitencia.

P/ ¿Qué entendéis por penitencia?

R/ Un sacramento en el cual confesando el hombre todos sus pecados que hizo después de bautizado, con verdadero arrepentimiento y propósito de la enmienda, es absuelto de ellos y por el sacerdote, que para ello tiene poder.

4

P/ ¿Cuál es el cuarto?

R/ Comunión.

P/ ¿Qué confesáis por esto?

R/ Recibir el santo sacramento del altar, que es la hostia consagrada y lo que en el cáliz está después de consagrado, y que solo el sacerdote consagra, comulga debajo de ambas especies y los demás con sola [*sic*] la hostia, según lo tiene declarado la Santa Madre Iglesia.

P/ ¿Qué está en la hostia consagrada que recibís?

R/ Jesucristo, Dios y Hombre verdadero. Por las palabras de la consagración que dice el sacerdote en nombre de Jesucristo, que todo lo puede, la substancia del pan se pasa en su cuerpo sagrado y quiere que lo recibamos para sustentarnos en la vida de su gracia.

P/ ¿Y qué está en el cáliz después de consagrado?

R/ La sangre de Jesucristo, Nuestro Señor, que por virtud de las palabras que él dio para ello, el vino se pasa en su sangre preciosa, quedándose allí como en la hostia, los accidentes que vemos ocultan este divino misterio [138v.].

M/ Muy bien habéis dicho, y tenedlo así en la memoria, que adelante se os declarará más y lo entenderéis con mucho más gusto que no ahora.

5

P/ ¿Cuál es el quinto?

R/ Extremaunción.

P/ ¿Qué sacramento es ese?

R/ Un sacramento que se da a los enfermos en el artículo de la muerte, para ayudarles a bien morir, esforzándolos contra las tentaciones del enemigo, que en aquella agonía suele traer, y para perdón de los pecados, y para que, con la oración de la fe, el enfermo reciba alivio y reciba salud, si le cumple que Dios se la dé.

6

P/ ¿Cuál es el sexto?

R/ Orden sacerdotal.

P/ ¿Qué cosa es orden sacerdotal?

R/ Un sacramento por el cual se ordenan ministros de la Iglesia y en él se les dé gracia para ejercer bien su oficio cada cual en su grado.

7

P/ ¿Cuál es el séptimo?

R/ Matrimonio.

P/ ¿Qué cosa es matrimonio?

R/ Un sacramento contraído por palabras de presente entre el hombre y la mujer, por el cual se obligan a vivir juntos para tener y criar hijos en el servicio del Señor, y

con él se da gracia para usar bien de él, y señaladamente contra la incontinencia.

P/ ¿Estos siete sacramentos habéis los de recibir todos de necesidad para salvaros, o por vuestra voluntad sola?

R/ El bautismo es de toda necesidad, sin el cual no se puede el hombre salvar. La penitencia es de necesidad, si después de recibido el bautismo hubiere pecado mortal. Y asimismo lo es la comunión, al menos una vez en el año. La confirmación y la extremaunción, no son de tanta necesidad, salvo si no se dejasen de recibir por no preciarlos, entonces sería pecado mortal no recibirlos. Y los dos postreros son puramente voluntarios.

M/ Muy bien habéis dicho y declarado los artículos de la fe y los Santos Sacramentos, estad en ello así, que adelante entenderéis muchas particularidades que nos las puede [139 r.] ahora llevar vuestra capacidad, y prosiguiendo la santa doctrina, trataremos de lo que habéis de obrar como buenos cristianos para hacer cierta vuestra vocación con buenas obras, según os lo avisa el Apóstol San Pedro, y ganar por ellas la entrada en el cielo.

CAPÍTULO 5. DE LO QUE DEBEMOS OBRAR

M/ Ya hermanos, me habéis dicho lo que tenéis de creer; decidme ahora qué es lo que debéis hacer para ser buenos cristianos, porque la fe y las otras virtudes no las da Dios para tenerlas ociosas y baldías en nosotros, sino para que obremos con ellas. Como nos da entendimiento para entender, y voluntad para querer, ojos para ver, oídos para oír, manos para obrar y pies para andar, así nos da su fe y las [de]más virtudes, que son fuerzas del ánima puestas en sus potencias para que obremos con ellas obras de salvación. Y pues, habéis recibido la fe de Jesucristo, habéis de hacer todo lo que ella os enseña que hagáis, para lo cual os da lumbre para que no erréis, y fuerzas para que podáis. De otra manera [la fe] estaría en

vosotros ociosa y muerta según dice el Apóstol Santiago, pues no hace obras de vida⁷.

P/ Decid pues ahora ¿qué cosas habéis de obrar?

R/ Los mandamientos de la ley de Dios, y de su Iglesia, y las obras de misericordia a sus tiempos.

Mandata legis Dei

P/ ¿Cuántos son los mandamientos de la ley del Señor?

R/ Son diez. Y los tres primeros pertenecen al amor de Dios y los [otros] siete al amor y bien del prójimo.

p°

P/ ¿Cuál es el primero?

R/ Amarás a Dios sobre todas las cosas.

P/ ¿Qué os manda Dios por eso?

R/ Que lo amemos y lo honremos con estas tres virtudes: fe, esperanza y caridad.

P/ ¿Cómo lo honraréis con la fe?

R/ No teniendo ni reverenciando ídolos ni dioses falsos, ni dando crédito a herejías, ni a sueños, ni agüeros, ni a hechicerías, ni otras supersticiones, que es todo vanidad y engaños del demonio [139v.].

P/ ¿Pues cómo los cristianos reverenciamos las imágenes de pintura, y las hechas de madera o de metal?

R/ Porque no adoramos y reverenciamos a la pintura, ni al palo, ni al metal por pensar que tengan en sí alguna divinidad, que sabemos que la imagen de Nuestro Señor Jesucristo no es el mismo Cristo, sino que nos lo representa, ni la imagen de Nuestra Señora no es Nuestra Señora, sino que nos representa a Nuestra Señora, y lo mismo es de las imágenes de los Santos.

P/ ¿Pues por qué las reverenciáis y adoráis?

R/ Por lo que nos representan, como la cruz a Jesucristo crucificado, y así las otras imágenes; de manera que en ellas adoramo[s] aquellos cuyos son, y a cada una en su tanto: las de Cristo, como a Dios verdadero; las de

⁷ Alusión a la epístola de Santiago 2, 17.

Nuestra Señora, como la más digna y allegada a Dios que los ángeles, y las demás, como de santos que reinan con el Señor, hechos grandes en su reino.

P/ ¿Cómo lo honramos con la esperanza?

R/ Poniendo en Él toda nuestra confianza, que como poderoso que es, no nos faltará su favor para alcanzar la gloria, si no quedare por nuestra culpa.

P / ¿Cómo lo honramos con la caridad?

R/ Porque la caridad es el amor de Dios. Honrarlo hemos estimado más su amistad que todas las cosas del mundo por buenas y agradables que sean.

2 P/ ¿Cuál es el segundo?

R/ No jurarás su santo nombre en vano.

P/ ¿Qué nos manda Dios ahí?

R/ No blasfemar el nombre de Dios ni de los santos, ni jurar por Él ni por criatura ninguna sin necesidad, ni jurar de hacer alguna cosa mala, y que cumplamos el bien que juramos de hacer y sobre todo no jurar la mentira, que es gran sacrilegio traer a Dios por testigo de la mentira.

3 P/ ¿Cuál es el tercero?

R/ Santificarás las fiestas.

P/ ¿Qué nos manda ahí?

R/ Cesar de toda obra servil para ocuparnos en buenas [140r.] obras y frecuentar las oraciones, y que oigamos misa y los sermones, recogiendo nuestro espíritu con el descanso del cuerpo.

4 P/ ¿Cuál es el cuarto?

R/ Honrarás a tu padre y madre.

P/ ¿Qué se nos manda en esto?

R/ Honrar a nuestros padres y a nuestros mayores corporales y espirituales, no descatándoles con palabra ni obra, obediéndolos con reverencia y socorriéndolos en sus necesidades.

5 P/ ¿Cuál es el quinto?

R/ No matarás.

P/ ¿Qué se nos manda por esto?

R/ No matar ni herir a nosotros mismos ni a nuestros prójimos, ni dar favor para ello, ni ofenderle sus personas en otra manera, ni aborrecerlos en nuestro corazón, deseándoles mal o pesándonos de su bien.

6 P/ ¿Cuál es el sexto?

R/ No fornicarás.

P/ ¿Qué nos manda ahí?

R/ No cometer fealdades de carne con mujer casada ni suelta, ni cometer otra torpeza más fea contra natura, ni tener deseo ni tocamientos, ni deleitarnos en tales pensamientos de cosas deshonestas, ni tampoco consintamos que otros las hagan con nuestro favor y disimulación.

7 P/ ¿Cuál es el séptimo?

R/ No hurtarás.

P/ ¿Qué se nos manda ahí?

R/ No tomar de la hacienda del prójimo, ni de su trabajo, ni retenerla contra su voluntad, ni dar causa, ni consejo, ni favor para hacerle algún daño en ella.

8 P/ ¿Cuál es el octavo?

R/ No levantarás falso testimonio.

P/ ¿Qué se nos manda ahí? [140v.]

R/ No infamar al prójimo diciendo de él lo que no hizo ni dijo, ni tampoco descubrir culpa suya oculta, aunque sea verdad, ni juzgar mal de él sin causa justa, ni decir mentira, aunque sea sin perjuicio de otro, ni aunque sea para excusar algún mal.

