

# PENSAMIENTO NOVOHISPANO



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA  
*Coordinador*



**IESU**  
Instituto de Estudios sobre la Universidad



## NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Gregoriana de Roma; maestría y doctorado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades e investigador en el Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la UAEM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Es autor, entre otros libros, de *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos* (UAEM/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEM, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEM/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEM, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEM/Torres Asociados, 2012); *Catálogo de filosofía del periodo novohispano* (en coautoría con Adolfo Díaz; UAEM/Instituto Mexiquense de Cultura, 1995); *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (EÓN/UAEM, 2014). Además, es coordinador de *Arte en el siglo XVI. Arquitectura y pintura en el Estado de México e Hidalgo y teatro franciscano en México* (Torres Asociados/UAEM, 2010) y de *Pensamiento Novohispano 1-20* (UAEM, 2000-2019).





**PENSAMIENTO  
NOVOHISPANO**



**Universidad Autónoma del Estado de México**

**Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca**  
*Rector*

**Dr. en C.I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz**  
*Secretario de Investigación y Estudios Avanzados*

**Dr. en Fil. Noé Héctor Esquivel Estrada**  
*Director del Instituto de Estudios sobre la Universidad*

**Mtra. en Admón. Susana García Hernández**  
*Directora de Difusión y Promoción  
de la Investigación y los Estudios Avanzados*

# PENSAMIENTO NOVOHISPANO



**Noé Héctor Esquivel Estrada**  
*Coordinador*  
noehectoresquivel49@gmail.com



**IESU**  
Instituto de Estudios sobre la Universidad



Noé Héctor Esquivel Estrada

*Coordinador*

Imagen de portada: HOMILIAS IN EVANGELIA, tomada del libro *SANCTI GREGORII MAGNI PPAE PRIMI OPERUM TOMVS TERTIVS*, propiedad del Fondo Reservado Bibliográfico de la Dirección General de Patrimonio y Servicios Culturales de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México.

Primera edición: octubre de 2019

**ISBN 978-607-633-104-0 (impreso)**

**ISBN 978-607-633-101-9 (PDF)**

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, México

<http://www.uaemex.mx>

La presente investigación se privilegia con el aval de dos pares ciegos externos que aprobaron publicar este libro.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

En cumplimiento del Reglamento de Acceso Abierto de la Universidad Autónoma del Estado de México, la versión PDF de esta obra se pone a disposición del público en [ri.uaemex.mx](http://ri.uaemex.mx) para su uso en línea con fines académicos y no de lucro.

Libro financiado con recursos de la Secretaría  
de Investigación y Estudios Avanzados.

Impreso y hecho en México



## CONTENIDO

11 **Presentación**

### SIGLO XVI

15 **El Concilio Provincial Mexicano de 1555 y la primera propuesta festiva novohispana**

*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez*

31 **Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente**

*Napoleón Conde Gaxiola*

45 **La razón séptima de los *Tratados* lascasianos, también, ¿una lección para nuestro tiempo?**

*Adolfo Díaz Ávila*

63 **Teología de las “Juntas mexicanas” (1524-1546) y Concilios Provinciales (siglo XVI) del periodo colonial**

*Noé Héctor Esquivel Estrada*

79 **Influencias devocionales en las místicas heterodoxas femeninas de Nueva España (1531-1536)**

*María Cristina Ríos Espinosa*

99 **Notas breves sobre el fervor mariano y su arribo a Nueva España**

*Rosa María Camacho Quiroz*

111 **Imagen y memoria. Artefactos mnemotécnico-figurativos para la predicación cristiana en Europa y Nueva España**

*Iván Romero Torres*

127 **Conflicto por la posesión de tierras entre los de San Miguel Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes, siglo XVI**

*Florencio Barrera Gutiérrez*

143 **La cátedra prima de Medicina: 440 años de formación médica en México**

*Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jimena Perezblas Pérez*

155 **Estructura vial del Centro Histórico de la Ciudad de México, signo tangible del periodo novohispano**  
*Santiago Osnaya Baltierra*

167 **María y la eucaristía en el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia”, de Hernán González de Eslava**  
*Salvador Vera Ponce y Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez*

## SIGLO XVII

183 **Sor Juana y la sabiduría filosófica**  
*Mauricio Beuchot*

193 **Las hacendadas al frente de su patrimonio, Valle de Toluca, siglo XVII**  
*Hilda Lagunas Ruiz y Emma González Carmona*

205 **El pan nuestro de cada día. La participación de los Barón de Lara en la escasez de trigo en Toluca, 1691**  
*Georgina Flores García y Teresa de Jesús Corral González*

219 **Del purgatorio y sus remedios: testimonios del intercambio entre este mundo y el más allá en el ámbito carmelitano de Nueva España**  
*Víctor Cruz Lazcano*

241 **El Hospital de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier en la capital novohispana. Establecimiento y funciones**  
*María Monserrat Patiño Chávez*

## SIGLO XVIII

255 **Concepto de autoridad en la *Historia de México* del jesuita Andrés Cavo**  
*Cecilia Sabido Sánchez Juárez*

269 **Francisco de Lorenzana y el probabilismo (carta pastoral de 1767)**  
*Josep-Ignasi Saranyana*

281 **Entre tradición y modernidad: la administración de Diego de Alarcón y Ocaña en la alcaldía mayor de Ixmiquilpan**  
*Annia González Torres*

- 291 **La emblemática del horror como arma retórico-mnemotécnica en el portón de acceso al Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, Guanajuato; último tercio del siglo XVIII**  
*Ana María Pimentel Arámbula*
- 311 **Un panel para honras funerarias en San Miguel Zinacantepec**  
*Marco Antonio García Torres*
- 323 **La pintura mural en la capilla de la letanía en Dolores Hidalgo, Guanajuato. Ejemplo del uso del grabado en la pintura del siglo XVIII**  
*Lourdes Ángeles Morales*
- 337 **La *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar y la añoranza de la patria criolla**  
*José Domingo Carrillo Padilla*
- 349 ***Alcahuetes, mondrigueras y soplones*. Un estudio de la cultura popular en la Tlaxcala colonial a través del análisis de los insultos (1740-1750)**  
*Hugo Zacapantzi Quintero*
- 363 **La riqueza bibliográfica de Juan José de Eguiara y Eguren: la *nómina de sus libros* de 1738**  
*Luz Elena Vergara Castro*
- 381 **Joaquín García Icazbalceta: bibliógrafo e historiador del periodo novohispano**  
*Gerardo Pérez Silva*



## PRESENTACIÓN



El número 20 de *Pensamiento Novohispano* ha quedado integrado por 26 trabajos de investigación distribuidos de la siguiente manera: 11 corresponden al siglo xvi; 5 al siglo xvii y 10 al siglo xviii. Como en números anteriores, la diversidad de temas sigue presente, pues es una característica de este libro, que busca mantener viva la relación cultural de nuestro pasado histórico con el presente. Partimos del hecho de que *somos seres históricos*, es decir, pensamos y reconocemos la historia como parte constitutiva de nuestra existencia vital, razón que viene a consolidar el estudio y la investigación de nuestro pasado.

Walter Benjamin había dicho: “es necesario recuperar la historia de los vencidos para redimir sus sufrimientos y transformar el presente. La construcción histórica se consagra a la memoria de los que no tienen nombre”. ¿Será que este pensamiento tiene validez en la actualidad para nuestro tiempo? Además, éste es el sentido que fortalece cada una de las investigaciones aquí presentadas que, de alguna manera, rinden homenaje a la memoria histórica que recupera los hechos “pequeños”, los aparentemente “insignificantes”, para clarificar las “grandes” intervenciones. A continuación mencionaré algunas exposiciones que, explícitamente, hacen manifiesta la actualidad de sus reflexiones y preocupaciones. Así lo externa el autor del trabajo: “La razón séptima de los *Tratados* lascasianos, también, ¿una lección para nuestro tiempo?” en el que, desde el inicio, declara y reconoce la labor titánica de Bartolomé de las Casas, quien dedicó gran parte de su vida y obra en favor de la causa de los indígenas ¿será que esta lucha tiene vigencia aún para nosotros? De lograrse su actualidad, dice, se habrá cumplido con el propósito de “someter a prueba la vigencia y actualidad de las enseñanzas de esta obra”.

En este mismo tono se encuentra el ensayo “Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente”, en el cual se menciona la necesidad de repensar los conceptos de justicia, derecho, poder, derechos humanos e indigenismo para la situación presente. En el contexto del pensamiento lascasiano cobra relevancia tanto la explotación como la subordinación de los indígenas por parte de los colonos españoles, de donde emerge el imperativo de reconocer el sentido humano del Otro que, en términos actuales, pueden atribuirse al abuso y explotación del Otro, encarnado hoy en los migrantes y pueblos indígenas. Su oposición radical a la encomienda y al estado de guerra (conquista) a que eran sometidos los nativos no son sino una expresión del menosprecio por la otredad, el desconocimiento de la dignidad humana y de la libertad. La defensa de estos valores constituye un antecedente claro de los derechos humanos modernos y contemporáneos.

Y ¿qué decir del artículo “Notas breves sobre el fervor mariano y su arribo a Nueva España”?, donde su autora hace una narrativa acerca de cómo llegó y se propagó la devoción mariana en las nuevas tierras conquistadas. Devociones que forman parte de las tradiciones, cuyas raíces nos remiten a la Edad Media y al Renacimiento; por su impacto en las culturas indígenas, la devoción mariana fue ampliamente difundida y pasó pronto a integrarse como parte de nuestra cultura. Ejemplo de ello fue la pronta y variada construcción de santuarios dedicados a la Virgen María. Recordemos la narración de las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe, dice su autora.

La presencia de la escolástica (aristotélico-tomista) en la filosofía y en la teología fue un hecho determinante tanto en el proceso de evangelización como en la instrucción llevada a cabo en los centros de formación surgidos en el periodo de la Colonia. Un testimonio evidente de la presencia de la escolástica en la formación de algunos pensadores de estas tierras nativas lo muestra el autor en su trabajo titulado: “Sor Juana y la sabiduría filosófica”. En este sentido se insiste en la influencia del tomismo (escolástica) en sor Juana, en razón de que ha sido poco estudiado este aspecto; más bien, los estudios sobre ella se han concentrado en el hermetismo, neoplatonismo y la modernidad cartesiana, pero poco en el tomismo. Debido a lo cual, el autor insiste en la presencia de la escolástica en la formación de esta monja del siglo XVII. Muchos de los textos de sor Juana “son paradigmáticos de su conocimiento y utilización de la escolástica”, así lo testimonia su poema “Primero sueño”, en donde la monja evidencia la profundidad de su conocimiento sobre la filosofía escolástica (lógica). Esta exposición versa sobre el amplio manejo que la monja jerónima tenía de la escolástica; finalmente, se hace mención también sobre la influencia del hermetismo y de la modernidad.

En general, cada uno de los trabajos aquí presentados tiene el propósito de contribuir al estudio y difusión de la cultura novohispana.

Quiero aprovechar las siguientes líneas para manifestar mi agradecimiento a todos los colaboradores que, con sus investigaciones, han hecho posible la publicación de este número; estoy seguro que servirán de referencia a los lectores para enriquecer su visión de este periodo colonial a la vez que despertarán inquietudes, dudas y nuevos temas de investigación.

**Noé Héctor Esquivel Estrada**  
*Coordinador*



**IGLO  
XVI**





## EL CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO DE 1555 Y LA PRIMERA PROPUESTA FESTIVA NOVOHISPANA



*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez*  
*Universidad Iberoamericana*  
xitandeje@gmail.com

### **Introducción: Nueva España en el irreversible proceso de reducción festiva**

La fiesta “popular” fue concebida muy pronto por las culturas dominadoras como un obstáculo importante para la afirmación de su hegemonía religiosa, ética o política. En consecuencia, ha sido el blanco de continuos esfuerzos por destruirla, podarla, disciplinarla o recuperarla.

Roger Chartier

Un fenómeno propio de la modernidad, pues no parece tener parangón alguno, fue la reducción del número de fiestas religiosas que debía observar la feligresía católica. Práctica que fue configurándose de modo recurrente entre los siglos XVI y XIX en la órbita occidental. Como las noticias disponibles se empeñaban en corroborar, todo parecía indicar que correspondía a la Iglesia, dada la naturaleza de lo que paulatinamente comenzaba a ser señalado como un problema, iniciar las primeras disminuciones de un abigarrado calendario festivo, excesivo ya para el siglo XVI, y emprender una política que sólo a partir del siglo XVIII y de manera cada vez más notoria pasaría a ser competencia también del poder civil.

Según refiere Fortino Hipólito Vera, en un recuento sumario sobre el particular, entre 1642 y 1791 sucesivamente los pontífices romanos se dieron a la tarea de emitir disposiciones tendientes a concretar la reducción, cada vez más drástica, del número de festividades religiosas prevalecientes. Urbano VIII inició esta política en 1642 y se prolongó con las disposiciones que en 1728, 1750, 1775 y 1791 emitieron respectivamente Benedicto XIII, Benedicto XIV y Pío V, este pontífice fue autor de las dos últimas reducciones señaladas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Cfr. Fortino Hipólito Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, pp. 537-554.

Por el mismo Vera, sabemos que en todas las constituciones y breves emitidos por los pontífices para disminuir las fiestas de precepto (aquellas que las feligresías estaban obligadas a guardar, evitándose todo trabajo)<sup>2</sup> se habían asignado como causas tres aspectos: “1<sup>a</sup> evitar la ociosidad y los desórdenes consiguientes a que se entregaba el pueblo con frecuencia por la multitud de días festivos; 2<sup>a</sup> la esperanza de que con mayor piedad y fervor guardaren los días que quedasen de precepto; y 3<sup>a</sup> la mayor proporción que tendrían para lograr su propia manutención y la de sus familias, siendo mayor el número de días en que pudiesen dedicarse al trabajo”<sup>3</sup>.