9 P/ ¿Cuál es el noveno?

R/ No codiciarás la mujer de tu prójimo.

P/ ¿Qué se nos manda por esto?

R/ Que no solo no haya pecado con la mujer casada, más aún que no lo haya en el corazón sin la obra, donde también se comprende la mujer dedicada a Dios por voto de castidad.

P/ Pues veamos. ¿No dijisteis en el sexto mandamiento que no habéis de cometer obra de pecado con mujer casada, ni suelta?

R/ Así es, la verdad.

P/ ¿Pues cómo ahora decís en particular, que no se tiene de codiciar la mujer casada? Porque habéis de saber que el pecado primero está en el corazón con el consentimiento, que no en la obra y así, quien veda la obra de pecado, también y primero, veda la voluntad de quererla.

S[uma] Th[eologiae],
2-2æ. q. 122, [6]

R/ Eso común es en todos los mandamientos; empero como el adulterio sea contra los bienes del matrimonio, y por razón del deleite pueda hacer caer los hombres en este pecado con facilidad, por eso se puso este noveno mandamiento de que no codiciemos la mujer del prójimo⁸.

Aque furtive
Dultiores sunt

10

P/ Bien habéis dicho. ¿Cuál es el décimo?

R/ No codiciarás los bienes ajenos.

P/ ¿Qué se nos manda aquí?

R/ Que no solo no tomemos los bienes al prójimo, más aún, que no los codiciemos para tomárselos injustamente.

P/ ¿Pues no está mandado en el séptimo mandamiento donde se dice hurtarás; donde como decimos también y primero se veda la codicia de la voluntad?

R/ Verdad es, empero como los bienes temporales sean tanto menester para la honra y vida humana, por razón de esta utilidad, y aun necesidad fácilmente nos llevan a su codicia y [141 r.] tras esto a los tomar como quiera que sea, por esta razón particular, se manda distintamente que no los codiciemos.

P/ ¿Estos diez mandamientos en cuántos se encierran?

R/ En dos, que son: amarás a Dios sobre todas las cosas, y a tu prójimo como a ti mismo, y de este amor se derivan todos, como los ramos de[1] tronco, y como los arroyos de su fuente.

⁸ A deferencia de las demás, estas dos notas se encuentran al lado derecho del folio. La última de ellas es una cita del libro de Proverbios: “las aguas robadas más dulces son” (9, 17).

CAPÍTULO 6. DE LOS MANDAMIENTOS DE LA SANTA MADRE IGLESIA Y DE LAS OBRAS DE MISERICORDIA

P/ ¿Cuántos son los mandamientos de la Santa Madre Iglesia?

R/ Cinco.

1 P/ ¿Cuál es el primero?

R/ Oír misa entera los domingos y fiestas de guardar, y dejarla de oír sin causa muy justa será pecado mortal.

2 P/ ¿Cuál es el segundo?

R/ Confesar una vez por lo menos en la cuaresma, o antes si se espera haber peligro de muerte.

P/ ¿Qué se nos manda por esto?

R/ Que confesemos enteramente todos los pecados mortales por muy secretos que sean, de sola voluntad, una vez cada año por la cuaresma, y cuando se temiere peligro de muerte o hubiéremos de comulgar.

P/ Y si callaseis a sabiendas algún pecado en la confesión ¿valdríos [*sic*] algo confesar los otros?

R/ Ninguna cosa. Antes habría un pecado de nuevo, y quedaría obligado a confesar este y los otros también.

P/ Y los pecados veniales, ¿no los confesaréis?

R/ Sí, por mi devoción para más confusión mía y más certeza del perdón, mas no por obligación del precepto.

3 P/ ¿Cuál es el tercero?

R/ Comulgar de necesidad por pascua florida.

P/ ¿Qué se nos manda por esto?

R/ Que dentro de ocho días antes de pascua u ocho después, recibamos el Santo Sacramento del Altar con toda limpieza del ánimo y del cuerpo. Que se entiende la limpieza del alma comulgar sin conciencia de pecado mortal, y la del cuerpo sin haber comido ni bebido desde la medianoche, salvo cuando se comulga el enfermo para morir [141 v.].

4 P/ ¿Cuál es el cuarto?

R/ Ayunar cuando lo manda la Santa Madre Iglesia.

P/ ¿Qué se nos manda ahí?

R/ No comer carne ni grosura en la cuaresma ni en las vigili-
as de santos, ni en las cuatro t-
emporas, ni en los
viernes de todo el a-
no. El ayuno de cuaresma y vigili-
as y cuatro t-
emporas, ha de ser no comiendo m-
as que una vez
al d-
a, y una breve colaci-
on a la noche.

P/ ¿Qui-
en ser-
a obligado a este ayuno?

R/ Los que hubieren cumplido veinti-
un a-
nos, salvo si
no tuvieran necesidad por enfermedad, o por recio trabajo,
y los que no han llegado a esta edad, podran ayunar por
su devoci-
on conforme a su posibilidad, pero no podran
comer los manjares vedados el d-
a de ayuno.

5

P/ ¿Cu-
al es el quinto?

R/ Pagar los diezmos y primicias.

P/ ¿Qu-
e se nos manda por esto?

R/ Que paguemos los diezmos de los frutos que co-
gemos de la tierra, y de las otras cosas segun la costumbre
de las tierras donde vivimos, para el sustento de los minis-
tros del Se-
nor en su Iglesia.

*Op[eribus]
Misericordiae*

P/ ¿Cu-
antas son las obras de misericordia?

R/ Son muchas, empero todas se suman en catorce,
las siete son corporales y las siete espirituales.

P/ ¿Cu-
ales son las corporales?

R/ Visitar los enfermos, para consolarlos y ayudarles
en su trabajo y necesidad.

Dar de comer al que tiene hambre, para el sustento
de su vida.

Dar de beber al que tiene sed, para refrescarle el calor
y sustentarle la vida.

Vestir al desnudo para ampararlo del frio y que ande
honesto entre las gentes.

Redimir al cautivo para sacarlo de miseria grande
que tiene y del peligro de negar la fe que profes-
o en el bautismo.

Dar posada a los peregrinos que no la tienen, para
que descansen del cansancio que traen.

Enterrar [a] los muertos, que no carezcan de sepultura pues los cuerpos de las ánimas justas fueron templo de Dios.

P/ ¿Cuáles son las espirituales? [142 r.]

R/ Enseñar al simple que no sabe por sacarlo de su ignorancia y sepa lo que es obligado a hacer para salvarse y para librarse de los peligros del mundo.

Dar consejo al que lo ha menester para que acierte en lo que no alcanza.

Corregir y castigar al que ha menester castigo para su enmienda.

Perdonar al que erró contra ti para ejercitar la caridad con el enemigo.

Sufrir las injurias del prójimo con paciencia, porque Dios te sufra a ti las tuyas.

Consolar [a] los tristes y desconsolados en su tribulación y trabajo.

Rogar a Dios por los vivos y muertos. Por los vivos porque sean apartados de las vanidades del mundo y por los muertos que Dios los saque de pena si están en purgatorio y los lleve a su gloria.

CAPÍTULO 7. QUE TRATA DE LAS COSAS DE QUE NOS DEBEMOS APARTAR

P/ Ya me habéis dicho, y muy bien, lo que habéis de creer y obrar para ser buenos cristianos. Decidme ahora ¿de qué os habéis de apartar?

R/ De los pecados.

P/ ¿Qué cosa es pecado?

[R/] Es yerro que hace el hombre haciendo lo que no debe o faltando de lo que es obligado.

P/ ¿En cuántas especies se divide?

R/ En dos que son: en pecado venial y mortal.

P/ ¿Qué cosa es pecado venial?

R/ Decir, o hacer, o desear alguna cosa que, aunque sea mala, no va muy deliberada, o es tan poca la ofensa, que no llegue a materia de pecado mortal para que se pierda por ella el amor de Dios o del prójimo.

P/ ¿Por qué se dice venial?

R/ Porque como ligeramente se comete, así ligeramente se perdona teniendo de él arrepentimiento, y así por muchas cosas se perdona, que son fáciles, como parece en el texto de la *cartilla*.

P/ ¿Qué cosa es pecado mortal?

R/ Decir o hacer o pensar algo contra los mandamientos o faltar de lo que según ellos se debe hacer [142 v.].

P/ ¿Por qué se dice mortal?

R/ Porque quita la gracia de Dios, que es la vida espiritual del alma, y de esta manera mata el alma, y el cuerpo eternamente, si el hombre muere sin hacer de él penitencia; otros muchos daños nos hace que están en la *cartilla*.

P/ ¿Por qué cosas perdona Dios el pecado mortal?

R/ Por el sacramento de la penitencia, confesándolo al confesor con verdadero arrepentimiento y propósito de la enmienda, cumpliendo la penitencia impuesta por el confesor, y en caso [de] que no pueda haber confesión, perdonarse ha por sola contrición, que si es verdadera encierra en sí esas otras dos partes de confesión y satisfacción.

M/ Bien habéis dicho, y de esa manera habéis de entender las cuatro cosas que en la *cartilla* se ponen, porque ni la confesión sola, ni la satisfacción bastan si no hay contrición. Y la contrición sí basta cuando no puede haber confesión como decimos.

P/ ¿Cuántos son los pecados mortales que llamamos capitales, porque son cabezas de que todos los pecados se derivan y a quien todos se reducen?

R/ Son siete. Conviene a saber: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y acidia, que por otro nombre se dice pereza.

P/ ¿Qué cosa es soberbia?

R/ Amor desordenado de la propia excelencia. Llámase desordenado de razón cuando sin tener méritos para ello quiere ser tenido y aventajado en más que los otros. Aunque desea el hombre ser más virtuoso, más sabio y tener su reputación que merece sobre otros sin menospreciarlos, no será soberbia porque esto no sale de orden.

M/ Decís bien, y por ahora no haremos preguntas de las especies, hijas y nietas, ni de toda la mala generación de este capital vicio ni de esos otros hasta su tiempo.

2 P/ ¿Qué cosa es avaricia?

R/ Es amor desordenado de adquirir y retener bienes, y dicese desordenado cuando el deseo de la hacienda no se endere [143 r.] za a algún buen fin de la vida propia o de otros, sino para más enriquecer y tener mayor contento con ellas.

3 P/ ¿Qué es lo que llamáis lujuria?

R/ El amor desordenado de toda cópula y deleite carnal, y dicese desordenado todo esto cuando es fuera de matrimonio.

4 P/ ¿Qué entendéis por ira?

R/ Deseo desordenado de venganza, y dicese desordenada la venganza o castigo cuando no se toma por orden de la justicia, sino por propia autoridad. También es ira el maldecir, el dar voces con enojo, la indignación, el denostar y afrentar al prójimo por venganza.

5 P/ ¿Qué cosa es gula?

R/ Comer y beber desordenadamente, que es comer demasiado de lo que es razón para sustento del cuerpo, y cuando entendemos que nos hará mal y también lo es el comer y beber fuera de tiempo, y quebrantar los ayunos sin necesidad de enfermedad o duro trabajo.

6 P/ ¿Qué cosa es envidia?

R/ Tristeza o pesar del bien ajeno por parecernos que nos quita de nuestra reputación o disminuye de nuestra propia excelencia en lo que la deseamos tener.

7 P/ ¿Qué cosa es acidia?

R/ Es tristeza o fastidio de las cosas de virtud y espirituales, como es de tomar pesadumbre de oír las misas y sermones y de haber de vivir castamente y en todas esas otras virtudes cuando con pereza y decaimiento del corazón el hombre las trata. También es pereza dejar perder los bienes por no trabajar y perder las ocasiones para todo lo bueno.

*CAPÍTULO 9. DE LAS VIRTUDES PRINCIPALES QUE SE PONEN CONTRA ESTOS VICIOS CAPITALES*⁹

P/ ¿Cuántas virtudes se ponen contra estos vicios capitales? [143 v.]

R/ Siete que son: humildad contra soberbia; largueza contra avaricia; castidad contra lujuria; paciencia contra ira; templanza en el comer y beber contra la gula; caridad, que es amor cristiano, contra la envidia y diligencia contra acidia.

P/ ¿Por qué se llaman virtudes?

R/ Porque son fuerzas del alma puestas en sus potencias, para resistir y vencer los vicios y pecados.

1 P/ ¿Cómo resiste la humildad a la soberbia?

R/ Refrenando el apetito de la propia excelencia que no se desordene de la razón ni menosprecie a los otros, lo cual hará el hombre considerando sus faltas y propia miseria.

2 P/ ¿Cómo resiste la largueza o liberalidad a la avaricia?

R/ Refrenando el deseo de allegar y retener la hacienda que no salga de razón, inclinando a hacer limosnas y socorrer las necesidades ajenas.

3 P/ ¿Cómo resiste la castidad o continencia a la lujuria?

⁹ Siguiendo la numeración correspondiente, este capítulo debía ser el octavo y no el noveno. Se pasa de 7 a 9.

R/ Refrenando el apetito y deseos de la carne que no salgan de razón, lo cual hace inclinándolo al hombre a la honesta limpieza y a no querer deleites carnales fuera del matrimonio, y aun estos, ordenados con moderación.

4 P/ ¿Cómo resiste la paciencia a la ira?

R/ Refrenando el apetito de la venganza, que no vaya fuera de razón, inclinándolo antes a perdonar que no a vengarse del prójimo ni a injurarlo.

5 P/ ¿Cómo resiste la abstinencia a la gula?

R/ Refrenando el apetito de comer y beber que no salga de razón, inclinándolo el hombre a que guarde en esto la hora y la calidad y cantidad de los manjares para conservación de su vida y no para demasiado regalo del cuerpo.

6 P/ ¿Cómo resiste la caridad a la envidia?

R/ Refrenando la tristeza y pesar del bien ajeno, lo cual hace inclinándolo al hombre al amor al prójimo; y que antes tenga de ello placer que no pesar, pues esto es propio del amor, especialmente del cristiano. [144r.]

7 P/ ¿Cómo resiste la diligencia a la acidia o pereza?

R/ Refrenando el fastidio y la tristeza que se podría tomar del ejercicio de lo bueno, lo cual hace inclinándolo el hombre a que prontamente y de buena voluntad rece y se encomiende a Dios y oiga lo bueno poniéndolo por la obra.

CAPÍTULO 10. DE LOS SENTIDOS CORPORALES

Y DE LOS ENEMIGOS DEL ALMA

P/ ¿Cuántos son los sentidos corporales?

R/ Son cinco: ver, oír, gustar, oler y palpar.

P/ Estos sentidos, ¿para qué los dio el Señor?

R/ Para que con ellos conociésemos estas cosas: visibles y sensibles, y que por ellos se pasen a las potencias interiores del alma para entender por ellas al creador y las obras naturales, y en todas ellas alabemos a Dios.

M/ Muy bien decís, que cierto es así que de ver estas cosas creadas con tanto orden y concierto, como el sol y la

[1]una y estrellas en sus caminos tan sin faltar un punto, y la [cor]respondencia de las hierbas y plantas en hoja y frutos a sus tiempos, y el flujo y reflujo del mar y las generaciones y sustentos de los vivientes, venimos a entender, como dice el apóstol San Pablo, las maravillas y grandeza de Dios invisibles; y que no es más de un Dios, que lo rige y gobierna todo con grande concierto, sin fatigarse ni cansarse, ni faltar en cosa ninguna, y lo mismo podéis considerar por esos otros sentidos.

P/ ¿Cuántos son los enemigos del alma?

R/ Tres principales.

P/ ¿Qué pretenden?

R/ Derribar el alma de la gracia de Dios y detenerla en el pecado.

P/ Ruin oficio es ese. ¿Cuáles son?

R/ El demonio que nos tienta en todos los vicios, y el mundo que persigue todo lo virtuoso y nos convida con sus vanidades a nuestra propia carne, que desea deleites y todo lo malo para su contento [144v.].

P/ ¿Cómo se vencen estos crueles enemigos?

R/ Con el socorro de Dios, resistiendo al demonio con el escudo de la fe y con la espada de la Palabra de Dios, y no amando al mundo ni sus vanidades, y castigando nuestra carne con sus vicios y malos deseos por disciplinas y ayunos.

1 Pet. 3, [3]
Ioan 5, [44]
Gal. 5, [16]

1 Ioan 2, [15]
Ro. 9, [30-32]
Ephe. 6, [14-17]

CAPÍTULO 11. DE LO QUE DEBEMOS PEDIR A DIOS EN NUESTRAS ORACIONES

M/ Ya me habéis dicho en lo pasado lo que habéis de creer para ser cristianos y lo que habéis de hacer para ser lo buenos [*sic*], y de lo que os habéis apartar para no caer en pecado, y porque no somos suficientes de nuestra cosecha para todo esto si en el ayuda y socorro divino, debemos se lo pedir. Debemos lo pedir a Dios de todo corazón, levantando nuestro espíritu en su divina majestad, que nos dé

luz y fuerzas para salir con nuestra empresa, y aunque venía bien aquí tratar algo de la oración y del cómo habemos de orar, no nos detendremos en ello, así porque sería menester mucho tiempo, como por no estar vuestra capacidad tan adelante que lo podáis entender. Trataremos pues, ahora de mostraros qué es lo que debéis pedir a Dios, y primero del Padrenuestro, que es la mejor y más compendiosa de todas, es mejor por la haber compuesto Nuestro Señor Jesucristo, y es más compendiosa, porque en ella se contiene como, en suma, todo cuanto se debe pedir a Dios, así en lo espiritual como en lo temporal para el bien del alma y del cuerpo. Decidme pues ahora.

P/ ¿Cuántas son las oraciones de la Iglesia?

R/ Son tres principales, sin otras muchas que hay de Nuestro Señor y de Nuestra Señora y de los Santos.

P/ ¿Cuáles son las tres principales?

R/ El Padrenuestro, la Avemaría y la Salve Regina.

P/ ¿En cuántas partes se divide el Padrenuestro?

R/ En dos que son: invocación a Dios y peticiones al mismo.

P/ ¿Cuál es la primera parte?

R/ *Padrenuestro, que estás en los cielos.*

P/ ¿Por qué lo llamáis Padre? [145 r.]

Ioan 1, [12]

R/ Porque Él nos hizo a su imagen y semejanza y quiso que fuésemos hijos suyos adoptivos por su gracia los que creemos en él, y le decimos Padre, para pedirle por la confianza que tenemos de que nos dará todo lo que hemos menester y conviene dar a sus hijos.

Ro. 8, [14-16]

P/ ¿Por qué le decís nuestro y no Padre mío?

R/ Por diferenciarnos de Jesucristo Nuestro Señor, de quien es singularmente Padre y el único Hijo suyo, y de nosotros es Padre común, y nosotros todos hermanos.