Conscientes de los efectos colaterales y nocivos que la fiesta y su excesiva presencia podían ocasionar en la moral, religiosidad y economía de las feligresías, los pontífices no tuvieron más remedio que disminuir de una manera razonable el número de festividades, sin llegar al extremo de reducirlos a su más mínima expresión. A partir de entonces, el proceso de abreviación de la fiesta religiosa ya no daría marcha atrás, pues pese a la excepcional promoción de nuevas fiestas que demandaría la venia papal, la tendencia apunta a la disminución más que al engrosamiento de la agenda festiva.<sup>4</sup>

En esta encrucijada, a partir del siglo XVI, las tierras que se denominarían como Nueva España entrarían en contacto con la órbita occidental, a la cual estarían inmersas, dejando sentir su influjo en el reino novohispano. Prueba de esto fue el fenómeno de reducción de fiestas al cual no escaparía y que, por el contrario, se manifestaría de manera temprana, incluso mucho antes que las intervenciones papales referidas por Vera. Sabemos de la existencia de este fenómeno por el Primer Concilio Provincial Mexicano que fue celebrado en la Ciudad de México en 1555 y mediante el cual se dotó a la Iglesia novohispana de un marco jurídico propio del cual carecía hasta ese momento.

Ávido de instaurar de manera más formal la presencia de la Iglesia en un reino cristiano recién fundado y de otorgarle facultades sobre su población hispana e india, el concilio de 1555 tocaría los más diversos aspectos a normar, siendo uno de ellos, el de las fiestas que la población debía realizar. Hablando de la normatividad prescrita por el concilio, el sínodo de 1555 no se limitaría a definir lo que constituiría la primera de las propuestas esgrimidas por la Iglesia novohispana en materia festiva —otras

<sup>2</sup> La oposición entre fiesta (día excepcional) y trabajo (lo rutinario) ha sido destacada por los estudiosos de la fiesta. Para el caso de las festividades religiosas católicas, la exclusión entre fiesta y trabajo tiene un fundamento teológico, inspirado en la alusión al séptimo día de la Creación, al cual Dios destinó para descansar y contemplar su obra, luego de haber trabajado, según da cuenta la tradición judeocristiana. Cfr. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*, pp. 11 y 12; 51; 60.

<sup>3</sup> Vera, *op. cit.*, p. 548.

<sup>4</sup> Véanse los ejemplos que enlista *Ibidem*, p. 544.



más vendrían con los concilios de 1585 y 1771—, adicionalmente normaría las conductas a observarse o, en su defecto, a evitarse durante los días de fiestas de guardar, de tal suerte que el concilio de 1555 perfiló una propuesta compuesta por fiestas y comportamientos a verificarse en su seno.

Es nuestro propósito, en las líneas siguientes, realizar un acercamiento a ambos aspectos, sin pasar por alto las causas, intereses y justificaciones que propiciaron la constitución de dos agendas festivas: una para los españoles y otra para los indios, sin obviar que la prescripción de las conductas y acciones a observarse o evitarse, con motivo de las festividades a guardar, conformarían la visión de la Iglesia y sin soslayar que la misma prescripción —en una segunda lectura— nos revela que lo indeseable para ésta, nos aproxima a una serie de conductas y expresiones ligadas a la fiesta religiosa hecha por las masas, tornándose en una de carácter popular, aspecto al cual se opondría, por escapar de su esfera de control y representar una amenaza para su proyecto pedagógico y para su afirmación como poder hegemónico. El documento de 1555 revela que la Iglesia novohispana quedó facultada para —según la terminología charteriana (véase epígrafe)— disciplinar, podar y recuperar toda fiesta popular, cuando lo considerara necesario.<sup>5</sup>

### **Dado su estado de “misericordia y pobreza”: Nueva España, ¿precursora del fenómeno reduccionista?**

Y porque nuestro Santísimo Papa Paulo III considerando la miseria y pobreza de los indios naturales de esta tierra, dispensó algunas fiestas, que no fuesen obligados a las guardar [*sic*], y les señaló las que los obligan.

Primer Concilio Provincial Mexicano

Con la definición de los calendarios festivos (a observarse a lo largo y ancho de Nueva España) comenzaba la historia de los sucesivos intentos en la historia de México por conformar un calendario de fiestas para realizarse de manera homogénea entre la población. Más relevante sería que, con esta definición, tuviéramos un primer esfuerzo registrado en la órbita occidental católica por disminuir el número de fiestas prevalecientes que, el arco temporal correspondiente a la modernidad (siglos XVI-XIX), pudiera ofrecernos como punto de partida del fenómeno reduccionista.

<sup>5</sup> Cfr. Roger Chartier, “Disciplina e invención: la fiesta”, p. 20.

En este sentido, Vera menciona un hecho poco más que significativo, ya que, haciendo historia comparada, poco más de un siglo antes de la reducción que acomete Urbano VIII en 1642 —y con más razón a las que emprenden los demás pontífices romanos—, el 1 de junio de 1537 el papa Paulo III, alegando al estado de “misericordia y pobreza” en que se encuentran los indios de Nueva España, emprende una disminución en el número de días festivos que la población nativa está obligada a guardar, respecto a los de los peninsulares.<sup>6</sup>

La comparación es reveladora, pues erige a Nueva España como precursora de la práctica reduccionista que, más tarde, se aplicaría con igual intensidad en otros espacios y en otros años. Nueva España sería pionera de la reducción festiva que se adelanta, por muchos años, a las que sucesivamente se registra para la Europa de los siglos XVII y XVIII; pero tampoco puede soslayarse que sí se adelanta en el reino novohispano no es por razones azarosas, sino por las circunstancias locales en las cuales opera la medida y que no pueden descartarse, como veremos a continuación.

La medida de Paulo III es conocida en Nueva España a través del Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en la Ciudad de México en 1555, en cuyo capítulo XVIII (“Qué fiestas se han de guardar y que los curas las notifiquen a sus parroquianos”), luego de definir las fiestas de precepto que celebran obligatoriamente los españoles del reino, se establecen las que los indios deben de realizar.<sup>7</sup>

La diferencia es sorprendente (véase cuadro 1), mientras los españoles tenían 42 fiestas de precepto en las que estaban obligados a asistir a misa y a descansar, más los 52 domingos del año; los indios tenían un calendario festivo mucho más reducido: 12 fiestas —vinculadas en buena medida con los ciclos de Jesucristo y la Virgen María— y los 52 domingos anuales reglamentarios. Este calendario, oficializado por la Iglesia, extrañamente excluía las titulares o patronales consagradas al santo tutelar del pueblo; pero era evidente que los indios incorporarían esta fiesta a las demás señaladas por la Iglesia y sus representantes novohispanos, como se da a entender en otra parte del texto levantado por el sínodo de 1555.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Cfr. Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565 dalos a la luz el ilustrísimo Señor Don... arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, p. 68; Vera, *op. cit.*, p. 546.

<sup>7</sup> Cfr. Lorenzana, *op. cit.*, pp. 65-69.

<sup>8</sup> Véase el capítulo LXVI en el cual se señala el uso de chirimías y flautas por parte de los indios en “los días de fiestas de sus santos”. *Ibidem*, pp. 140 y 141.



**Cuadro 1. Calendario festivo novohispano instituido por el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) <sup>9</sup>**

	<b>Fiestas de precepto para los españoles</b>	<b>Fiestas de precepto para los indios</b>	
1	Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo	Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo	1
2	Epifanía	Epifanía	2
3	San Sebastián	—	—
4	La Purificación de Nuestra Señora	La Purificación de Nuestra Señora	3
5	San Matías apóstol	—	—
6	San José, esposo de la gloriosa virgen Nuestra Señora	—	—
7	La Anunciación de Nuestra Señora	La Anunciación de Nuestra Señora	4
8	San Marcos evangelista	—	—
9	San Felipe y Santiago	—	—
10	La Invención de la Cruz	—	—
11	San Bernabé apóstol	—	—
12	San Juan Bautista	—	—
13	San Pedro y San Pablo	San Pedro y San Pablo	5
14	La Visitación de Nuestra Señora	—	—
15	Santa María Magdalena	—	—
16	Santiago apóstol	—	—
17	Santa Ana	—	—
18	Santo Domingo	—	—
19	La Transfiguración de Nuestro Señor Jesucristo	—	—
20	San Lorenzo mártir	—	—
21	San Hipólito (sólo en la ciudad de México)	—	—
22	La Asunción de Nuestra Señora	La Asunción de Nuestra Señora	6
23	San Bartolomé apóstol	—	—
24	San Agustín	—	—
25	La Natividad de Nuestra Señora	La Natividad de Nuestra Señora	7
26	San Mateo apóstol y evangelista	—	—
27	San Miguel	—	—
28	San Francisco	—	—
29	San Lucas evangelista	—	—
30	San Simón y Judas apóstoles	—	—
31	Todos Santos	—	—
32	San Andrés apóstol	—	—

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 65-69.

33	La Concepción de Nuestra Señora	—	—
34	Santo Tomás apóstol	—	—
35	La Natividad de Nuestro Señor Jesucristo	Natividad de Nuestro Señor Jesucristo	8
36	San Esteban	—	—
37	San Juan evangelista	—	—
38	Pascua de Resurrección	Pascua de Resurrección	9
39	Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo con dos días siguientes	Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo	10
40	Pascua del Espíritu Santo con dos días siguientes	Espíritu Santo	11
41	Corpus Christi	Fiesta del Santísimo Sacramento	12
42	Santos y patronos de las iglesias catedrales y pueblos	—	—
	Todos los domingos del año (52)	Todos los domingos del año (52)	

La disposición referida por el concilio de 1555 —la primera en su género que se expedía en Nueva España— revelaba aspectos interesantes: En primer lugar, las fiestas de precepto señaladas para los españoles nos dan una idea de la considerable extensión del calendario festivo vigente no solamente en una Nueva España en la que apenas se estaba introduciendo con visos oficiales, sino también presente en el Viejo Mundo, de donde procedía. A falta de otra noticia semejante que pueda darnos una idea exacta de las festividades que para el siglo XVI componían el calendario de la Iglesia católica, el establecido por el concilio novohispano de 1555 es iluminador al respecto y suponemos que se mantuvo vigente hasta el momento en que Urbano VIII emprendió la reforma festiva de 1642. En realidad, haciendo el debido contraste entre el calendario señalado por el concilio de 1555 y las fiestas conservadas por Urbano VIII es que podemos dar con las primeras festividades que, luego de 1642, fueron descontinuadas por la Iglesia como fiestas de precepto (véase cuadro 2). Así de relevante e indispensable para trazar una agenda festiva, con sus permanencias y sus cambios, resulta el documento novohispano levantado como consecuencia del concilio celebrado en 1555.

Cuadro 2. Calendario festivo novohispano y reforma de Urbano VIII<sup>10</sup>

Fiestas de precepto establecidas para Nueva España por el Primer Concilio Provincial (1555)	Fiestas conservadas por Urbano VIII (1642)
Todos los domingos del año	Todos los domingos del año
Natividad de Jesucristo	Natividad de Jesucristo
Circuncisión de Jesucristo	Circuncisión
Epifanía	Epifanía
Transfiguración de Jesucristo	—

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 65-67. Vera, *op. cit.*, pp. 540-544.



Pascua de Resurrección	Resurrección con los dos días siguientes
Ascensión de Jesucristo	Ascensión
Pascua de Espíritu Santo	Pentecostés con los dos días siguientes
—	Santísima Trinidad
Corpus Christi	Corpus
Invencción de la Cruz	Invencción de la Santa Cruz
Purificación de Nuestra Señora	Purificación de María
Anunciación de Nuestra Señora	Anunciación de María
Visitación de Nuestra Señora	—
La Asunción de Nuestra Señora	Asunción de María
Natividad de Nuestra Señora	Natividad de María
La Concepción de Nuestra Señora	—
San Miguel	Dedicación de San Miguel arcángel
San Sebastián	—
San Marcos evangelista	—
San Juan Bautista	Natividad de San Juan Bautista
San Pedro y San Pablo	San Pedro y San Pablo, apóstoles
San Bernabé apóstol	—
San Andrés apóstol	San Andrés apóstol
Santa María Magdalena	—
Santiago apóstol	Santiago apóstol
San Juan evangelista	San Juan apóstol
Santo Tomás apóstol	Santo Tomás apóstol
San Felipe y Santiago	Santos Felipe y Santiago, apóstoles
San Bartolomé apóstol	San Bartolomé apóstol
San Mateo apóstol y evangelista	San Mateo apóstol
San Simón y San Judas apóstoles	San Simón y San Judas, apóstoles
San Matías apóstol	San Matías apóstol
San Esteban	San Esteban protomártir
—	Santos Inocentes
San Lorenzo mártir	San Lorenzo mártir
San Hipólito (Ciudad de México)	—
—	San Silvestre, papa y confesor
San José	San José
Santa Ana	Santa Ana
Santo Domingo	—
San Agustín	—
San Francisco	—
San Lucas evangelista	—
Todos Santos	Todos los Santos
Santos y patronos de las iglesias catedrales y pueblos	Patronos de reinos, provincias, ciudades, pueblos, aldeas.