P/ ¿Por qué le decís que *estás en los cielos*, pues está en todo lugar?

R/ Porque entendamos que somos creados para el cielo y así nuestro principal intento sea pedirle la gracia y

la gloria que son los bienes de allá, y que nos dé lo de acá, de manera que hagamos tesoro en el cielo de que gocemos.

P/ ¿Cuántas son las peticiones de esta oración?

R/ Siete.

P/ ¿Cuál es la primera?

R/ *Santificado sea el tu nombre.*

P/ ¿Qué le pedís ahí?

R/ Que como Dios es Santo y Santificador, así su nombre sea Santo en el conocimiento y en la boca de todos, para que conociéndolo por tal, todos lo honren, lo reverencien y lo adoren, que esto será ser santificado.

P/ ¿Cuál es la segunda petición?

R/ *Venga a nos el tu reino.*

P/ ¿Qué pedís por esto?

R/ Que reine Dios en nuestras almas, y nos subiete [*sic*] así, y nos ampare y defienda de nuestros enemigos, y dándonos leyes en que vivamos, destruya de nosotros las leyes del mundo y de la carne, librándonos de su tiranía.

P/ ¿Cuál es la tercera petición?

R/ *Hágase tu voluntad así en la tierra como se hace en el cielo.*

P/ ¿Qué pedís por esto?

R/ Que así como en el cielo se hace la voluntad de Dios por amor sin [145 v.] repugnancia ni contradicción, así la hagamos acá en la tierra, no por temor ni por fuerza, sino voluntariamente por amor, cumpliendo sus mandamientos y las más cosas que nos manifiesta su santa voluntad.

P/ ¿Cuál es la cuarta petición?

R/ *Nuestro pan de cada día, dánoslo hoy.*

P/ ¿Qué pedís por esto?

R/ Que nos dé Dios el pan por el cual se entiende todo lo necesario para el sustento de la vida humana cotidiano, nos lo dé hoy, de manera que no pedimos

1 Ti. 6, [8]

Prob. 30, [8]

lo demasiado, sino lo que es menester para cada día, y como la doctrina cristiana y las virtudes con los dones del Espíritu Santo sean el pan y sustento del alma. También le pedimos nos lo dé para ella, porque ambas cosas cuerpo y ánima se sustenten de su mano.

P/ ¿Cuál es la quinta petición?

R/ *Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores.*

Luc. 11, [4]

P/ ¿Qué pedís por eso?

R/ Que nos perdone Dios nuestros pecados que contra él cometemos. Como nosotros por su amor, perdonamos a los que nos han ofendido. Lo cual tenemos de hacer de corazón, pues somos hermanos; de otra manera nuestro Padre Dios no nos perdonará nuestras ofensas.

Mat. 18, [21]

P/ ¿Cuál es la sexta petición?

R/ *No nos dejes caer en tentación.*

P/ ¿Qué pedís ahí?

R/ Que, pues en esta vida, teniendo tantos y tan fuertes enemigos, no podemos vivir sin ser tentados de pecado, que nos tenga Dios de su mano y nos ayude a vencer para no caer de su gracia en pecado, porque sin Él no somos de nuestra parte bastantes para no caer.

P/ ¿Cuál es la séptima petición? [146 r.]

R/ *Libranos de todo mal.*

P/ ¿Qué pedís en eso?

R/ Que nuestro Padre Dios nos libre de todo mal de culpa y de pena. Que aunque tengamos trabajos, enfermedades, pobreza, infamias y todas las adversidades del mundo, nos socorra y nos libre de caer por ellas en pecado, antes que las llevemos con paciencia, para merecer por ellas el cielo. Amén.

P/ ¿Qué quiere decir Amén?

R/ Tanto como decir así sea, Padrenuestro, que nos des de tu misericordia lo que te pide nuestra flaqueza, necesidad y miseria. Por esta palabra Amén, es confirmación de lo que dice y como sello que se echa sobre lo que se pide.

P/ ¿Cuáles son las otras dos oraciones principales?

R/ La avemaría y la *Salve Regina*.

P/ ¿Hay otras más oraciones?

R/ Sí, hay muchas que se dicen en la iglesia y otras que han ordenado personas devotas para pedir socorro a Nuestra Señora y a los Santos en nuestras necesidades, como abogados nuestros que son delante de Dios.

M/ Muy bien habéis dicho, y porque estas oraciones son tan claras que cada uno fácilmente las entenderá, no gastaremos tiempo en su declaración. Lo que os encargo es que tengáis en la memoria esta católica y santa doctrina, haciendo lo que en ella habéis entendido, para que así merezcáis gozar de Dios en el cielo. Amén.

PARTE SEGUNDA

CAPÍTULO PRIMERO. DE CÓMO SE HAN DE RECIBIR Y EXAMINAR LOS INFIELES ADULTOS CUANDO PIDEN SER CRISTIANOS

Y porque esta forma de enseñar la doctrina es universal para toda suerte de gentes que de ella tengan necesidad, conviene avisar a los curas y maestros de ella cómo se deben haber particularmente con los infieles adultos que de nuevo [146 v.] pidieren ser cristianos.

Lo primero recibirlos han blanda y apaciblemente, diciéndoles que su petición es buena y muy santa para salvarse, porque ser cristianos es hacerse siervos de Dios verdadero y en cierta manera hacerse hijos suyos por gracia como adelante lo entenderán.

Y desde que haya dado y tomado pláticas con ellos, decirles ha lo segundo, que para ser cristianos les es necesario creer en Dios y en Jesucristo, su Hijo, porque según el apóstol San Pablo dice: sin la fe ninguno puede agradar

Ion. 1, [12]

a Dios, y el que se allega a Dios tiene de creer en Él y que es buen pagador de los que le sirven.

Decirles ha lo tercero, que Dios, en quien ha[n] de creer, es uno solo y no pueden ser muchos dioses como los idólatras tienen. Y si viere que hay capacidad para ello, decirles ha esta razón: Dios verdadero es uno solo, y no puede ser más que uno, porque tiene de ser todopoderoso y bastante para crear y gobernar todo el mundo, y si fuesen muchos tales, o serían menester o no, y si fuesen menester ninguno de ellos sería todopoderoso pues habría menester los otros en su ayuda y así ninguno de ellos sería Dios, y si no son menester, siendo el uno bastante, los demás serían demasiados y en Dios, como no tiene de haber falta tampoco ha de haber demasía, por lo cual necesariamente se concluye ser un solo Dios.

Decirle ha lo cuarto, que este Dios verdadero le dio el ser que tienen de hombres, el cual creó el cielo y la tierra con todo lo visible e invisible. Y pues les dio el ser que tienen, lo deben de amar y servir como a su creador y señor. Y por tanto tiene de renunciar todas aquella o aquellas cosas que tenía por Dios, teniendo por cierto que son criaturas y ser tenidas por Dios es engaño manifiesto del demonio, que quiere ser honrado y servido en ellas y de tener la gente en este engaño con apariencias para que se condenen [147r.].

Lo quinto, enseñarle ha sumariamente los artículos de la fe porque la comisión dada por el Señor a sus Apóstoles dice así: *Euntes [ergo] docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Docentes eos servare [omnia] quaecumque mandavi vobis*¹⁰. Primero, mandó enseñarlas en la fe de la Santísima Trinidad, en cuyo nombre se tienen de bautizar, y después de bautizados, los mandamientos de Dios y los demás rudimentos de la cristiandad.

¹⁰ Cita Mateo 28, 19-20

Aunque si hay tiempo para ello, será bien enseñarlo todo sumariamente, antes de bautizarlos.

Lo sexto, inducirlos ha al arrepentimiento de sus errores y pecados y al propósito de no volver a ellos, para que dignamente reciba el santo bautismo con su efecto de la gracia. De otra manera, aunque recibiese el bautismo y quedase cristiano, no quedaría santificado por no haber recibido la gracia. Pero no quedará obligado a confesar los pecados que hizo antes del bautismo, sino los que después hiciere y el que hizo en recibir el bautismo impenitente.

Lo séptimo, examinarlo ha si es casado, y si hallare que lo es, saberse ha de su mujer si quiere ella también bautizarse, y no queriendo, podralo él recibir aunque ella no consienta. Y este requerimiento es forzoso porque si después de cristianado se casase con cristiana, y la mujer se bautizase, havianle [*sic*] recibir la mujer primera, que no pudo ser privada de su derecho sin culpa suya.

Este requerimiento hará el marido por su propia persona si no teme que la mujer le impidiera su buen propósito, y habiendo este temor, hacerse ha por tercera persona. Y lo que se dice del marido para con mujer en este caso y en todos los tocantes al matrimonio, se ha de entender también de la mujer para con su marido. Si ambos se bautizan, saberse ha si el casamiento fue hecho ritualmente según sus leyes o costumbres aprobadas entre ellos, y siéndolo así, no se harán las amonestacio [147v.] nes sino decírseles ha la misa con las bendiciones, y no siéndolo, hacerse han ambas cosas según el orden de la Santa Madre Iglesia, y porque de esto haya más lumbré trataremos aquí brevemente de su matrimonio de los infieles.

CAPÍTULO SEGUNDO. DEL MATRIMONIO
DE LOS INFIELES PRESUPUESTOS SOBRE ELLO

Para mayor claridad de lo cual será bien poner algunos presupuestos del derecho canónico, en el capítulo *Gaudemus*, y capítulo *Quanto de Divortii*¹¹.