En segundo lugar, el calendario instituido por el concilio de 1555 nos revela la naturaleza del calendario festivo que, como puede apreciarse, giraba en torno a la vida

de Jesucristo —Natividad, Circuncisión, Epifanía, Transfiguración, Resurrección y Ascensión— y de su madre, la Virgen María —Natividad, Visitación, Anunciación, Concepción, Purificación y Asunción—, asimismo no estaban ausentes las festividades dedicadas a las demás figuras vinculadas con estos dos símbolos del cristianismo: San José —esposo de María y padre putativo de Jesús—, Santa Ana —madre de María y abuela de Jesús— y San Juan Bautista —primo de Jesucristo—. Tampoco podían estarlo las de San Miguel arcángel, el príncipe de la milicia celestial, las de los apóstoles de Jesús, las de los cuatro evangelistas, las de los mártires Esteban y Lorenzo, las fiestas dedicadas a la Santa Cruz y *Corpus Christi*, la de Todos Santos, con la que prácticamente se incluían a todos los demás santos excluidos en las fiestas de guardar, y las de los titulares de las órdenes mendicantes: San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán y San Agustín de Hipona. Eso sin excluir los domingos, en alusión al séptimo día señalado por Dios como día de descanso.<sup>11</sup>

Particularmente, para el caso novohispano, se incluyó la fiesta de San Hipólito (13 de agosto), por ser el día en que se conmemoraba también la caída de la capital mexicana en manos de las huestes de Hernán Cortés, acto con el cual principiaba la historia del reino de Nueva España. Fuera de esta festividad de carácter político, el resto eran de signo religioso. Huelga decir que lo mismo en Nueva España que en Europa, había motivos para emprender una reforma en el calendario festivo que acotara su extensión, como finalmente ocurriría en los siglos posteriores, concretamente en el siglo de las luces.

En tercer lugar, es igualmente reveladora la reducción que Paulo III establece para los indios. A primera vista resulta extraña y surgen interrogantes como: ¿por qué reducirles precisamente a los indios el número de festividades, si apenas comienzan a conocerlas? ¿No va a contracorriente de los deseos por propagar el cristianismo entre los neófitos? ¿Y no acaso, en este sentido, la fiesta constituiría el ejemplo más acabado de los instrumentos con los cuales contaba la pedagogía de la época para infundirles a los indios el cristianismo y los valores de este credo? Sin embargo, la aparente contradicción se resuelve tan pronto hallamos los motivos alternos al religioso —inherentes a la fiesta— que se escondían detrás de la medida implementada. Si recordamos las palabras señaladas por el concilio de 1555 que sirvieron para justificar la medida —la “miseria y pobreza” de los indios—, encontramos que la iniciativa esconde, por lo menos, dos aspectos que pretenden eludirse.

Por un lado, la reducción concedida a los indios revela el carácter dispendioso que acompaña y distingue a las fiestas —es necesario derrochar recursos para su verifi-

<sup>11</sup> Cfr. La Biblia, Génesis, 2: 2 y 3.





cación— y que buscaba evitarse hicieran con frecuencia unos indios que, suponía la Iglesia, se encontraban en estado de “misericordia y pobreza” y que, en ese supuesto, se daba por hecho que no tenían manera de costear las festividades religiosas. Carentes de recursos pecuniarios indispensables para organizar fiestas, la medida de Paulo III se aplicaba a los habitantes más pobres y necesitados del reino novohispano, a quienes se procuró no derrocharan los exiguos recursos con los que contaban.

Por otro lado, la medida papal obedece a fines prácticos y utilitarios, pues al prescribirles un menor número de festividades a observar y dispensarles un considerable número de días de fiestas de precepto, se pretendía que los indios pudieran ocuparlos en trabajar, actividad que, sin duda, beneficiaba a la naciente economía novohispana. Al respecto, el concilio era preciso cuando señalaba que, asentada la reducción papal, se dejaba a los indios para que, “conforme a su pobreza y oficio y trabajo, cada uno haga sin escrúpulo de pecado lo que mejor le pareciere”.<sup>12</sup> Un número excesivo de fiestas presente entre los indios hubiera obstaculizado toda posibilidad de aprovechar una fuerza de trabajo considerable e indispensable para la economía del reino.

Visto así, la reducción novohispana revela dos aspectos que, entreverados, desean evitarse a toda costa entre los indios y que son propios de la fiesta: el derroche innecesario de recursos —según una óptica racionalista— y la paralización del trabajo: fuente de recursos. Ahorrar y producir, tal parece ser la consigna escrita tras bambalinas para esta disposición gestada desde el poder religioso para el grueso de la población novohispana.

Finalmente, no podemos dejar de recalcar que la reducción de 1537 —puesta en vigor a partir de 1555— convertiría a Nueva España en precursora de una práctica legislativa emitida desde la instancia eclesiástica y que sería cada vez más constante a medida que fuera discurriendo el tiempo; aunque formulada en una coyuntura decisiva —la urgencia de implantar una Iglesia católica, de manera formal, donde antes no la había—, lo que explica lo temprano de su aparición. Si se le compara con las abreviaciones ulteriores, lo cierto es que esta reducción ensayada en tierras americanas termina por revelar una imagen que ya no podrá disociarse de la fiesta y que servirá para cuestionar su existencia abrumadora en un horizonte que, cada vez con mayor énfasis, pondrá en entredicho su presencia excesiva, toda vez que el dispendio de recursos, el desorden y su oposición al trabajo y a la producción están detrás de su verificación, afectando penosamente a la economía.

<sup>12</sup> Cfr. Lorenzana, *op. cit.*, p. 69.

## La otra cara del problema: la regulación del aparato festivo y la prescripción del “ser festivo”

Y mandamos que ningún mercader ni oficial ni vendedor ni otra persona alguna tenga tienda abierta en los tales días [festivos] que mandamos guardar ni en ellos vendan ni compren ni trabajen en poblado ni en el campo.

Primer Concilio Provincial Mexicano

El concilio novohispano de 1555 nos dice más, aparte de la extensión que ha alcanzado el calendario festivo católico en el siglo XVI y de la reducción que se aplica para los indios del reino, por no decir los motivos que esconde semejante reducción. Adicional a estos tres aspectos, la experiencia novohispana es rica en la identificación plena de los intereses que se conjugan en la fiesta religiosa, en la visión que de ella (siempre que se aleja de lo prescrito por la ortodoxia) se hacían las autoridades (en este caso religiosas) en cuanto a lo que se efectuaba en el seno de su concertación, (más allá de lo que canónicamente se establecía), a lo que se prestaba, y a los mecanismos regulatorios que intentaba promover (la Iglesia novohispana) para disciplinarla y podarla de los elementos de los que, a juicio de las autoridades religiosas, podía y debía prescindir.

En este sentido, podríamos decir que el concilio celebrado en 1555 en la Ciudad de México sentó las bases de lo que en Nueva España debía ser la forma adecuada de comportarse con motivo de la realización de una fiesta. La prescripción del “ser festivo” era tan sólo un recordatorio para los fieles peninsulares de lo que debía observarse en su orquestación, pues, al final de cuentas, esta conducta —fundada teológicamente— ya había sido promovida en la vieja Europa, pero sobre todo, y aquí su singularidad, era el primer señalamiento dirigido a los indios convertidos al cristianismo de cómo tenían que comportarse en los días festivos y de lo que debían hacer y no hacer durante las festividades que se establecieron en sus espacios.

Ciertamente no eran ajenos a la práctica festiva, sin embargo, había expresiones que, recuperadas de sus antiguas fiestas, no podían externarse y trasladarse con suma facilidad a una festividad católica que acusaba un carácter completamente distinto al de la “pagana” (realizada por los nativos del reino). Por esta razón es que el concilio de 1555 difícilmente pasó por alto la regulación del aparato festivo, la cual encaminó a lo que hacía —o dejaba de hacer— el fiel peninsular y que podía ser mal ejemplo para los naturales, pero sobre todo a lo que cometía el fiel indígena, con motivo de la realización de una fiesta en su espacio local.



Comenzando con lo que el concilio nos devela, debemos señalar que la prescripción establecida por el sínodo fue tajante al expresar, en materia festiva, que los fieles debían abstenerse y apartarse de toda obra servil —Dios, argüía el sínodo, quiso reservar las fiestas para servicio suyo— y que, en su lugar, debían ejercitarse en oír misas, sermones y en hacer buenas obras.<sup>13</sup> Dado que el mayor número de festividades correría a cargo de los españoles, el concilio fue todavía más enfático con ellos, pues les recordó y reiteró que esperaba que guardasen ese abigarrado número de fiestas: “con toda devoción, y se ocupen en ir a la iglesia a oír misa mayor, y los otros Oficios Divinos, y en otras obras, que sean servicio, y alabanza de nuestro Señor, pues para esto fueron dedicados los tales días”.<sup>14</sup>

A pesar de los preceptos señalados por la Iglesia,<sup>15</sup> el concilio denunció (al tiempo en que tenía lugar la celebración del sínodo novohispano), lo que para desgracia suya se observaba ya en el seno de la fiesta: “en los días de las fiestas, muchas personas se ocupan en vicios, juegos, y disoluciones, y otras obras serviles, de donde se siguen muchos inconvenientes”;<sup>16</sup> además, que contrario a su asistencia a las misas y a las iglesias donde se celebraban, los fieles ocupaban los días festivos en sus haciendas, negocios o mercaderías o en la asistencia a las plazas públicas, en la cacería, en la celebración de banquetes o en el consumo de bebidas que, al igual que los comestibles, se vendían en días festivos o en los días domingos, incluso tan pronto como empezaba la misa mayor. Señalaba también el concilio que los arrieros y carreteros, con la mayor de las indiferencias, se ocupaban en los días de fiestas en meter y sacar cargamentos, es decir, trabajaban pese a estar prohibido, en tanto que los españoles, obligados a guardar un mayor número de festividades que los indios, los destinaban en sus ocupaciones, empleando igualmente a los indios que no estaban obligados a guardar semejantes días.<sup>17</sup>

El concilio optó por tomar cartas en el asunto, estableciendo prohibiciones de hacer trabajos serviles, ocupar a los indios en días festivos, comerciar, vender y comprar, autorizando a párrocos y vicarios a tomar medidas ante los desacatos, facultando a los jueces a impartir justicia en materia tan delicada, fijando multas monetarias —que iban a parar a manos del denunciador o de las autoridades, como los alguaciles, o se destinaban en la fábrica de iglesias o en el sostenimiento del culto, como

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 65. Lo delineado por el concilio de 1555 lo vemos también en el de 1585 y se mantendrá hasta el último concilio novohispano, realizado en 1771. Como se ha señalado, esta prescripción tenía un fundamento teológico del cual bebió el sínodo de 1555 y los subsecuentes concilios.

<sup>14</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 67 y 68.

<sup>15</sup> Respondían, en buena medida, a la visión ortodoxa que la Iglesia representaba en el terreno festivo, la cual esperaba que la feligresía siguiera.

<sup>16</sup> Lorenzana, *op. cit.*, p. 65.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 65, 68, 71.

la cera para el Santísimo Sacramento— y estimulando recompensas espirituales —40 días de perdón— a quienes acudían a oír misa y estuvieran en la iglesia, en ocasión de alguna festividad y durante su víspera. Asimismo, le parecía insuficiente todo esfuerzo emprendido por párrocos y vicarios, o el auxilio de las autoridades civiles; por lo que toda ayuda posible le venía bien al concilio que no dudaba en señalar que las multas cobradas a los infractores podían ir a parar a manos de los denunciadore, con lo cual esperaba que la propia sociedad novohispana fuera la encargada de regular su comportamiento en aras de que la fiesta se concertara como la Iglesia lo deseaba y no como la población y toda una serie de intereses particulares terminaban haciendo.<sup>18</sup>

En este sentido, justamente las denuncias esgrimidas por el concilio provincial y las prohibiciones establecidas nos llevan al otro extremo de la fiesta: a lo que cobijaba más allá de lo que sucedía al interior de la Iglesia y de lo que ocurría en esos días, además de la celebración litúrgica reglamentaria. Donde la Iglesia veía a una numerosa feligresía, el comerciante o vendedor de bebidas y comidas ve a un potencial grupo de compradores. Donde la Iglesia veía días de orar y descansar, los infractores veían días para organizar banquetes y comidas, ingerir bebidas embriagantes y entregarse a las diversiones mundanas, al juego, al paseo por las plazas públicas o a la cacería de animales. Donde la Iglesia señalaba el descanso y la contemplación, los trabajadores, ciertamente necesitados de ese día de descanso y lo que aquel podía proporcionarles, veían un día de trabajo más y los españoles la posibilidad de aprovecharse de la fuerza de los indios que no estaban obligados a guardar los días festivos que ellos sí estaban obligados a celebrar. Comercio, diversión, distracción y trabajo se daban cita con motivo de la fiesta establecida por la Iglesia. La indiferencia registrada entre la población y advertida por el sínodo tenía su razón de ser, se fundamentaba en aquellos intereses que, además del devocional, siempre acompañaban a la fiesta en todo momento.

Sabedor de esta realidad, todas y cada una de las medidas aplicadas por el concilio para revertir el problema iban encaminadas no sólo a intentar resolverlo, a disciplinar y a regular la conducta de una sociedad que distaba de cumplir cabalmente los preceptos señalados para comportarse en los días de fiesta, sino también para evitar un mal mayor que el sínodo de 1555 preveía, a saber: estas conductas poco solemnes que debían excluirse en tiempos festivos constituían un mal ejemplo para los católicos en general que cumplían con los preceptos ordenados, pero sobre todo para los indios en particular, los nuevos cristianos, quienes, no conforme con traer a cuestas un pasado gentil que hacía sospechosa toda conversión efectiva, debían de lidiar con estos malos ejemplos que la sociedad occidental ponía frente a sus ojos. En esta lógica, ciertamente el concilio tenía razones de peso para preocuparse y para tomar cartas en el asunto.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 68-71.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 70.