Primeramente presuponemos que hay matrimonio verdadero entre los infieles como no sea hecho contra impedimento natural, porque el matrimonio es ministro de natura para la multiplicación del género humano, la cual no se hace por solos los fieles, sino por los infieles también, que todos estaban en Adán cuando dijo Dios: *creced y multiplicad y henchid la tierra*¹², y por tanto, entre todas las naciones del mundo conviene haber verdadero matrimonio, porque de otra manera no sería cierta la procreación de los hijos, ni padre ninguno los querría criar no sabiendo que son suyos.

Segundo presupuesto. Que a los infieles no les obligan los estatutos ni leyes eclesiásticas, hasta que por el santo bautismo se hagan súbditos de la Iglesia Católica.

Tercer presupuesto. Que por la conversión del marido o de la mujer no se disuelva el matrimonio bien contraído de los infieles según sus leyes y costumbres, porque el bautismo quita los pecados y no deshace el matrimonio.

Cuarto presupuesto. Que por no ser sacramento de fe, aunque esté consumado se puede anular en tres casos. El primero, cuando bautizado el uno, el otro no quiere bautizarse ni morar juntamente con él. El segundo, cuando dado que quiera morar con él, empero no quiere esta cohabitación, sin injuria del Creador, para blasfemar de la fe y del nombre de Cristo. El tercero, cuando ya que quiera

¹¹ Por el contenido del capítulo, se puede tratar de las decretales de Inocencio III, *Gaudemus in Domino* y *Quanto te magis* y no de *Divortii*.

¹² Cita el libro del Génesis 1, 28.

cohabitar sin [in]juria del Creador, quiera provocarlo a pecar y retroceder de la fe que tomó [148 r.].

Quinto presupuesto. Que tener un hombre más que una mujer, es contra derecho natural y divino, como lo determina el Concilio de Trento, porque ser muchas mujeres de un hombre disminuye el amor maridable y el Creador una sola mujer creó para un hombre, y dijo que serían dos una carne, y que el hombre dejaría su padre y su madre y se allegaría a su mujer¹³, y no dijo muchos una carne ni que se allegaría más que a una mujer, y del Santo Evangelio se saca lo mismo cuando el autor de vida, Jesucristo Nuestro Señor, dijo: *El que dejare su mujer, si no fuere por causa de fornicación y se casare con otra, será adúltero*, luego mucho más lo será si reteniéndola se casare con otra, y si en algún tiempo algunos padres tuvieron muchas mujeres, según leemos en la Santa Escritura esto fue por la necesidad de la multiplicación del género humano o por dispensación de Dios, que como autor de sus leyes, puede dispensar en ellas por causas más importantes que en su ciencia divina sabe.

Último presupuesto. Acerca de los impedimentos entre las personas prohibidas en el capítulo 18 del Levítico, porque si son de derecho natural, ni aun entre los infieles, contraído el matrimonio será válido, ni el papa podría dispensar después de convertidos para casarse estas personas allí prohibidas. Empero si no son por tal derecho defendidos y según sus leyes y costumbres se usan casar, será el matrimonio válido. Y porque en cosa tan gravísima y de tanto peligro como esta no es bien seguir diversas opiniones pues que el que fuese de la una desharía lo que la otra aprueba y al contrario, y así uno casaría y otro descasaría. Por tanto, conviene poner regla por lo cual todos se regulen y convengan en un parecer. Y en tanto que no hay determinación de la Iglesia, llegarnos hemos al parecer del

Mat. 19, [9]

[*Summa Theologiae*,]
2-2æ q. 154
a. 9. 3.

¹³ Cita Mateo. 19, 5.

Lib. 22. n. 84-85

Santo Doctor con su declarador Cayetano, comprobado por San Agustín, y a lo que deter [148v.] mina el doctor Navarro en su manual¹⁴ y la *Armila Aurea*¹⁵ lo sigue, y así decimos que solo el impedimento entre padres e hijos es puramente y de suyo de derecho natural, porque los hijos, por proceder inmediatamente de sus padres y ser una misma carne con ellos, pues son de su misma sustancia, les tienen esta natural reverencia como efecto a su causa y repugna a toda razón que entre ellos pueda haber matrimonio. Los otros son, en alguna manera de derecho natural, pero cuanto a la inhabilitación de las personas, no obligan por ser de derecho divino, que ya cesó todo lo judicial y ceremonial, mas obligan por derecho canónico. Y la indecencia natural que tiene más o menos según se allegan a su tronco y raíz, tales causas se pueden ofrecer, que pesen más que no ella, y la quiten para que con dispensación puedan contraer. Y si el papa no dispensa, no es porque no puede, sino porque no conviene. Allegámonos a este parecer (aunque yo sustenté lo contrario en nuestro insigne colegio de Valladolid) por las razones de Cayetano que son fuertes y la autoridad del papa y de la Iglesia muy grande, la cual dispensó con don Manuel, rey de Portugal, que casase sucesivamente con dos hermanas, y la reina de Inglaterra con dos hermanos, habido acuerdo de grandes letrados, y con el duque de Arcos, con dos hermanas. Y el peligro de la cohabitación, muy bien proveído está por el precepto de la Iglesia fundado en el derecho natural, y no dispensar el papa sino rarísimamente entre príncipes y por importantísimas causas.

¹⁴ Se trata del *Manual de confesores et penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro.

¹⁵ Se trata de la *Summa sive auræ armillæ* de Bartholomæi Fumi.

CAPÍTULO TERCERO. DE CÓMO SE DEBE USAR
DE ESTOS PRESUPUESTOS, CON ALGUNAS ADVERTENCIAS
DE GRANDE IMPORTANCIA

El sacerdote que catequiza al infiel adulto informarse ha, antes que lo bautice, si es casado, y si lo es, informarse ha si es su parienta o afin la mujer, y en qué grado. Y si hallare que sí, infórmese si según las leyes o costumbres de su infidelidad se casan en aquel grado, y si hallare que no, dará [149 r.] por nulo el matrimonio, y si hallaré que sí, aprobarlo ha y hacerse han los requerimientos del capítulo primero y del cuarto presupuesto, y en caso [de] que la mujer no se quiera convertir ni cohabitar con él sin injuria del Creador y sin peligro espiritual del marido, el bautizado podrá casar con mujer fiel, o entrar en religión, o hacerse clérigo. Pero si quisiere convertirse con él o cohabitar, aunque infiel sin injuria del Creador y sin perjuicio del marido no se deshará el matrimonio, por el primero y tercero presupuesto. Y ha se de advertir que bautizado el marido, la mujer que no quiso convertirse, se bautiza antes que el marido se case con otra fiel, estará obligado a recibir su mujer y no se podrá casar con otra en tanto que ella viviere, porque el matrimonio no se anula por el bautismo, sino por el casamiento que se hizo cuando ella no se quiso convertir ni cohabitar. También se avisa que dado que en el dicho cap[ítulo] *Gaudemus*, se diga que el matrimonio de los infieles es sacramento¹⁶, se ha de entender anchamente hablando de sacramento, que es señal de cosa sacra porque todo matrimonio significa la conjunción de Cristo con la Iglesia, pero no lo es hablando de él estrechamente como sacramento de fe, que significa esta conjunción ya hecha y perfecta.

¹⁶ Alusión a la decretal *Gaudemus in Domino* de Inocencio III.

8 q. 1, c. cau.

Avísase también que si el catecúmeno antes que se bautice se casase con mujer fiel, por tardar tiempo en la doctrina, que el tal casamiento será nulo por el impedimento de *disparite cultus* al cual está obligada la mujer fiel, y si después de bautizado la quiere por mujer, casarse ha de nuevo con ella¹⁷.

Adviértase más que si el infiel tiene muchas mujeres y se casó con ellas de una vez diciendo yo os recibo por mujeres o por otra palabra o señal equivalente, ninguna de ellas será su mujer por el quinto presupuesto y así bautizado, aunque ellas también se bauticen, en su mano esta [149 v.] rá casarse con la que quisiere de ellas o de otras fieles, no habiendo otro impedimento. Empero si con ellas se casó sucesivamente siendo vivas más de la una, sola [*sic*] la primera será su mujer, por el quinto presupuesto. Y con esta sola se tienen de hacer las diligencias del cuarto presupuesto. Y con las demás haberse ha como no casado con ellas para que si convierten pueda casarse con la que quisiere de nuevo o con otra de las fieles, muerta o no convirtiéndose la primera como arriba queda dicho.

Adviértase más que aunque el infiel haya repudiado la mujer que es muy usado entre ellos, ora sea por descontento que de ella tenga, ora por la fornicación, no por eso se disuelve el matrimonio, ni podrá casarse con otra mientras ella viviere, si no fuere en los casos del cuarto presupuesto.

Ítem se advierte, que si uno de los casados se convierte y tienen hijos, los que no tienen uso perfecto de razón se darán al cristianado en favor de la fe, y los adultos se pondrán en su libertad para que elijan el bautizarse, por

¹⁷ Desafortunadamente no se pudo establecer con certeza el origen de la nota marginal; sin embargo, sabemos que el *Decreto graciano* trata el asunto en la causa 28, questio 1, canon 47.

como el creer sea voluntario, ninguno puede ser compelido a ello. *De Convers[ione] infid[elium], cap. Litteris*¹⁸.

Ítem. Se advierte, que para esperar los maridos que fueron lejos o a la guerra para casarse las mujeres, no basta esperar cinco ni cien años, ni hay tiempo determinado, si no es cuando constare de su muerte por carta o por algún testigo fidedigno que lo vio morir o lo oyó por cosa muy cierta que se platicaba así en las partes donde murió. Y se han de mirar las palabras que dice si son *verisimis*, para que personas prudentes den crédito a ellas. Y son estas presunciones bastantes por la glosa del cap[ítulo] *in presencia de sponsalibus et matri[moniis]*¹⁹. Por este paso se irá con los cautivos blancos y negros si son casados en sus tierras, que aunque se conviertan no se pueden casar hasta saber de la muerte de sus mujeres, aunque sean mozos y digan que no se pueden contener porque esta será ocasión tomada y no dada, que Dios no mandó cosa imposible, y el matrimonio no se disuelve si no es por la muerte del uno, según dice el apóstol, y en los casos ya [150r.] dichos que equivalen a muerte, y como en esto entrevenga [*sic*] perjuicio de tercero, que es de la mujer, si por ventura vive y no se pueda saber si se quiere convertir o no, como está dicho en el cuarto presupuesto, no se pueda casar hasta que de esto se tenga razón. Y advertimos siempre que en este negocio del matrimonio, lo que se dice del marido se entiende también de la mujer, y lo que de la mujer también del marido.

[150v.]. [Notas en el reverso del folio]

De Cartagena a su s[eñoría].

Catecismo de fray Dionisio de Sanctis. Recibido en 16 de agosto 1575

“Llévese al señor fiscal”

¹⁸ Decretales del papa Gregorio IX, lib. 3, tit. 33, cap. 2.

¹⁹ Decretales del papa Gregorio IX, lib. 4, tit. 1, cap. 11.

“Ha se de traer con el real catecismo que el Consejo tiene ordenado para las Indias, para cotejarlos”.

“Al Ilustrísimo y reverendísimo señor, el señor don Juan de Ovando presidente del Real Consejo de Indias y de hacienda del rey don Felipe, nuestro señor”.

[151 r.] Derc. y Pob. 1040. Sobranin

[152 r.] Cartilla

[F. 153 R.] CARTILLA PARA ENSEÑAR A LEER
LA DOCTRINA CRISTIANA

A, a, b, c, d, e, f, g, h, i, k, l, m, n, o, p, q, r, 2, j, s, t, v, u, x, y, z.

Ba, be, bi, bo, bu. Ca, ce, ci, co, cu. Da, de, di, do, du. Fa, fe, fi, fo, fu. Gua, gue, gui, guo, gu. Ha, he, hi, ho, hu. Ia, ie, ii, io, iu. La, le, li, lo, lu. Ma, me, mi, mo, mu. Na, ne, ni, no, nu. Pa, pe, pi, po, pu. Qua, que, qui, quo, qu. Ra, re, ri, ro, ru. Sa, se, si, so, su. Ta, te, ti, to, tu. Va, ve, vi, vo, vu. Xa, xe, xi, xo, xu. Ya, ye, yi, yo, yu. Za, ze, zi, zo, zu.

Ban, ben, bin, bon, bun. Blan, blen, blin, blon, blun. Bran, bren, brin, bron, brun. Can, cen, cin, con, cun. Dan, den, din, don, dun. Dran, dren, drin, dron, drun. Fan, fen, fin, fon, fun. Flan, flen, flin, flon, flun. Fran, fren, frin, fron, frun. Gan, guen, guin, gon, gun. Han, hen, hin, hon, hun. Ian, ien, iin, ion, iun. Lan, len, lin, lon, lun. Man, men, min, mon, mun. Nan, nen, nin, non, nun. Pan, pen, pin, pon, pun. Quan, quen, quin, quon, quun. Ran, ren, rin, ron, run. San, sen, sin, son, sun. Tan, ten, tin, ton, tun. Tlan, tlen, tlin, tlon, tlun. Tran, tren, trin, tron, trun. Van, ven, vin, von, vun. Xan, xen, xin, xon, xun. Yan, yen, yin, yon, yun. Zan, zen, zin, zon, zun.

La forma del catecismo que han de guardar todos los prelados, curas, y ministros de doctrina así con los españoles como con los indios, es la siguiente:
[153 v.]

Primeramente, les enseñen signarse y santiguarse para cuando se levanten y acostaren y entraren en la iglesia y comenzaren a hacer oración. El signarse, haciendo una cruz con los dos dedos primeros de la mano derecha, y con ella haciendo la cruz en la frente diciendo: *por la señal de la santa cruz*, y otra en la boca diciendo: *de nuestros enemigos*, y otra en los pechos diciendo: *líbranos, Señor, Dios nuestro*; y el santiguarse con los tres dedos primeros de la mano derecha, juntos y extendidos, haciendo una cruz, tocando en la frente, diciendo: *en nombre del Padre*, y en la fin del pecho, diciendo: *y del Hijo*, y en el hombro izquierdo, diciendo: *Y del Espíritu Santo*, y luego en el hombro derecho, diciendo: *Amén*. Y luego, con el dedo pulgar, cruzado con el siguiente, hecha una cruz, la besen y digan: *Jesús*.

Las oraciones de la Iglesia que debe saber y decir cualquier cristiano cuando se levante y cuando se acostare y cuando entrase en la iglesia o quisiere hacer oración o pedir algo a Dios, Nuestro Señor, son estas:

Pater noster qui es in caelis Sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris et ne nos inducas [154r.] in tentationem sed libera nos a malo. Amen.

En romance:

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre, venga a nos el tu Reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo, el pan nuestro de cada día, dánoslo hoy, y perdónanos nuestras deudas, así como nos perdonamos a nuestros deudores, y no nos permitas caer y ser vencidos en la tentación, mas líbranos de mal. Amén.

Ave Maria gratia plena dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui Jesus. Sancta Maria virgo mater dei, ora pro nobis peccatoribus. Amen.

En romance:

Dios te salve María, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita eres tú entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre Jesús. Virgen Madre de Dios, ruega por nos pecadores. Amén.

Credo in Deum patrem omnipotente, creatorem caeli et terre et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine passus sub Pontio Pilato crucifixus, mortuus et sepultus descendit ad inferos tertia die resurrexit a mortuis ascendit ad caelos sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis inde venturus est iudicare vivos et mortuos, credo in

Spiritum Sanctum, Sanctan ecclesiam catholicam sanctorum communionem remissionem peccatorum carnis resurrectionem [154v.] et vitam æternam. Amen.

En romance:

Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo único hijo suyo, Señor Nuestro, que es concebido del Espíritu Santo y nació de la Virgen María, padeció so el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, y al tercero día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso, y donde vendrá a juzgar los vivos y los muertos. Creo en el Espíritu Santo y en la Santa Iglesia Católica, y en el ayuntamiento de los santos y por virtud de los sacramentos, [en] la remisión de los pecados, y creo [en] la resurrección de la carne y la vida perdurable para siempre jamás. Amén.

Salve Regina, mater misericordiæ vita dulcedo et spes nostra, salve. Ad te clamamus exules filii Eve, ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrimarum valle. Eia ergo, aduocata nostra illos tuos misericordes oculos ad nos converte, et Jesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium, ostende, o clemens, o pia, o dulcis Virgo semper Maria.

X/ *Ora pro nobis, sancta Dei genitrix*

R/ *Ut digni efficiamur promissionibus christi. Amen.*

Romance:

Dios te salve, Reina de misericordia, vida *dulcedo* y esperanza nuestra, sálvate Dios, a ti llamamos los desterrados hijos de Eva, a ti suspiramos gimiendo [155 r.] y llorando en este valle de lágrimas. Ea, pues, abogada nuestra, vuelve a nos esos tus ojos de misericordia, y muéstranos a Jesús el bendito, el fruto de tu vientre, después que de este destierro seamos salidos. O mansa, o piadosa, o misericordiosa María.

X/ Santa María, Madre de Dios, ruega por nos.

R/ Porque Dios nos haga dignos de las promesas de Jesucristo. Amén.

Los artículos de la fe que debe creer todo cristiano son catorce. Los siete [que] pertenecen a la divinidad, y los otros siete a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo. Los que pertenecen a la divinidad son estos: el primero, creer que es un solo Dios, verdadero, Todopoderoso, Trino y Uno. El segundo, creer que es Dios Padre. El tercero, que es Dios Hijo, engendrado del Padre. El cuarto, creer que es Dios Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. El quinto, creer que es Creador. El sexto, creer que es Salvador, en que se encierra: creer la Santa Iglesia, comunión de los santos, remisión de pecados y

justificación para la gracia. El séptimo, creer que es glorificador, en que se encierra: la resurrección de la carne y la vida perdurable. Los que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo son: el primero, creer que el mismo Hijo de Dios, en cuanto hombre, fue concebido de la Virgen Santa María. El segundo, creer que nació de la Virgen María [155 v.], siendo ella virgen antes del parto, en el parto y después del parto. El tercero, que padeció por nosotros pecadores, fue crucificado, muerto y sepultado. El cuarto, creer que su ánima ayuntada con la divinidad, descendió a los infiernos, quedando su cuerpo en el sepulcro, así ayuntada con la divinidad y sacó las ánimas de los santos que allí estaban. El quinto, creer que al tercer día resucitó de entre los muertos. El sexto, creer que subió a los cielos y se sentó a la diestra de Dios Padre Todo poderoso. El séptimo, creer que de allí vendrá a juzgar [a] los vivos y los muertos.