En este tenor, buena parte de las disposiciones encaminadas a regular el aparato festivo, es decir, las expresiones engarzadas en la fiesta religiosa y que constituían propiamente su programa, además de la misa realizada al interior de los templos fueron señaladas para aplicarse fundamentalmente entre los indios. La prohibición de representaciones en las iglesias, de las comidas, de las danzas y del consumo de bebidas que solía realizarse por las noches —de donde, según el concilio, seguían “escándalos y pecados”—, la moderación de la música presente en los divinos oficios y sobre todo del uso de instrumentos tales como chirimías, flautas y trompetas —éstas únicamente se permitieron fuera de las iglesias, durante las procesiones religiosas—, así como la regulación de bailes y regocijos que acostumbraban realizar en las fiestas —manifestaciones para las cuales se prohibió estrictamente el uso de insignias que evocaran a su gentilidad o el uso de máscaras antiguas y cantos e historias que, en el pasado, empleaban en sus antiguos ritos— señalaba a los indios como los principales y, en algunos casos, como los únicos y probables ejecutores de todo lo que ahora el concilio prohibía.<sup>20</sup>

Sin duda alguna, a ojos del concilio novohispano, los indios, más que ningún otro sector social, cargarían con la sospecha de que, efectivamente, estuvieran observando las fiestas de manera ortodoxa y libres de cualquier sustrato que recordara un pasado “pagano” no del todo extinto. Ni siquiera los mercados dominicales o realizados en días festivos (resabios de los tianguis de la época prehispánica) escaparon a la mirada del concilio que sabía que éstos eran la causa de la ausencia de los indios en las misas, pues, realizados de manera paralela a la liturgia, atraían a los indios, quienes acostumbraban a ir al mercado a vender o comprar. Para revertir esta situación la solución fue puntual: había que prohibirse que los mercados, verdadero distractor para la devoción de los indios, siguieran realizándose en días domingos y demás festivos.<sup>21</sup>

Bajo una sospecha permanente hacia los indios, el sínodo emprendería con ellos otra práctica alterna a la reducción festiva que, como aquella, también se mantendría como constante en siglos subsecuentes: la regulación de las festividades que sobrevivían al embate reduccionista, y la emisión de una serie de disposiciones destinadas a “podar” lo que le sobraba a la fiesta.

### **A manera de conclusión: El legado de un sínodo**

Revisada con detalle, la primera propuesta festiva es verdaderamente reveladora por la serie de aspectos que trasluce: por un lado, nos permite reconocer la visión orto-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 83, 140 y 141, 146.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 144 y 145.

doxa que la Iglesia novohispana sostendría en el terreno de lo festivo, de la cual será preclara defensora; por el otro, nos advierte que, alterna a esta visión, la fiesta popular y con ella una serie de actividades profanas que poco o mejor dicho nada tenían que ver con lo prescrito por la Iglesia —y sin embargo eran inherentes a la fiesta— se harían presentes de manera recurrente en el marco de las festividades promovidas por la Iglesia.<sup>22</sup>

Más allá de estos dos aspectos que nos hablarían de la tensión que tempranamente, desde el siglo XVI, la fiesta popular llevaría en su seno, el concilio de 1555 es revelador por cuanto nos remite a la primera propuesta por conformar un calendario festivo en el recién constituido reino de Nueva España, diferente para indios y españoles, por los efectos nocivos que para la economía y el orden laboral novohispanos suponía la verificación de tantas festividades entre los indios, quienes eran el grueso de la población del reino.

Interesante es que en una perspectiva más amplia que involucraría a la órbita occidental, el orbe novohispano se constituiría en precursor del fenómeno reduccionista iniciado por la Iglesia católica, verificado justamente por los efectos colaterales que un exceso de fiestas generaba sobre el trabajo, la economía, la religiosidad y la moral de las feligresías. Respecto al papel precursor que parece tener Nueva España, quizá convenga decir que nuevamente, en 1585, en el marco de la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano, Nueva España volvería a ser protagonista de otro momento estelar en la conformación de un calendario festivo para el reino, antecedendo una vez más a la reforma que en 1642 emprendería Urbano VIII. Indispensable resulta, pues, la experiencia novohispana para historiar el fenómeno de reducción y regulación festiva que acompaña a la modernidad.

Finalmente, el legado del concilio de 1555 fue duradero, pues aunque en 1585 se prescribió un nuevo calendario de fiestas para los españoles e indios, las variaciones serían mínimas, manteniéndose los calendarios aquí expuestos. Sería hasta el concilio de 1771 cuando la agenda festiva señalada para los españoles y demás calidades sufriría la más drástica reducción nunca antes vista en la historia novohispana, pero que no se llevaría a cabo, por no ser aprobado el documento de 1771. Por lo que concierne al calendario prescrito para los indios, definido desde 1555, se mantendría

---

<sup>22</sup> Las razones para demandar la separación entre la vida religiosa y la vida profana han sido explicadas atinadamente por Émile Durkheim. La fiesta corresponde a la primera de estas dos facetas, en la cual el hombre configura un tiempo-espacio propicio para verificar un acercamiento con lo divino, libre de las actividades y días ordinarios que no pueden estar juntos con los festivos; pero, como se ha dicho, lo sagrado y lo profano cohabitan en la fiesta religiosa popular. Cfr. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, p. 286.



prácticamente hasta finales del siglo XVIII, pues el sínodo de 1771 lo mantendría intacto. El revés para las festividades de los indios vendría cuando otra potestad, alterna a la religiosa, y en lo que sería un hecho inusitado, tomara cartas en el asunto para abreviar sus fiestas en el marco de las reformas ilustradas de la época: la potestad civil.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Chartier, Roger, “Disciplina e invención: la fiesta” en Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, Instituto Mora, México, 1995, pp. 19-36.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal Editor, España, 1982.
- La Biblia, San Pablo / Editorial Verbo Divino, España, 2005.
- Lorenzana, Francisco Antonio, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dalos a la luz el ilustrísimo Señor Don... arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hoga, México, 1768.
- Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Ediciones Rialp, 2006.
- Vera, Fortino Hipólito, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, t. II, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1887.





# BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. SU IMPORTANCIA TEÓRICA Y PRÁCTICA EN EL MOMENTO PRESENTE



*Napoleón Conde Gaxiola*  
*Instituto Politécnico Nacional*  
napoleon\_conde@yahoo.com.mx

## **Introducción**

En este trabajo sobre Bartolomé de las Casas se abordarán algunas reflexiones en torno a la obra jurídica del pensador novohispano, cuya importancia teórica y práctica es indispensable en nuestros días para volver a pensar las nociones de los derechos humanos, de justicia, de indigenismo, de derecho y de poder. Para tal efecto, tomaremos en cuenta la ciencia y el arte de la hermenéutica analógica, en tanto abanico categorial orientado a reflexionar sobre el legado del llamado “Protector de los indios”.<sup>1</sup> Nos interesa rescatar su herencia humanista en relación con el estatuto político del Otro: el inmigrante, el indígena, el extranjero, el explotado; que permea en el pensamiento jurídico, sociológico y filosófico actual, para interpretar de nueva cuenta las condiciones comunicacionales, comprensivas y hermenéuticas del trato jurídico y social en los que se revela la importancia de la consideración de los derechos subjetivos, cuya base son la libertad y la justicia.

## **La trascendencia analógica de Bartolomé de las Casas**

La relevancia del sevillano para la filosofía y la historia de las ciencias sociales radica en el uso del marco conceptual humanista en la profunda problemática del siglo XVI y, sobre todo, en su capacidad para aplicarla en los hechos en la etapa del llamado descubrimiento del continente americano.

Dentro del plan político lascasiano se encontraba la posibilidad de eliminar la explotación y subordinación de los indígenas en relación con los colonos españoles, así como el reconocimiento de su libertad y su estatuto político frente a aquellos. Sus ideas se centraban en el igualitarismo frente a los principios tradicionalistas y conservadores de los colonizadores. No obstante, dado que el liberalismo propiamente dicho aún no existía, es posible rastrear sus ideas políticas en ese horizonte. Su pro-

---

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, *Bartolomé de las Casas*.

grama fue mostrado a la corte y constituyó un avance objetivo, ya que proponía un proyecto rural para ser aplicado en el nuevo mundo dirigido por especialistas técnicos en dispositivos agrícolas, quienes se desempeñarían como educadores del indio, consintiendo la participación de éste y no su vil explotación. Se opuso abiertamente a la encomienda con el fin de liberar del estado de sumisión efectiva al indígena, así como al estado de guerra contra ellos, apelando a su soberanía y libertad anterior a la conquista. Su visión del ser humano esta adelantada a su época. En su magistral libro *Apologética historia sumaria* indica:

[...] todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los mismos objetos dellos; todos tienen los principios naturales o simientes para entender y para aprender y saber de las ciencias [sic] y cosas que no sabe, y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se hallan en los que por depravadas costumbres son malos.<sup>2</sup>

Como vemos, su idea de hombre implicaba el reconocimiento de la otredad, dándole énfasis a la comprensión de la cultura indígena y de la Otredad.<sup>3</sup> Esta antropología jurídica es consecuencia de la analogía y en especial de la proporción, puesto que el indígena es parecido a nosotros, a saber, nuestro igual. Debido a esta cuestión, su pensamiento es icónico no sólo en la filosofía, sino también en el derecho. Lo jurídico es analógico en la medida que supera la univocidad del formalismo y del normativismo, y la equivocidad de la relatividad. Nuestro autor nos muestra que las personas son racionales, ya que tienen la intelección y el voluntarismo para ejercer su libre albedrío. También propone la necesidad de los principios y la superación de las simples reglas; tal postura lo aleja de un conservadurismo político para plantear, en consecuencia, ciertos rasgos humanistas, orientados a fundamentar la igualdad del hombre, la dignidad del ser humano y la defensa del indio. Fue un precursor de los derechos humanos, ya que concibió el amparo de los marginados desde el punto de vista de un jusnaturalismo diagramático, alejado del simplismo reglamentarista y del subjetivismo. Visualizó la relevancia del derecho natural mientras salvaguarde la naturaleza humana, ya que para él:

No es otra cosa derecho de las gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbre natural, y en él todos consisten como en cosa que les conviene, como las juntas comutaciones [sic], compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podrían.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. III, c. XLVIII.

<sup>3</sup> Entendemos la otredad como el encuentro concreto entre los españoles y los no españoles, y la Otredad desde el sentido abstracto que implica el reconocimiento teórico de lo ajeno, lo que no sólo es diferente de uno mismo, sino de toda la comprensión del mundo en que la perspectiva propia está subsumida.

<sup>4</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados*, t. II, pp. 1069-1071.



Concebía el derecho natural como algo inherente a todas las personas para establecer su universalidad. Asimismo, planteaba la supremacía de la estructura humana por encima del formalismo, amparándose en cierto profetismo, entendiéndolo como la posibilidad de encontrar una sociedad amable para el hombre, distante de una opresora. Se ponía del lado del explotado y cuestionaba de manera constante al explotador. Toda esta posición se enmarca en una inmensa cultura filosófica y jurídica, pleotórica de aristotelismo y tomismo. Debido a estos elementos, se entiende el derecho natural como una forma jurídica aplicable de manera universal a todo individuo:

Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son o, por lo menos, se presume que son, libres si no se demuestra lo contrario.<sup>5</sup>

Vemos en esta posición una profunda labor jurídica de manera notable, ya que conocía a profundidad los límites y alcances del derecho medieval, renacentista y humanista. De ahí su defensa de la libertad mediante la aplicación de los derechos subjetivos, los cuales son un antecedente de los derechos humanos en la época moderna y contemporánea.

La evangelización en Bartolomé de las Casas tiene una postura conciliadora, porque no utiliza la violencia en el ejercicio de la conversión, sino que apela al buen modo del convencimiento racional y el diálogo, pues creía que la persuasión debía estar motivada por convicción propia. De esa manera, se oponía a Duns Escoto que aceptaba la conversión autoritaria:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata indudablemente de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres.<sup>6</sup>

También entendía la evangelización como una manera de educar de forma prudente y justa. Se oponía a la violencia y proponía el diálogo entre seres humanos que buscan mutuamente la libertad. Para tal evangelización, es necesario el pensamiento fronético, el trato afectuoso, el respeto mutuo para lograr el objetivo planteado. La conversión deberá ser formulada por medios pacíficos, logrando que el indio, en tanto ser racional, pueda tener un espacio en el infinito universo. Tal programa suponía un alejamiento de la corrupción en aras de encontrar en la nueva religión una verdadera esperanza.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 1249-1251.

<sup>6</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 65 y 66.

En su obra, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, señala:

Pero la criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve, dirija o atraiga de una manera blanda, dulce, delicada y suave, en virtud de su libre albedrío, para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca voluntariamente preste su adhesión y su obsequio a lo que oye.<sup>7</sup>

Tal declaración es una muestra de que la nueva religión se vinculaba con el amor y el afecto, ya que el indio sólo podía adoptarla en la medida que mostrara una mayor admiración racional y prudente hacia ella. Eso lo llevaría a una real motivación, logrando tal anhelo a través de la fe: “La fe consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque asentir es lo que con propiedad se llama creer. Pero según san Agustín, creer es pensar con asentimiento; y pensar no es otra cosa sino discurrir e investigar por medio de la razón”.<sup>8</sup> El peninsular entendía la fe como un acto afirmativo que conduce a un pensar prudente donde, en ocasiones, puede ser aceptable la razón. El papel del maestro o educador es fundamental, ya que es guía moral y político. Es necesario el predicador como protagonista relevante de la integración de los pueblos originarios. Se trata de un predicador analógico, alejado del autoritarismo y la exclusión, y partidario de la búsqueda de la verdad.

El predicador o maestro que tiene el encargo de instruir y atraer a los hombres a la fe y religión verdaderas debe estudiar la naturaleza y principios de la retórica, y debe observar diligentemente sus preceptos en la predicación, para conmover y atraer el ánimo de los oyentes, con no menor empeño que el retórico u orador que estudia este arte y observa en su oración sus preceptos, para conmover y llevar a sus oyentes al punto que se propone.<sup>9</sup>

La reflexión de Bartolomé de la Casas sobre el predicador es analógica y contraria a la concepción del predicador absolutista: fascinado por el poder, la masa monetaria y el abuso de toda índole. También se distingue del predicador relativista encantado por el caos, el desorden y la asimetría. En el siglo pasado y lo que va de la presente centuria se observa la existencia de pseudopredicadores refugiados en los centros religiosos y partidarios del mal. La concepción lascasiana implica la existencia de un predicador mesurado, conocedor de la retórica, del derecho, de la filosofía, de la cultura y de la historia. Su propuesta es interpretacional y por ello hermenéutica. Para tal desafío, es importante el entendimiento, el cual:

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 94.



[...] ha de estar libre de las tribulaciones que causan las cuatro pasiones principales del alma, así como de cualesquiera otras molestias; y la voluntad, de todo lo que les desagrada, para que ninguna de estas potencias encuentre estorbos en el ejercicio de sus actor, puesto que lo que se refiere a la fe debe aceptarse voluntariamente, y por eso necesitan quietud y tranquilidad.<sup>10</sup>

El entender está ubicado en la comprensión, es continuo y placentero, mientras que el razonamiento es dificultoso y espinoso. Es cualitativo y afectivo, a diferencia del razonamiento que es cuantitativo y explicativo. Bartolomé de las Casas como predicador analógico no es puramente intelección, de ahí que sea una persona racional e inclinada hacia la intuición. No obstante, la razón es explicativa y a su vez implicativa, ligándose directamente al entendimiento para lograr la interpretación y la argumentación.<sup>11</sup> Sobre esto, Beuchot afirma:

Como lo hizo ver Ricoeur, el estructuralismo nos enseñó que hay una causalidad estructural, y, ya que la explicación es casual, es una explicación; pero esa causalidad estructural como la que se da en matemáticas es intuitiva, comprensiva, con lo cual se acercan la comprensión y la explicación. También hay una intencionalidad que se capta intuitivamente y a la vez da explicación, se aproximan nuevamente comprensión y explicación. Es reencontrar lo que había puesto Aristóteles en la causalidad formal (o estructural) y en la causalidad final (o intencional); en ambas conjuntaba la comprensión y la explicación. En ellas, explicar es comprender y comprender es explicar.<sup>12</sup>

El predicador se apropia de una postura peripatética y de la Edad Media. El entender es de mayor rango que el explicar, se asemeja al comprender, ya que se enlaza al intelecto, mientras que la explicación se vincula con la razonabilidad. El rescate epistemológico se inicia con la intelección, abre el horizonte conceptual, los principios y la intelección; por su parte, la razón induce y deduce conclusiones, es decir, construye lenguaje nuevo y vuelve a la intelección y al silogismo. La explicación está al servicio del entendimiento. Bartolomé de las Casas nos enseña que la predicación es fundamentalmente comprensiva, mostrada mediante una red de intencionalidad. Su sabiduría supone, en tanto proporción, la misma analogía, articulando la integración del intelecto y la razón; por tal motivo, es obvio que en su discurso predomina la intelección por encima de la razonabilidad, concibiendo que el entendimiento se traduce como epistemología de lo sencillo, mientras que la científicidad se convierte en gnoseología de la complicación. Tal sabiduría le permite acercarse a la prudencia

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 470

<sup>11</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 61 y 62.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 62.

y distanciarse de la violencia, denunciando las matanzas de los españoles presos de poder y ambición. “Porque siempre fue esta su determinación en todas las tierras que los españoles han entrado conviene a saber: hacer una cruel y señalada matanza porque tiembren dellos aquellas ovejas mansas”.<sup>13</sup> En la *Brevisima relación de la destrucción de las indias*, relata la ausencia de humanidad en los conquistadores. El español feudatario de la Corona se apropió derechos sobre la existencia de los indígenas, sobre su religión y sobre sus propiedades comunales; para ello, desataron una guerra total, engendrando temor en los colonizados, quienes enfrentaron con dignidad la defensa de sus familias y su cultura, a través de una resistencia prolongada: “A cabo de dos o tres días salían muchos indios vivos llenos de sangre, que se habían escondido y amparado debajo de los muertos (como eran tantos), y van llorando ante los españoles pidiendo misericordia que no los matasen, de los cuales ninguna misericordia ni compasión hubieron, antes así como salían los hacían pedazos”.<sup>14</sup> En el libro mencionado, Bartolomé de la Casas se presenta como iniciador de la etnografía moderna, ya que realiza un ejemplar trabajo de campo para observar la cultura, la historia y la antropología de la nación india, rescatándola en sus puntos fundamentales; además, se convirtió en pionero de la reflexión crítica del derecho, las ciencias sociales y las humanidades. Se le llamó “Protector de los indios” porque predicaba con el ejemplo, estableciendo una correspondencia entre la forma y la función, el fenómeno y la esencia, lo universal y lo particular. No fue sólo un predicador y etnógrafo, sino también un eminente jurista, tal como lo muestra en su libro *De regia potestate*. Sin duda alguna, el texto donde plantea de manera más integral y analógica su idea de derecho. En dicho material, además del tema jurídico, aborda la guerra y la condición inhumana a la que eran sometidos los indios. Una denuncia radical, tomando en cuenta la época histórica caracterizada por la crueldad de los conquistadores.

Sería Vuestra Majestad obligado de precepto divino a prohibir la dicha encomienda de los indios a los españoles, que es más verdaderamente dura servidumbre e tiránica opresión, cuánto más es obligado a la prohibir y estorbar y desterrar de todos los fines de aquellas tierras, como mortífera y universal pestilencia que las cobrase todas, sienta tan violenta y horrible y tan contra voluntad de aquellas gentes, y tan triste y perniciosa para ellas, de tal manera que infinitos indios, hombres y mujeres, por no sufrirla se han desesperado y muerto a sí mismos.<sup>15</sup>

Esta posición política lo conduce a entender la libertad no sólo como un concepto jurídico y político, sino religioso. Su condena a la encomienda es notable, así como a la servidumbre y a la explotación que, entre otras cosas, lo lleva a ser un claro precursor

<sup>13</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, p. 57.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>15</sup> Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, p. 132.



de los derechos humanos. Su idea de libertad, en tanto derecho esencial del hombre y particularmente del indio, es fundamental para comprender las nociones de igualdad y equidad que responden a dichas categorías. Su relevancia para la historia de la antropología radica en que pudo utilizar tal sapiencia en el actuar de los eventos prácticos y de manera central, en el descubrimiento y la conquista de los que hoy es América Latina. La libertad, entendida como capacidad para obrar acorde a la propia voluntad, es condición de una interacción política que no perpetúe el sojuzgamiento de un ser humano sobre otro. Su insistencia en la igualdad de los hombres manifiesta una comprensión de la naturaleza racional de éstos, la cual le permite a cada uno actuar libre y en consonancia con las mejores condiciones de subsistencia. De esta manera, su pensamiento se enlaza con la filosofía del derecho y la sociología jurídica, basándose en la ética, y en una responsabilidad militante ejemplar que propicie la transformación de las condiciones sociales existentes de manera casual, accidental y no necesaria, como se expresa a propósito de la esclavitud. Esto es claro en su apología de la racionalidad esencial y natural que prevalece en cada uno de los hombres por igual. Su análisis y condena de los explotadores es un alejamiento claro del absolutismo que privilegiaba la convicción de que Dios había creado a los indios bajo el estigma de siervos, y que tal condición era eterna. Desde un punto de vista diametralmente opuesto, plantea que la libertad es un derecho subjetivo incardinado en el jusnaturalismo:

Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad. Y la razón es que la *naturaleza racional esencial y absolutamente no está ordenada a otro ser como a su fin, como de hombre a hombre*, según dice Santo Tomás. Pues la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en el Decreto: *existe idéntica libertad para todos*. La esclavitud es un fenómeno accidental, acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna, pues cada cosa sigue su especie según lo que es esencial, y no según lo que es accidental. *Lo que es accidental no pertenece a la esencia de la especie. Decimos que algo es accidental cuando sucede al margen de lo que la naturaleza pretende*, como se lee en Aristóteles y Santo Tomás. [...] Por eso la esclavitud de suyo no tiene su origen en causas naturales, sino accidentales; es decir, por haber sido impuesta o en virtud de una figura jurídica, a decir de las Instituciones y el Digesto.<sup>16</sup>

Hay una firme postura política al plantear que la esclavitud no depende de causas naturales, sino accidentales. Tampoco aplica metonímicamente, al pie de la letra, el derecho tradicional que fundamenta jurídicamente la existencia de esclavistas do-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.17.

minando a los esclavos. Su actitud contestataria es un ejemplo de vida. Para ello, toma como plataforma la escolástica, en especial, el pensamiento de santo Tomás de Aquino, para esbozar el argumento de defensa de la libertad. Para este pensador, las pruebas de la libertad se sitúan en el orden metafísico, donde la libertad es comprensivamente necesaria como bien universal, es decir, del acuerdo ético y social explícito, en cuanto tienen lugar las exigencias y las exhortaciones, pero también los castigos y las recompensas. Esto viene de toda una línea de pensamiento especialmente relevante en teólogos como son Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Los argumentos esbozados por Bartolomé de las Casas se comprometen con estos presupuestos metafísicos desde una óptica jurídica. Así las cosas, tiene una filosofía social y un pensamiento político de nuevo tipo. Su pensamiento adopta como plataforma la antropología filosófica o filosofía del hombre (establecida al interior de una ontología tomista) con el propósito de lograr una batería interpretacional de carácter histórico.

Y por la razón de que el juramento de fidelidad y el deber mismo de vasallaje son una forma de servidumbre según el Derecho civil y canónico: Por lo que se observa la Glosa que *el derecho de exigir profesión de fidelidad es contrario a la libertad*. Es evidente que ningún hombre es vasallo o persona fiel al servicio de otro hombre, a menos que se demuestre que esto es así; y se demuestra que lo es, cuando se ha probado que debe serlo [conforme a derecho], según dice Baldo de Ubaldis en su comentario a las Instituciones y al glosar la ley del Código y las Decretales. Hay que tener en cuenta, además, que hombre libre es aquel que es dueño de sí mismo, como dice Aristóteles. Por eso los hombres libres gozan de la facultad de disponer libremente de sus propias personas y cosas conforme a su propia voluntad.<sup>17</sup>

En este sentido, combate la sumisión o subordinación de un individuo a otro individuo, resaltando la importancia de la persona. Su tejido conceptual comienza a esbozarse a partir de las condiciones de igualdad y libertad de todos los hombres, las cuales son una disposición sobre el ejercicio tiránico de la propiedad, que implica tanto a otros hombres como a todas las cosas. Se entiende que la libertad no es sólo personal, sino que trasciende a los bienes comunes y privados. Esta filosofía tiene como base los derechos naturales del individuo, lo cual es sumamente próximo a los derechos humanos. Los derechos naturales implican una naturaleza humana y asientan el papel de la dignidad. Todo esto lo llevará a una crítica de la monarquía y, en especial, contra los bienes obtenidos de manera ilícita e ilegal. Se observa tal actitud en la siguiente referencia: “por más soberano que sea, no tiene el gobernante potestad para donar, conceder, permutar o negociar con bienes o daños de los súbditos sin haber requerido y obtenido legal-

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 18 y 19.





mente su consentimiento expreso<sup>18</sup>. Incluso, se adelanta a la ilustración dieciochesca al manifestar que no es pertinente (ni jurídica, ni políticamente) negociar y expropiar bienes al margen del diálogo y la buena voluntad. Su idea de derecho incluye una caracterización de las normas, cuya procedencia no puede ser autorreferencial desde la autoridad en turno, sino que debe ser efectuada en tanto la soberanía del pueblo lo prescriba.

Las normas jurídicas empezaron a existir precisamente con la fundación de ciudades y la creación de magistrados. También el pueblo romano transmitió al principio todo su poder con derecho a imponer cargas. En consecuencia, el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo.<sup>19</sup>

En este sentido, la posición política sobre la colectividad no viene dada a partir de la jerarquía clásica entre el gobernante y gobernado, sino que permite la participación de varios grupos de interés. La posición de Bartolomé de las Casas se encuentra, a nuestro juicio, de parte del pueblo, ya que tiene una idea amplia de lo que significa la comunidad y la colectividad; puesto que contempla al indio como sujeto analógico, comprensión que incluye a toda la humanidad. De esa manera la humanidad es entendida como la totalidad de seres humanos orientados a la búsqueda del bien común:

[...] la asociación de hombres de una ciudad, reino o de cualquier otra colectividad, está formada por vínculos de derecho natural con el fin de vivir políticamente. Comprende, pues, todo lo que es imprescindible para la promoción del bien común. Ahora bien, la venta de la jurisdicción es contraria al bien y a la prosperidad de toda la ciudad o de todo el reino. Luego tal enajenación va contra el derecho natural. Pruébase [*sic*] también por aquellos textos de los canonistas, cuando dicen que vendiendo la jurisdicción se peca gravemente. Además esta enajenación repercute en daño a la comunidad.<sup>20</sup>

La insistencia de Bartolomé de las Casas en el derecho natural, el cual le guía para vivir políticamente y sobre todo como acto de habla y de escritura para la búsqueda del bienestar social, también plantea la proximidad de la venta de jurisdicción hacia el mal y su alejamiento del bien, en tanto potestad emergida de la soberanía estatal o de la autoridad para juzgar y aplicar las normas. Realiza una crítica radical que evidencia el derecho en su propio poder. Su conexión con un derecho canónico analógico cuestiona

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 66.

a la jurisdicción misma. Según puede apreciarse, reprueba de manera abierta el poder jurídico y la utilización del derecho como instrumento de dominio: “Ningún rey o gobernante, por soberano que sea, puede ordenar o mandar ninguna cosa concerniente a la comunidad política, en perjuicio o detrimento del pueblo o de los súbditos, sin haber obtenido antes el consentimiento de los ciudadanos, en forma legal y adecuada. Y si se hiciera otra cosa, no tendría absolutamente ninguna validez jurídica”.<sup>21</sup> Se aprecia su adopción de un discurso ideológico al señalar que ningún operador jurídico y político está en condiciones de ordenar o mandar, si daña al pueblo. Antes que nada, formula la necesidad del consentimiento de la comunidad en el ámbito legal, es decir, basado en lo que él entiende por derecho natural, alejándose del derecho positivo. Incluso menciona su apreciación de la validez jurídica, entendida más allá de la norma establecida y ubicada fundamentalmente en el consentimiento de la sociedad.