Los mandamientos de la Ley de Dios que todo cristiano debe guardar, son diez. Los tres primeros pertenecen a Dios, y los otros siete al provecho del prójimo. El primero, es honrar y amar a Dios sobre todas las cosas. El segundo, no jurar su Santo nombre en vano. El tercero, santificar las fiestas. El cuarto, honrar padre y madre. El quinto, no matar. El sexto, no fornicar. El séptimo, no hurtar. El octavo, no levantar falso testimonio. El noveno, no desear la mujer ajena. El décimo, no desear las cosas ajenas. Estos diez mandamientos se encierran en dos: en amar a Dios y al prójimo como a sí mismo.

Los sacramentos de la Santa Madre Iglesia [156 r.] son siete. Los cinco primeros son los que pertenecen y obliga a cada uno de los fieles en particular. Los dos son necesarios a la Iglesia en común, pero a cada uno de los particulares son voluntarios, porque están en elección del cristiano quererlos recibir o no. Los que pertenecen y obligan a cada uno de los fieles en particular, son estos: El primero, bautismo. El segundo, confirmación. El tercero, penitencia. El cuarto, comunión. El quinto, extremaunción. Los necesarios a la Iglesia en común, pero a cada uno de los particulares voluntarios, son estos: El primero, sacramento de orden y el segundo, sacramento de matrimonio.

Los pecados mortales son siete: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y acidia. Estos siete pecados se perdonan por verdadera penitencia, que contiene tres partes: contrición, confesión y satisfacción, conforme al uso y declaración de la Santa Madre Iglesia.

Contra estos siete pecados hay siete virtudes. Conviene a saber: humildad contra soberbia; liberalidad contra avaricia; castidad contra lujuria; abstinencia contra gula; caridad contra envidia; diligencia contra pereza.

Pecado mortal no es otra cosa sino pecado contra [156v.] la caridad y amor de Dios y del prójimo. Llámase mortal porque priva de la gracia por la cual vive el alma espiritualmente, y si en él muere, trae muerte eterna en el infierno. El venial es una culpa y pecado que ni es contrario a la caridad y amor de Dios ni del prójimo ni priva de la gracia, ni por él se deba muerte para siempre, antes como ligeramente se cae en él así se perdona, y perdónase por nueve cosas. La primera, por oír misa; la segunda, por comulgar; la tercera, por bendición episcopal; la cuarta, por confesión general; la quinta, por agua bendita; la sexta, por pan bendito; la séptima, por golpe de pechos; la octava, por la oración dominica del *Pater Noster*; la nona, por oír la Palabra de Dios.

Las obras de misericordia que cualquier cristiano debe cumplir acerca de sus prójimos, son catorce, las siete corporales y las otras siete espirituales. Las siete corporales son estas: la primera, dar de comer al que ha hambre; la segunda, dar de beber al que ha sed; la tercera, vestir al desnudo; la cuarta, dar posada a los peregrinos; la quinta, visitar a los enfermos; la sexta, redimir a los cautivos; la séptima, enterrar [a] los muertos. Las siete espirituales son: la primera, enseñar al que no sabe; la segunda [157r.], dar buen consejo al que lo ha menester; la tercera, corregir al que yerra; la cuarta, perdonar las injurias; la quinta, consolar al triste y al doliente y al airado; la séptima, rogar a Dios por los vivos y por los muertos.

Las virtudes que todo cristiano debe tener y ejercitar, son siete: las tres teologales y las cuatro cardinales. Las teologales son: fe, esperanza y caridad. Las cardinales son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Los dones del Espíritu Santo son siete. El primero, don de sabiduría; el segundo, don de entendimiento; el tercero, don de justicia; el cuarto, don de fortaleza; el quinto, don de ciencia; el sexto, don de piedad; el séptimo, don de temor de Dios.

Los frutos del Espíritu Santo son doce: caridad, gozo espiritual, paz, paciencia, liberalidad, bondad, templanza, verdad, humildad, contentamiento espiritual, continencia, castidad.

Los consejos principales del Evangelio son tres: pobreza, castidad, obediencia.

Las bienaventuranzas son ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, llorar virtuoso, tener hambre y sed de justicia, tener miseri [157v.] cordia, limpieza de corazón, vivir pacíficamente, sufrir persecuciones con paciencia por la justicia.

Las cuatro cosas últimas al hombre, son: muerte, juicio final, pena eterna del infierno, bienaventuranza eterna celestial.

Los sentidos corporales exteriores que todo cristiano debe emplear en servicio de Dios, son cinco: ver, oír, oler, gustar, tocar.

Las potencias del alma son tres: memoria, entendimiento, voluntad.

Los enemigos del alma son tres: el primero, el demonio; el segundo, el mundo; el tercero, la carne, y este es el mayor enemigo porque no le podemos echar de nosotros, al mundo y al diablo, sí.

La confesión de la misa en latín:

Sancti Spiritus adsit nobis gracia. Amén, confitemini domino quoniam bonus, quoniam in seculis misericordia eius, Iudica me deus et discerne causam meam degente non sancta ab homine iniquo et doloso erue me quia tu es deus meas fortitudo mea, quare me repulisti, et quare tustis incecio dum affligit meini micq em mitte lucem tuam, et veritatem tuam, ip sa me de duxerunt, et ad duxecunt in monte Sanctum tuum, et in Tabernacula tua, et introibo ad altare Dei ad Deum qualificat Juventutem meam. Confitebor tibi incithara [158r.] Deus Deus meus quare tristis es anima mea, et quare conturbas me; spera Deo quoniam adhuc, confitebor illi salutare vultus mei, et deus meus. Gloria Patri, et Filis et Spiriuti Sancto, sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in secula seculorum. Amen.

X/ Dignare me Domine Dei isto

R/ Sine peccato nos custodire Confitemini Domino quoniam bonus quoriam in seculum misericordia eius.

X/ Ego peccator confiteor Deo, et beatæ Mariæ Virgini, et omnibus Sanctis eius tibi Pater manifesto omnia peccata mea, quia ego sunt peccator peccavi nimis peritam, per superbiam, cogitando, loquendo, operando, omittendo, et in cunctis vitiis malis meis. Deus mea culpa. Deus mea culpa. Deus maxima mea culpa. Ideo præcor beatissiman Virginem Mariam, et omnes sanctos, et sanctas dei, et te patrem orare pro me peccatore, ad Dominum Deum nostrum Iesum Cristum, ut ipse misereatur mei.

R/ Miseratur nostri omnipotens Deus et dimissis omnibus peccatis vestris perducatur vos cum sius sanctis ad vitam eterman Amen. Indulgentiam, remissionem, et absolutionem omnium peccatorum vestrorum tribuat vobis omnipotens, et misericors Dominus. Amen. Deus tu conversus vivificabis nos; et plebs tua letabitur in te ostende nobis Domine [158v.] misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis, Domine exaudi ocatíonem meam, et clamor meus ad te veniat, Dominus vobiscum et cum spiritu tuo, oremus, aufer a nobis quesumus Domine cun[c]tas iniquitates nostras ut ad sancta sanctorum mereamur puris mentibus introire.

La confesión de la misa en romance:

Confíesme a Dios Todopoderoso y a la bienaventurada Santa María, siempre Virgen, y a los bienaventurados apóstoles San Pedro, y San Pablo, y a San Miguel, el ángel, y a vos, Padre, que pequé mucho en el pensamiento, con la palabra [y] con la obra; por mi culpa, por mi culpa, por mi grande culpa. Por ende, ruego a la bienaventurada Santa María, siempre Virgen, y a los bienaventurados apóstoles San Pedro y San Pablo y a San Miguel, el ángel, y a todos los santos, y a vos, Padre espiritual, que roguéis por mí, a Nuestro Señor Dios. Los que a solas dijeren la confesión, puede[n] decir después de ella: Dios Omnipotente, haya misericordia de mí y me perdone mis pecados, y me libre y salve de todo mal, y me confirme en toda buena obra y me lleve a la vida eterna. Amén.

FORMA DE OÍR MISA

El Santísimo Sacramento del altar es el propio sacrificio de [159r.] los cristianos, y la ofrenda que a Dios hacen. Y por ende, lo primero que el cristiano debe hacer, no solamente las fiestas de obligación más los otros días pudiendo, es ir a la iglesia a oír misa. Y esto supuesto, luego en levantándose el cristiano, signándose y santiguándose, debe confesarse por el Credo la fe, y rezar el *Pater Noster*, y el *Avemaria*, y la *Salve*, que también se ha de rezar todo al acostar, y después, en la iglesia, o quien no pudiere ir a ella en su casa, es razón que haga gracias a Dios que le ha guardado aquella noche y le ofrezca sus obras, pidiéndole ayuda para ellas, y quien no supiere otras palabras, podrá decir estas: *Laus honor, et gloria, benedictio que, et graciaram actio tibi sit Domine deus meus Pater ingenite Fili unigenite, Spiritus Sancte Paraclete Sancta Trinitas unus Deus propter te, ipsum in primis, et gloriam tuam, et propter cuncta nobis ante collata beneficia. Tibi Deus meus que mala feci confiteor, et que fecero bona osfero. Adauge michi Domine fiden spem erige, charitatem accende, ut nichil cogitem, dicam, aut faciam, quod non sit tue gratum voluntati qui viuis et regnas per infinita seculorum secula. Amen.*

En romance:

Loor y honra gloriosa sea a Ti, Señor, Dios mío, Padre e Hijo y Espíritu Santo, tres personas [159v.] y un solo Dios verdadero. Primeramente, por ti mismo y por tu gloria y después por cuantos beneficios nos haces. A Ti, mi Dios, confieso mis culpas y ofrezco mis obras. Aumentadme, Señor, la fe,

esfuerzo mi esperanza y enciéndeme en caridad para que ninguna [cosa] piense ni diga ni haga sino solo aquello que fuere conforme a Tu voluntad, que vives y reinas por infinitos siglos. Amén

A la entrada de la iglesia se puede decir: *Introibo in domum tuam domine adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo.*

En romance: Entraré Señor, en tu casa, y en el acatamiento de tu templo te adoraré con reverencia y confesaré su nombre.