Racionalmente, porque el pueblo fue la causa eficiente y también final de los reyes y gobernantes. De donde resulta que han de subordinarse al pueblo ordenándose a su bienestar y a los intereses de la comunidad como a finalidad propia. En consecuencia, los reyes no tienen jurídicamente ningún poder para establecer, ordenar o anular nada que vaya contra los intereses de los ciudadanos o en perjuicio y detrimento del pueblo.<sup>22</sup>

Aprecia al pueblo en tanto causa eficiente y final de la sociedad, sobre todo, anuncia la subordinación de las autoridades al pueblo, adelantándose tres siglos a los utopistas, anarquistas y comunistas del siglo XIX: “Ningún gobernante puede lícitamente, sin motivo justificado, inferir perjuicio alguno a la libertad de los pueblos. Ahora bien, si alguien decidiera en contra de los intereses colectivos del pueblo, sin contar con su expreso consentimiento, perjudicaría la libertad del pueblo y sus ciudadanos.”<sup>23</sup>

Su tesitura jurídica y su política emancipatoria lo conducen a establecer una clara definición a favor de la libertad, diametralmente opuesta al sometimiento. En su pensamiento hay un enlace analógico entre la libertad y la justicia: “El gobierno que atentara contra la libertad del pueblo obraría contra la justicia”.<sup>24</sup> Se podría decir que el pensamiento jurídico lascasiano está fuertemente ligado a la tradición aristotélico-tomista, al clasicismo grecolatino y a la cultura medieval, aunque también retoma las ideas más avanzadas de la filosofía y la teología medieval; pero no aterriza únicamente en tal espacio, además navega en los mares cognitivos más significativos del renacimiento y de la naciente modernidad. Su apreciación de la justicia, la libertad

.....  
<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>24</sup> *Idem*.



y la racionalidad así lo demuestran. En otro ángulo, expresa la configuración de una filosofía política sumamente adelantada a su temporalidad histórica.

Porque el rey o gobernante no manda a los súbditos en calidad de hombre, sino como ministro de la ley. Y así no es dominador, sino administrador del pueblo por medio de las leyes. Por ello se les da el nombre de reyes, porque observan las leyes en consciencia, mandando lo que es justo y prohibiendo lo que es injusto; y así es cómo los ciudadanos continúan siendo libres, ya que no obedecen a un hombre, sino a la ley.<sup>25</sup>

Asimismo, observamos la importancia que le asigna a las masas populares. Cuestiona totalmente a la autoridad pública cuando impone su voluntad hacia el pueblo de manera unilateral; defiende la creación y producción de normas y principios de acuerdo con la comunidad política y establece un pial entre la construcción de leyes y el bienestar de la comunidad. Es importante señalar que en el siglo XVI no había un señalamiento específico y concreto sobre el nexo de las leyes con lo justo. Esto constituye un avance real a la creación del derecho y a la formulación de los derechos humanos. No se debe olvidar que el positivismo jurídico de la era decimonónica indica un divorcio entre el legalismo normativista y la justicia. El derecho analógico de Mauricio Beuchot, inspirado en Bartolomé de las Casas, recupera lo justo en tanto analogado principal de la ciencia jurídica<sup>26</sup> y, a su vez, su legado en el México colonial.<sup>27</sup> Esta supeditación del sevillano en relación con la función histórica del pueblo es subrayada en la siguiente cita: “Luego ningún gobernante podrá ordenar ni hacer nada en perjuicio del interés general de la comunidad sin recabar y obtener previamente el consentimiento general del pueblo. Tiene razón santo Tomás cuando dice que la intención del legislador primordial y principalmente se orienta al bien común”.<sup>28</sup> Vemos su ideología política orientada a cuestionar el papel del gobernante univocista que se aleja de la voluntad popular, distanciándose del derecho divino y natural, expresándolo de manera más puntual en estas líneas:

Ningún soberano tiene autoridad para hacer lo imposible moralmente por ser contrario a lo que es necesario. Y necesario es el derecho divino y el derecho natural, como dice San Bernardo. Por ello el gobernante no tiene poder para perjurar, robar o adultera. Ahora bien, si los reyes mandaran algo en perjuicio del pueblo o de los ciudadanos, sin obtener previamente su consentimiento, harían lo que está prohibido por derecho divino y natural, que desagradaría

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>26</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, pp. 85-102.

<sup>27</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, pp. 62-76.

<sup>28</sup> Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, p. 51.

mucho a Dios e intentarían de esta manera hacer cosas que moralmente les son imposibles. Luego ningún gobernante puede moralmente actuar en perjuicio del pueblo, ya que es claro que por derecho natural está prohibido que nadie haga a otro lo que razonablemente no quisiera que se le hiciera a él.<sup>29</sup>

Su reflexión sobre el nexo entre derecho divino y derecho natural es sumamente aleccionador. Señala de manera enfática que el gobernante no tiene poder para robar, lo cual lo incluye como uno de los intelectuales humanistas cuestionadores de la corrupción. Es un intérprete de factura antipositivista que visualiza la importancia de lo ontológico en relación con lo deontológico al constituir un nexo entre política y moral, derecho y ética. “Todo lo que un gobernante haga en perjuicio de la totalidad del país contra el consentimiento y voluntad de sus ciudadanos, lo hace contra el orden natural impreso por Dios en la esencia de las cosas, y en consecuencia actúa contraviniendo el derecho natural”.<sup>30</sup> Su adhesión al jusnaturalismo lo conduce a edificar una antropología filosófica de nuevo tipo, donde resalta no sólo las leyes y el deber ser, sino también una reflexión económica, social y política, primordial para entender la naturaleza liberadora de los indios de América. “Se prueba por el hecho de que lo consiguiese mediante coacción o sembrando el miedo entre los ciudadanos, métodos estos que motivan una total ausencia de libertad. Y lo que es involuntario es contrario a la inclinación natural de la voluntad, que es libre por su propia naturaleza y no puede ser coaccionada”.<sup>31</sup> Los razonamientos anteriores presentan una imagen honesta de Bartolomé de las Casas. Su oposición a la coacción indica un rechazo a la violencia y a la imposición desenfrenada propuesta por el positivismo jurídico, sobre todo, en el siglo XIX con la escuela exegética francesa y la jurisprudencia analítica anglosajona,<sup>32</sup> y en el siglo XX con la teoría pura del derecho.<sup>33</sup> Y en lo que va del siglo XXI, con los neopositivismos y el neoconstitucionalismo garantista.<sup>34</sup> En lugar de tener una postura utilitaria, privatista, y monetarista, prefiere apoyarse en materiales religiosos, negándose a adoptar una postura usurera y manipuladora. “Finalmente se prueba con los textos de la Sagrada Escritura que las vejaciones perpetrada contra los súbditos están prohibidas y son castigadas”.<sup>35</sup> Su fascinación por los principios jurídicos, en lugar de la simple normatividad, es observable en la siguiente línea de exposición: “Es principio del derecho común que no se prive a nadie de su derecho”.<sup>36</sup> De ahí que su definición de derecho incluya no sólo los principios, sino fundamen-

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> Cfr. Jeremy Bentham, *En defensa de la usura*.

<sup>33</sup> Cfr. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*.

<sup>34</sup> Cfr. Luigi Ferrajoli, *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Tomo III. La sintaxis del derecho*.

<sup>35</sup> Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, p. 52.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 81.



talmente los criterios axiológicos, éticos, y políticos. En ese sentido, adopta la postura agustiniana de comunidad política, ligándola a la reciprocidad y al pluralismo: “San Agustín define la comunidad política diciendo que es una colectividad humana co-ligada por vínculos de solidaridad, o sea, que es una pluralidad de hombres que se reúnen para convivir políticamente, donde unos ayudan a otros y cada uno se ocupa por la división del trabajo en diferentes actividades”.<sup>37</sup>

Se trata de un derecho comunitario, pluralista, divino, naturalista y analógico. De esta forma, nos percatamos de la inmensa actualidad en la discusión de la ciencia del derecho, sobre una idea humanista de la misma juridicidad. Sin duda alguna, la lectura de su pensamiento será la clave para construir un derecho de nuevo tipo, capaz de cuestionar no sólo la descomposición económica, política, y social, sino también encaminada a ofrecer en el momento presente las premisas indispensables para una nueva sociedad.

### **A manera de conclusión**

En líneas generales hemos presentado la figura y el pensamiento de Bartolomé de las Casas a partir de una mirada hermenéutica y analógica, lo que nos permitió rastrear la importancia de los supuestos fundamentales en torno al indigenismo, los derechos humanos y la equidad.

La genealogía esbozada ha echado luz sobre los rasgos interpretacionales y cognitivos inherentes a la comunidad política actual, los cuales nos exigen volver a considerar la comprensión, la comunicación y la libertad del Otro,<sup>38</sup> con el fin de poder articular de mejor manera el papel de un derecho humanista, de las ciencias sociales y de las humanidades. Su estatura moral y ontológica nos parece muy por encima de las corrientes univocistas y absolutistas, y de las tendencias subjetivistas de la posmodernidad; por lo anterior, es relevante mantener un constante diálogo con los presupuestos esbozados en sus planteamientos, tomando en cuenta la óptica crítica de sus ideas, la cual nos permitió esbozar un análisis no sólo teórico, sino también práctico en cuanto al orden institucional en el que se desenvuelven nuestras relaciones con el Otro. La mirada novedosa de Bartolomé de las Casas sobre la figura del indígena ilumina las potencialidades comprensivas sobre las que podemos elaborar, de nueva cuenta, matices importantes sobre el trato con todos aquellos humanos que consideramos extranjeros, ajenos a nosotros mismos, inmigrantes. El momento presente, caracterizado por un levantamiento de movimientos xenófobos, nacionalistas, fundamentalistas y de con-

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>38</sup> Ese Otro al que referimos es la noción que se articula desde la visión hegemónica del vencedor, del que escribe la historia.

servadurismo, apremia a pensar junto con todos aquellos actores que, como Bartolomé de las Casas, constituyen un paradigma teórico y práctico en la época actual.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Bentham, Jeremy, *En defensa de la usura*, Sequitor, España, 2009.
- Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de las Casas*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, UASLP, México, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Editorial Herder, España, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2005.
- Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, tomo III, UNAM, México, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, U de A, Colombia, 2006.
- \_\_\_\_\_, *De regia potestate*, Instituto de Cultura Hispánica / CSIC, España, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Tratados. t. II*, FCE, México, 1965.
- Ferrajoli, Luigi, *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Tomo III. La sintaxis del derecho*, Trotta, España, 2011.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1980.

# LA RAZÓN SÉPTIMA DE LOS TRATADOS LASCASIANOS, TAMBIÉN, ¿UNA LECCIÓN PARA NUESTRO TIEMPO?



Adolfo Díaz Ávila  
Universidad Autónoma del Estado de México  
adolfo Diazavila@gmail.com

## Introducción

A manera de compendio y muestra de la labor titánica a favor de la causa indígena a la que dedicó Bartolomé de las Casas la mayor parte de su vida y obra, propongo la lectura de la razón séptima contenida en el sexto de sus *Tratados*; desde la presentación del éste enmarca el lugar que le corresponde y el propósito que persigue. Se trata del octavo remedio —de entre otros— confiado al emperador en orden a la “reformación de las Indias”, y “donde se asignan veinte razones, por la cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda ni en feudo ni en vasallaje ni de otra manera alguna”<sup>1</sup>. Tal es el propósito que persigue con estos *Tratados*, convencer y exigir al rey de eliminar esas prácticas.

Lejos de toda pretensión o pose de erudición, pretendo sólo refrescar la memoria de quienes hubieren tenido la oportunidad de leerlo y estimular a quienes no lo hubieren hecho. Este ejercicio de lectura intenta someter a prueba la vigencia y actualidad de las enseñanzas que esta obra lascasiana ofrece para nuestros días, lo que en forma de pregunta se formularía: ¿qué nos dice hoy?, ¿plantea problemas de una sola época o de siempre? De llegarse a demostrar su vigencia en la actualidad mostraríamos de paso la justificación plena del por qué nos dedicamos al estudio del pensamiento novohispano, no mera remembranza romántica del pasado como probablemente nos juzguen algunos, sino muestras fehacientes del valor de las obras en sí o por sí mismas de ese periodo y de su peso y repercusión en periodos posteriores. Si lograrse comprobarlo y convencer, presumiría yo de haber cumplido mínimamente con el deber y la responsabilidad que nos impone esta historia de la que somos parte.

## Entramado de la argumentación

De su misma disposición o estructura lógico-discursiva puede colegirse la fuerza argumentativa con la que busca convencer al rey de eliminar en las Indias toda práctica de

<sup>1</sup> Bartolomé de las Casas, “Entre los remedios”, en *Tratados II*, p. 643. Para la presente exposición utilizaré esta edición.