Al tomar el agua bendita dirá: *Aqua benedicta deleat nostra delicta.*

En romance: por el agua bendita se nos perdonen nuestros pecados, porque como está dicho, por el agua bendita se perdonan los pecados veniales.

Después, estando de rodillas ante el Santísimo Sacramento, se ha de decir: *Adoramus te Christe, et benedicimus tibi quia per sanctam crucem tuam redimisti mundum.*

En romance:

Adoramos te Señor Jesucristo y bendecimos te que por tu santa cruz redimiste el mundo [160 r.].

Después de dicha la confesión se ha de guardar este documento que, entre las oraciones del sacerdote y en tanto que se dice la Epístola y el Evangelio hasta después de la ofrenda, ninguna cosa se ha de rezar, sino que todos han de estar atentos a lo que dice, y los que no saben latín, en aquello hacen más acatamiento al sacramento que en estar rezando entre sí. Después de la ofrenda se debe cada uno de ofrecer a Nuestro Señor, diciendo: recibe, Dios mío, mi ofrenda, por el merecimiento de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, cuya memoria hacemos en este Santísimo Sacrificio. Yo te ofrezco mi ánima, mi vida y obras y todas mis cosas que me libres de todo mal que me sea causa de ofenderte, y me lleves a tu Reino donde goce de tu presencia para siempre jamás. Luego, hasta el alzar, es propio tiempo que cada uno ruegue por los vivos primeramente, por el bien común de la fe y de la Iglesia, luego por la paz de la cristiandad, después, cada uno en particular, por sus deudos y bienhechores.

Al alzar de la hostia: *Adoramus te Sacrum Corpus Domini nostri Jesu Christi quod in ara crucis hostia fuisti digna pro redemptione universi mundi.*

En romance:

Adoramos te sagrado cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, que [160 v.] en el ara de la cruz fuiste digna Hostia para redención del universo mundo.

Al alzar del cáliz: *Adoramus te pretiosissime sanguis Domini nostri Jesu Christi qui in ara crucis effusus abluisti nostra crimina.*

En romance:

Adoramos te preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, que derramada en el ara de la cruz lavaste nuestros pecados.

En alzando: *Verbum caro, panem verum verbo carne efficit fitque sanguis Christi merum, et si sensus deficit ad firmandum cor sincerum, sola fides sufficit. Tantum ergo sacramentum veneremur cernui et antiquum documentum novo cedat ritui prestat fides supplementum sensum defectui.*

Luego, hasta la Hostia postrera, se han de encomendar los difuntos primeramente, en general todas las ánimas de purgatorio y después cada uno las de sus difuntos.

A la Hostia postrera: *In manus tuas Domine commendo spiritum meum redemiste me Domine Deus veritatis.*

En romance:

En tus manos Señor, encomiendo mi espíritu redemisteme [*sic*] Dios de la verdad.

Después antes de consumir: *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum set tan [161 r.] tum dic verbo et sanabitur anima mea.*

En romance:

Señor, no soy digno que tú entres en mi morada, mas por sola tu Palabra, será sana mi ánima.

Al consumir: *O sacrum convivium in quo Cristo summitur recolitur memoria passionis eius mens impletur gracia et future glorie, nobis pignus datur.*

En romance:

¡Oh, sagrado convite, donde el mismo Jesucristo se recibe y se hace memoria de su pasión, el ánima se cumple de gracia, y désenos prenda de la gloria que esperamos!

La bendición de la mesa en latín: *Benedicite*

R/ Dominus oculi omnium in te sperant domine, et tu das illis escam intempore opportuno. Aperis tu manum tuam et imple omne animal benedictione, Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, si cut erat in principio et nunq et semper et in secula seculorum Amen. Kirie eleison. Criste eleison, Kirie eleison. Pater Noster, etc. Et ne nos inducas intentationem set libera nos a malo. Oremus. Benedic nos Domine et hec dona que de tua largitate sumus sumpturi per Cristum dominum nostrum. Amén. Iuben domine benedicere. Mense celeste participes facit nos rex eterne glorie Amen. Deus caritas est et qui manet [161 v.] in caritate in Deo manet et Deus in eo et nos maneamus semper cum eo. Amen.

En romance:

Benedicite

R/ *Dominus*. Los ojos de todo el mundo tienen a ti puesta, Señor, su esperanza, y Tú les das mantenimiento al tiempo que lo han menester. Abre tú, Señor, tus benditas manos, y cumples a todos los animales de tu bendición. Gloria sea al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como lo fue al principio y ahora y para siempre.

Kirie eleison, Criste eleison, Kirie eleison. Pater noster, etc. Et ne nos inducas in tentacionem sed libera nos a malo.

Oremos, danos Señor, tu bendición y estos tus dones que de tu ma[g]nificencia hemos de recibir por el mérito de nuestro Señor Jesucristo, *Iube domine benedicere*, el Rey de la eterna gloria nos haga participantes de su mesa celestial. Dios es la caridad, y el que está en caridad está en Dios y Dios en él y nosotros permanezcamos siempre en él.

X/ Después de comer : *omnis spiritus laudet dominum tu autem domine miserere nostri.*

R/ *Deo gracias confiteantur tibi domine omnia opera tua, et sancti tui benedicat tibi. Gloria Patri etc. Oremus agimos [162r.] tibi gracias omnipotens Deus pro universis et beneficis tuis qui vivis et regnas Deus per omnia secula seculorum, Amen. Laudate dominum, omnes gentes, et co laudate eum omnes populi. Quoniam confirmata est super nos misericordia eius, et veritas Domini manet in eternum. Gloria Patri etc.*

X/ *dispersit dedit pauperibus.*

R/ *et iusticia eius manet in seculum seculi.*

X/ *Benedicam dominum in omni tempore.*

R/ *Semper laus eius in ore meo.*

X/ *Sit nomen domini benedictum.*

R/ *Ex hoc nunc et usque in speculum. Oremus. Retribuere dignare Domine Jesu Criste omnibus nobis bona facientibus propter nomen sactum tuum vitam eternam Amen.*

X/ *Benidicanus domino.*

R/ *Deo gracias.*

X/ *Fideliim anime defuntorum per misericordiam Dei sine fine requescant in pace Amen. Paternoster etc.*

X/ *Dominus Deus det nobis suam pacem et post mortem vitam, eternam Amen.*

En romance:

Todo espíritu alabe al Señor. Tu Señor, haya misericordia de nosotros.

R/ A Dios gracias.

X/ Load al Señor todas las gentes.

R/ Y juntamente todos los pueblos le alabad porque ha confirmado su misericordia en nosotros y la verdad del Señor permanece para siempre. Gloria sea al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo [162v.], como lo fue al principio, y ahora y para siempre

X/ Distribuyó sus bienes a los pobres.

R/ Y su justicia permanecerá para siempre jamás.

X/ Bendeciré a Dios en todo tiempo.

R/ Y su alabanza será siempre en mi boca.

X/ El nombre de Dios sea bendito.

R/ Desde ahora y para siempre jamás.

Oremos. Ten Señor por bien por el tu Santo nombre de dar a nuestros bienhechores el galardón de la vida eterna, las ánimas de los fieles tengan holganza en paz. Amén.

R/ *Paternoster*. Dios Nuestro Señor nos dé en esta vida su paz y después de la muerte la vida perdurable. Amén.



Aproximación histórica al acto de producción del Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577). Entre identidad y mentalidades se compuso en caracteres Adobe Caslonn Pro y se imprimió en papel Bulky Alternative Cream de 59,2 gramos, en la Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá, noviembre de 2022.

Colección Espiral



La evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo exigió no solamente una gran cuota de misioneros, sino también la producción de abundantes herramientas catequísticas para la instrucción de los denominados “naturales de Indias”. Este estudio es una aproximación histórica al acto de producción del *Catecismo* y *Cartilla* de fray Dionisio de Sanctis (1577), medio con el cual se pretendía homogeneizar y establecer una manera más eficaz de instruir a los indígenas del obispado de Cartagena de Indias y, de este modo, revertir los escasos resultados obtenidos, hasta ese momento, en su conversión. Se aborda el *Catecismo* no solamente como una herramienta catequística, sino también como un producto cultural que transmite, en parte, las mentalidades de su autor y de su época. De hecho, se pudo determinar que el *Catecismo* fue redactado para contribuir a la construcción de la identidad del indígena colonial colonizado —vasallo sujeto a la Corona española y cristiano católico fiel a Roma— y a la instauración de una mentalidad colonial en la región.

El estudio desvela el tipo de instrucción que se pretendía ofrecer a los indígenas del obispado de Cartagena de Indias, las estrategias utilizadas para adaptarla a la condición de estos y la pertinencia de la enseñanza de la doctrina en castellano, aspectos que permiten acceder a la visión social, pedagógica, antropológica, teológica y eclesial priorizada por el autor.