## ¿POR QUÉ NO CONCEDER A LOS ESPAÑOLES DOMINIO SOBRE LAS PERSONAS DE LOS INDIOS?

Respuesta: "Por veinte razones"; de entre ellas destaca la:

### RAZONES

- "Porque" según los filósofos va contra leyes naturales.
  - "Porque" la naturaleza al descansar no opera en valde.
  - "Porque" el apetito de riqueza no descansa.
  - "Por esta causa", muy peligroso otorgar dominio a pobres y codiciosos (Aristóteles) y Cipión, no enviar como gobernantes a las Indias a pobres y codiciosos.
  - "Porque" son como sanguijuelas: chupan la sustancia del pueblo.
  - "Porque" si tienen chance, buscan satisfacer su apetito.
  - "Porque" el vacío por llenar con riqueza nunca se satisfará.
- Por tanto," la codicia, insaciable; imposible que el avaro con poder sobre algunos, deje de desollarlos... por más leyes que se le impongan...

"Porque" no está en su mano...

- "Porque" por el dinero alcanzan los hombres": honra, nobleza, estado, familia, fausto, preciosidad de vestido... manjares, vino, venganza vs. enemigos, estimación.
- Si el oro promete felicidad y se convierte en fin de por siempre, nunca el vacío, de este apetito se podrá llenar o henchir.
- "Porque" cuanto más tiene le parece más cercano obtener la riqueza.
- "Porque" todo movimiento es más veloz cuanto más cercano su término.
- "Porque" el fin del avaro es obtener por dinero; cuanto más tiene, más acrecienta su apetito.

### Razón séptima

Como bien se ve, en las respuestas a la pregunta destaca la condición moral de aquellos españoles, pero con base en su misma constitución psíquica que les impone actuar bajo el dominio de la avaricia y de la codicia.





sometimiento de los indígenas por parte de los españoles ahí radicados. Arma toda una batería de argumentos, de razones y subrazones, de principios que podrían ser mejor apreciados mediante una gráfica o plasmación esquemática.<sup>2</sup>

### Argumentos con fundamentos bíblico-teológicos

En consonancia con el contexto histórico cultural de su época —muy distinto del nuestro en que se enarbola la bandera del laicismo— Las Casas apoya su diatriba en textos de la Sagrada Escritura y pone en operación un discurrir teológico sobre todo en el plano ético-moral.<sup>3</sup>

Con ello, apuntala su argumentación en contra de sistemas de sojuzgamiento sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Téngase en cuenta, pues, que para su mentalidad y convicciones, la fuerza más consistente de la verdad, en este caso sobre el comportamiento humano, provenía de la misma revelación contenida en la Biblia e interpretada por los santos padres. Recuérdese que, para conseguir una muestra convincente del peso concedido al recurso de apoyos afincados en esos soportes, la práctica que por siglos y siglos se llevó a cabo en tratados teológicos y filosóficos en los países cristianos, y también manifiesta en los innumerables sermonarios, cuyas colecciones por cierto abundan en los fondos reservados de nuestras bibliotecas y son objeto de estudio hacia el rescate del pensamiento novohispano. Todas estas empresas tenían como base y fuente la Sagrada Escritura. Por eso, Bartolomé de las Casas, anclado en la fe desde su conversión primera y espoleada por la segunda, acude con total convencimiento a estas fuentes para demostrar y convencer al rey de sus obligaciones para con los pueblos conquistados.

En esta razón séptima, ofrece testimonios, frases bíblicas explícitas con las que arma su argumentación.<sup>4</sup> Así, para convencer de la verdad según la cual los codiciosos o avaros nunca podrán saciar el deseo de obtener riquezas, cita el Eclesiastés que dice *Avarus non implebitur pecunia*<sup>5</sup> (El avaro nunca se llenará con el dinero), en los capítulos 5 y 10 se reconoce el poder del dinero para obtener y poseer todas las cosas, *pecunie obediunt omnia*<sup>6</sup> (al dinero todo lo obedece). Estas expresiones por su brevedad condensan su sentido y quedan esculpidas para siempre, desde el Antiguo Testamento y encontran-

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 702-733.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 704 y ss.

<sup>4</sup> Cito estas frases tal como aparece en el texto de Las Casas, ofrezco la traducción entre paréntesis y la página correspondiente.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 705.

<sup>6</sup> *Idem*.

do eco en el Nuevo, así san Pablo en la primera carta a Timoteo en el último capítulo expresa: *Radix omnium malorum est cupiditas*<sup>7</sup> (la raíz de todos los males es la codicia), líneas adelante recupera otro texto del Eclesiastés del mismo capítulo 10: *Avarus habet animam suam venalem*<sup>8</sup> (El avaro tiene su alma vendida). En los santos padres esta doctrina encontrará resonancia: san Ambrosio dirá: *Nec satietas unquam nec finis aderit cupiditati*<sup>9</sup> (A la codicia no le llegará ni saciedad ni fin) y san Jerónimo, que el avaro es esclavo de las riquezas, por lo cual, al no ser libre, se quedará como siervo o esclavo: *Eris servus eris si te spes trahat eris*<sup>10</sup> (Serás siervo y lo seguirás siendo si hacia ello te atrae lo que anhelas). Todos estos pronunciamientos apuntan a lo que conformará una teología moral.

### Argumentos con respaldo de filósofos

El otro flanco de la argumentación se apoyará en pronunciamientos de filósofos de gran peso y autoridad en su época, ya que por aquel entonces la formación intelectual en Europa a cargo de las universidades abarcaba Teología, Derecho Canónico y Civil, Filosofía, bajo el entendido de que ésta era la *ancilla theologiae*. Para conseguir una apreciación o comprensión más fiel al pensar de Las Casas, deberíamos colocarnos en una mentalidad como la suya; porque si le leyéramos desde el modo de pensar prevaleciente de nuestro tiempo, estos *Tratados* nos parecerían meros ejemplares de museo o de colecciones de anticuario. Para él, en cambio, el bastión fundamental de su argumentación era la Sagrada Escritura y el pensamiento de los grandes filósofos de occidente. Por eso estaba convencido del peso de su argumentación, se sentía bien respaldado, firmemente asentado en la verdad. Si al cabo de los años y en su labor en defensa de los indios consiguió algunas mejoras, obedece ello a su impertérrita insistencia en las verdades que profesaba con fundamento en la Sagrada Escritura, la Teología Patrística y la Filosofía Escolástica.

Al inicio mismo de esta razón séptima como lo mostraba la gráfica de la trama argumentativa, Las Casas se apoya en los “sabios filósofos que doctrinas morales escribieron, nunca se debe de dar regimiento (gobierno) a hombres pobres ni a codiciosos que desean y tienen por su fin salir de pobreza, y mucho menos a los que anhelan, suspiran y tiene por fin de ser ricos”.<sup>11</sup> Trae como autor de esta máxima al mismo Aristóteles al que en varias ocasiones denomina “el Filósofo”, quien en el quinto de las *Ethicas*

<sup>7</sup> *Idem*, p. 707.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 713.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 703.



recuerda que “usamos del dinero como de fiador para tener y poseer todas las cosas”.<sup>12</sup> De la misma manera Boecio en el III, *De Consolacione* sobre el apetito de alcanzar la total felicidad o bienaventuranza bajo el supuesto de que una vez conseguida la riqueza ya nada faltará.<sup>13</sup> En otro momento, Aristóteles en el I de la *Política: Quod cupiditas in infinitum extenditur*<sup>14</sup> y en el VI de la *Phisica*, a propósito de la vehemencia con la que atrae cuando parece más cercano de estar a punto de tocar la felicidad; “Todo natural movimiento es más veloce y vehemente cuanto más cercano está de su término”,<sup>15</sup> y eso también porque el deseo de tener implica de por sí un movimiento, una tendencia. El respaldo que Las Casas aprovecha de los filósofos de mayor peso en su época queda bien resumido y esculpido en los versos de Juvenal: *Tantum crescit amor nummi, / quam tum ipsa pecunia crescit*<sup>16</sup> (El amor por las monedas se acrecienta en la medida en que lo ofrece el mismo dinero).

Otra voz autorizada es la de santo Tomás, quien juzgaba como más intenso y vehemente vicio, el de la codicia que el de la concupiscencia. Contra el primero, añade Las Casas, no hay remedio, es incurable, esto es “por vía humana no se puede curar”. Con toda claridad se juzgan la avaricia y la codicia como enfermedad, que no pueden ser sobrepujadas sin la divina gracia; y en cuanto a su vehemencia y duración, dice, la avaricia es “diuturna” y duradera, en cambio la concupiscencia podrá tener momentos álgidos, pero también debilitados y, es más, para ejercitarla, tendrá que valerse muchas veces del dinero; y por ser insanable este vicio, dice santo Tomás que es “más que otro peligroso”.<sup>17</sup>

Esta línea de argumentación filosófica sube de tono cuando Las Casas coloca en primer plano el objetivo central de sus escritos: eliminar las vejaciones que los indígenas sufrían por la avaricia de aquellos españoles. Instalado en el plano ético-moral defiende una doctrina que con el tiempo iría ganando fuerza, aquella sobre la diferencia entre medios y fines, aplicada a la relación y trato entre seres humanos: las personas no pueden ser utilizadas como medios según lo venían haciendo aquéllos; por cierto, descritos con actitud crítica en distintas partes de esta razón séptima con el fin de reforzar su argumentación; si en tanto codiciosos y avaros persiguen como único fin la adquisición del dinero, pasarán por encima de todo, con tal de obtenerlo, pues, privados de todo sentido de caridad, duros de corazón, hasta el grado de negar a sus propios padres, parientes y amigos, ¿qué no harían con los más alejados, aquí los indígenas a quienes esti-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 705.

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 707.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Cfr.* pp. 709-711.

maban como “bestias”, y “estiércol” de las plazas? Nada más que instrumentos o medios usados para su propósito o fin, el dinero y ¿qué filósofo podría prestarle mejor sustento que Aristóteles? Por ello lo cita: *Una queque ars finis in infinitum, nam quam maxime volunt illum* (Todo arte o propósito del fin aspira sin termino alguno para alcanzarlo); en cambio, lo que lleva o conduce a él no es de o para siempre: *efficere, eorum vero que sunt ad finem non in infinitum* (el hacer de lo que conduce al fin, esto es de los medios, no se extiende hasta el infinito).<sup>18</sup> Dicha sentencia está a modo para su aplicación al caso: “Así no usan los españoles de los indios más de como medios o instrumentos para alcanzar el oro y riquezas que desean o tienen por fin”.<sup>19</sup> Ahí radica el mayor de sus yerros, el haber trastocado el fin y con ello haber pervertido el orden natural establecido. Bien se deja ver en esta argumentación la ganancia de sentido que el concepto de “persona” había ya alcanzado para el siglo XVI, como fruto de la reflexión cristiana: san Agustín, Boecio y demás que después aprovecharon Kant y filósofos del siglo XX.

### Argumentos fincados en la “Razón natural”

Bartolomé de las Casas, en diversos pasajes de esta razón séptima, se ampara en la concepción que durante varios siglos se aplicó a este tipo de razón, para distinguirla de la ejercida en el plano de una razón iluminada por la revelación divina; así, “Razón natural”, la atendida a sus propias fuerzas; valga, para diferenciarlas, como ejemplo, las caracterizaciones de las “Teodiceas” o Tratado sobre Dios, así el caso de las pertenecientes a la antigüedad griega calificadas de “Teodicea racional”, a diferencia de las Teodiceas iluminadas por la revelación o inspiración divinas. Evidente también, en la manera de distinguir los tipos de conocimiento y de su objeto propio o adecuado según los planos en que fuesen ejercidos: objeto propio del entendimiento humano los correspondientes al orden natural; los objetos de conocimiento sobrenatural, provenientes de la revelación o inspiración divinas que tienen por objeto lo que su nombre indica, correspondientes al plano de la fe (un ejemplo, el misterio de la Santísima Trinidad, tres personas y un solo Dios, cuya aceptación no se libra en el campo de la razón natural si no sólo en el de la fe).

Buena parte de su alegato se instala en el plano de la razón natural, pero hay pasajes donde explícitamente la enarbola y denomina como tal. A continuación, se muestra un ejemplo de ello: a propósito de las promesas por parte de encomenderos y personas afines en el sentido de aceptar el cuidar o procurar a los indios, Las Casas objeta: “[...] pero esto es falso y engañoso y fraude dolosa y manifiesta. Porque el avaro e ciego de cudicia, como son todos los españoles de las Indias, no mira sino sus ansias y suspi-

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 719.

<sup>19</sup> *Idem*.



ros por dinero y provechosos presentes por las razones claras, verdaderas y naturales susodichas”<sup>20</sup> y en otro pasaje: “No sufre, pues, la ley de Dios ni la razón natural, ni la sentencia y parecer de los sabios prudentes que se dé gobernación ni cargo de pueblos [...] a hombres pobres, cudiciosos y amigos del dinero”<sup>21</sup>

### Recursos retóricos de persuasión y convencimiento

En su afán de conseguir y erradicar todo tipo de vejaciones a los indígenas por parte de los españoles radicados en las Indias, habiendo ya fundamentado su argumentación en la voz autorizada de textos bíblicos y tesis teológicas, más la fundamentación del orden filosófico y el recurso a razones naturales, en esta razón séptima, Las Casas carga las tintas de su perorata mediante la fuerza persuasiva de la retórica, que todavía en su época era bien valorada y acatada, un recurso obligado en su época, máxime, si nos hacemos cargo de su papel como “orador sagrado” en las funciones que como sacerdote y obispo le correspondían y muy en la línea del ministerio de la orden de los frailes dominicos.

Si aprovechamos el apoyo que nos brinda la neohermenéutica, de Hans-Georg Gadamer, nos convenceríamos de la fuerza de la retórica tras el afán de argumentar y persuadir, puesto que ésta sigue vigente, y en la época de Bartolomé de las Casas era mucho más. Basta con traer a cuenta lo que aquél sustenta de manera enfática: “No se puede relegar la retórica como si no necesitáramos de ella ni dependiéramos de ella.”<sup>22</sup>

Sin pretender llevar a cabo un estudio minucioso al respecto, bastaría con proporcionar algunas muestras y en contacto directo con el texto, en lo que ha consistido la tónica de esta presentación: que sea el propio Las Casas el que haga valer su palabra.

Proporcionamos ejemplos del recurso a diversas figuras retóricas por parte de Las Casas para convencer y persuadir a los reyes, objetivo central de sus *Tratados*, donde sobresalen metáforas, comparaciones, etopeyas, enumeraciones, antítesis, polisíndeton.

Estos ejemplos conviene colocarnos dentro del marco del discurso y arenga de tipo retórico al que recurre Las Casas cuando da rienda suelta a lo que su *tymós* (animosidad) le pide para externar todo lo que le provoca el mar de injusticias que denuncia, a veces furibundo y con la espada de la justicia enarbolada en un lenguaje enhebrado con los signos mismos de afecto: piedad, misericordia y amor a nivel de caridad, con el fin de

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 727-729.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 731.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 264.

1. “Son como sanguijuelas en el cuerpo humano [...] su principal intención, chupar y embeber la sustancia de todo el pueblo”. (p. 703)

2. (Es imposible que) “el avaro y el codicioso teniendo [...] poder sobre algunos, los deje de desollar [...] sacarles la sustancia y la misma sangre”. (p. 705)

3. (Que) “teniendo mando [...] sobre otros [...] los deje de afligir y oprimir y chupar y embeber en sí toda la sustancia”. (p. 709)

4. “Si la codicia del avaro es infinita, cuanto más dinero y oro y plata tiene tanto más le crece [...] es insaciable, [...] dispuesto para hacer traiciones, fraudes, mentiras, violencias, hurtos, rapiñas [...] y muchos crímenes [...] duro de corazón no tiene fe, no ama la concordia, está vacío de caridad, las entrañas sin piedad; al padre niega, a la madre no conoce, no guarda fe ni amistad de pariente ni amigo, no se compadece [...] aborrece a todos [...] a sí mismo es cruel enemigo y de su vida propia”. (p. 713)

5. “[...] que nunca en ninguna parte de todo el universo orbe jamás fue [...] la codicia y el apetito desordenado de tener y poseer infinitas riquezas por la facilidad que hay de haberlas [...] y cada uno piensa hallar una mina y minas [...] sacarles cantidad infinita de oro y plata [...] (p.717) (si no se les quita el mando) sobre los que puede desollar, afligir, oprimir y tiranizar [...] ¿fáltalle excusas, fraudes, mentiras, perjuros e si ha robado cien mil soborna al que le acusare [...] si fuera menester, con treinta y cuarenta mil y quedarse con el resto?”. (p. 715)

6. “Cuantos hombres pobres [...] hallan alcanzado y traído de aquellas partes tan crecidas y opulentas riquezas y por esta causa está ya corrupta e inficionada de toda codicia y avaricia toda España”. (p. 717)

7. “¿Qué harán con los inocentes, humildes y mansos y tímidos indios [...] si no lo que hasta agora les han hecho [...] chuparles toda la sustancia de los cuerpos, porque otras no tienen ya en sus casas, hacerles echar la sangre [...] sobre ellos muchos tormentos de palos e azotes [...] por mil maneras corromperles y destruir las vidas? [...] si todo avaro y que tiene por fin el dinero no tiene entrañas de caridad, es duro de corazón y al padre y a la madre niega [...] y para sí mismo en tan cruel que tiene su vida vendida ¿qué piedad se podrá esperar que usará con las vidas ajenas y [...] con las de aquellos que menos estima y precia que bestias y aun que estiércol de las plazas?”. (p. 719)

8. “[...] aunque se les pongan las leyes y penas ¿qué otra cosa es si no entregar la navaja en manos del frenético y poner la garganta de un hijo muy amado cerca de él?”. (p. 721)

9. “[...] Especialmente en las Indias, donde de la soberbia y el estado y fausto que todos tienen es tan desproporcionado y los gastos en comidas y bebidas y vestidos tan excesivos, que nunca jamás en ninguna parte estuvo el mundo tan desordenado y corrompido, en lo cual gastan mucho más de lo que pueden sustentar con toda la sangre que derraman de los indios”. (p. 729)

10. “[...] y esto se sabe por todos y nadie lo ignora [...] y ha veinte e cinco años y aún veinte y ocho que nosotros lo clamamos y denunciemos y demostramos y probamos”. (p. 731)



contagiar esa “sana rabia” al rey y a los implicados en las tareas dedicadas a las Indias, con el fin de persuadirlos, motivarlos y comprometerlos a eliminar aquellas prácticas de lesa humanidad.

Para una apreciación más cercana al estado de ánimo que embargaba a Las Casas durante toda su lucha a favor de los indios, hagámonos cargo de los hechos de los cuales varios testigos presenciales dieron cuenta y, sobre todo, de lo que él mismo vio y atestiguó; vale la pena traer a cuento el registro de un hecho del que fue testigo, según la versión que nos dejó en la *Historia de las Indias III*: la matanza perpetrada por Pánfilo de Narváez y su tropa en Caunao de Cuba: “después de almorzar los españoles afilaron sus espadas y para probarlas acuchillaron a cuantos indios que allí estaban [...], iba el arroyo de la sangre como si hubieran muerto muchas vacas”.<sup>23</sup> Tzvetan Todorov en su libro *La conquista de América. La cuestión del otro*, a propósito de los desmanes realizados por aquellos españoles, se pregunta ante el pasmo que el repaso de tales hechos le provoca: “¿Cuáles son las motivaciones inmediatas que llevan a los españoles a adoptar esta actitud? Una es, indiscutiblemente, el deseo de hacerse rico, muy rico, y con rapidez [...]”.<sup>24</sup>

Todo el discurso argumentativo y retórico de Las Casas se instala en la defensa y preocupación por las virtudes ético-morales: justicia, caridad, libertad y el valor y dignidad del ser humano como persona.

### Una nota sobre la “Leyenda negra”

A propósito de las reacciones en contra de fray Bartolomé de las Casas, iniciadas desde su mismo siglo y reactivadas en siglos posteriores, se podría acudir también a las defensas en su favor, con el fin de corroborar la verdad de sus disertaciones. He aquí dos testimonios: “la leyenda negra —dice Charles Gibson— proporciona una interpretación burda, pero esencialmente exacta de las relaciones entre españoles e indios”.<sup>25</sup>

Enrique Semo, en su *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, refiere el impacto de empobrecimiento de los indígenas por la introducción de la ganadería en México, por parte de los españoles que explotaron el maíz para engorda de sus animales, así, por ejemplo: “El Valle de Toluca se inició en la ganadería alrededor de 1538; veinte años más tarde contaba con cerca de 150 mil vacas y caballos”.<sup>26</sup> Un dato que

<sup>23</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias III*, p. 29.

<sup>24</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, p. 154.

<sup>25</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, p. 443.

<sup>26</sup> Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, p. 37.

Pierre Chaunu interpreta: “Los destrozos de los rebaños son incalculables y la lucha desigual: el ganado español, el maíz indígena.”<sup>27</sup>

También Zorita, contemporáneo de Las Casas, un jurista e historiador, consideraba como causa principal de la mortandad de los indígenas, la explotación económica: “Esta gente común de todas las Indias se va disminuyendo y acabando [...] dejan perdidas sus casillas y haciendillas [...] andan vagando [...] o se meten en los montes [...] y algunos se han ahorcado desesperados, por la gran aflicción que tenían con los tributos y la cobranza de ellos; y yo lo averigüé andando visitando.”<sup>28</sup>

La respuesta afirmativa a la pregunta del título de esta intervención sobre si la razón séptima, de los *Tratados* de Las Casas, pudiera ser una lección para nuestro tiempo, cae por su propio peso, por desgracia, aquella enfermedad o patología por el afán del dinero que aquejaba todavía a pequeños grupos en el siglo XVI, en nuestros días se ha convertido en pandemia generalizada. Si Las Casas se dolía del efecto causado en la España del siglo XVI, ¿qué podríamos decir de nuestra época y de nuestro país?

### Enseñanza para nuestra época

Esa hipótesis sobre la apreciación de la obra de fray Bartolomé como un “clásico” de nuestro devenir histórico-cultural adquiere visos de posibilidad si la juzgamos a la luz de lo que Gadamer extrae del papel y función de la moderna investigación histórica que rebasa el quehacer de la investigación pura al convertirse en mediación de la tradición, como fuerza activa, a partir del modelo que representa lo “clásico”; conforme fue ocurriendo el viraje de las ciencias humanas, alejándose de la tendencia metodologista y mostrando el ejercicio de una conciencia hermenéutica en el trabajo de investigación de carácter más autoreflexivo según lo demuestra el caso de la filología al dedicarse al estudio de las obras del pasado; tal interés y afición por ellas origina una pregunta: ¿qué es lo que las vuelve excelentes?, o bien, ¿por qué se les atribuye el calificativo de “clásico”? Para responder a ello, Gadamer distingue dos aspectos de lo clásico: uno el “histórico” y otro el “normativo”. El primero pareció prevalecer durante una etapa de estudio sobre el clasicismo alemán, pero sin que el segundo, esto es, lo “normativo” perdiera su vigencia; diríase que se entreveran por cuanto lo que alcanza el nivel de lo clásico, es un modo característico del mismo ser histórico... porque su validez se conserva y trasmite... lo clásico, entonces, es lo que se ha destacado por encima de los cambios del tiempo, supone el reconocimiento de lo permanente e imperecedero; a

<sup>27</sup> Pierre Chaunu, *Seville et L'Atlantique, 1504-1650*, t. VIII, p. 805. Citado por Enrique Semo en *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, p. 37.

<sup>28</sup> Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, p. 169.





fin de cuentas, pues, en lo “clásico” prevalece el carácter normativo. Se reconozca o no como tal, si se concede anuencia y aceptación a propuestas de dos grandes pensadores del siglo xx, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, en lo tocante a la respuesta que todo lector, estudioso, o bien, heredero y depositario de la historia y tradición de las que ha provenido, desde una actitud seria y responsable, queda obligado a preguntarse sobre la repercusión y tareas que la lectura y repaso de obras y hechos del pasado depositan en los estudiosos, lectores y, sobre todo, si herederos directos de dicho legado.

Al aplicar estos criterios a nuestro caso, ¿qué nos demanda y exige la confrontación ante todo ello?, ¿admiración?, ¿aspaviento?, ¿conmiseración? y ¿otras posibles actitudes de tipo afectivo? ¿Nada más?

Si así fuese ninguna trascendencia alcanzaría el trabajo dedicado a la valoración del pasado, éste quedaría nulificado en los efectos y frutos de la experiencia obtenidas, quizás por ello el estudio de la filosofía como historia, de la historia, literatura y arte se ha limitado en sus alcances a la pura y efímera memorización que no forma y menos aún transforma a los estudiantes y tampoco los enfrenta al reto de forjar elevados modos de ser y de actuar. Debido a ello ha ocurrido la ineficacia de la enseñanza de las Humanidades y por ello, quizás, cada vez con menor cabida en los diversos planes de estudio. Para superar esta manida costumbre o hábito, conviene hacer caso a Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur a propósito de las actitudes recomendables ante lo que la tradición, la historia y las obras de arte solicitan de nosotros. El primero, defensor del valor y peso de la tradición que la Ilustración había menospreciado, insiste en que no podemos desentendernos de ella, ni siquiera con el propósito de dizque juzgarla objetivamente, porque “él que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta”;<sup>29</sup> en cierto modo, quien así actúa, reniega de su pasado a pesar de llevarlo a costas. Esta tesis resulta clave en su aportación encaminada a la práctica de la interpretación-comprensión de la tradición conforme con lo que él propone como “historia efectual”; así lo recalca a continuación: “La consciencia histórica que quiere comprender la tradición [...] tiene que pensar también la propia historicidad [...]. Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la tercera y más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee la consciencia de la historia efectual”.<sup>30</sup> Para el caso de asumirnos como herederos de un pasado, esto es, depositarios de los efectos de una historia tendríamos que recuperar todo aquello que en mayor o menor medida nos ha conducido a ser, y en consecuencia, a obrar de la manera en que lo venimos haciendo; podría entenderse esta operación como el intento de rastrear experiencias, acontecimientos que hayan dejado huellas más o menos reconocibles en nuestra historia presente e idiosincrasia.

<sup>29</sup> Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 437.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

En esta empresa, entran en juego las fases del trabajo hermenéutico de la interpretación, comprensión y aplicación. En esta última se evidencia la conexión con el trabajo de recuperación y vigencia de la tradición mediante la conciencia de la historia efectual. Así Gadamer identifica el papel del historiador y el lector de textos: “También para el historiador cada texto individual se conjunta con otras fuentes y testimonios formando la unidad de la tradición total [...], es su verdadero objeto hermenéutico [...] tiene que ser comprendida por él [...]. También él tiene ante sí una materia de aplicación”<sup>31</sup>

Estas aportaciones de Gadamer, me parece, apuntan hacia el papel y responsabilidad que nos atañen como estudiosos de las Humanidades y en el caso presente, aficionados al rescate histórico cultural del periodo novohispano, que no puede limitarse a la adopción de meras actitudes de remembranza melancólica o aspiraciones a cierto grado de erudición. Ese momento del estudio y trabajo de la interpretación-comprensión exige asumir el compromiso de culminar el proceso de estudio con la aplicación. Este pensador sintetiza su propuesta al pronunciarse sobre el caso de lector de texto, como lo somos todos, pero en especial los humanistas:

En toda lectura tiene lugar una aplicación, y él que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende [...]. Lo que vale para cada lector vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo.<sup>32</sup>

Para no mal interpretar el sentido que Gadamer atribuye a la “aplicación” nos advierte a continuación: “La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, [...] ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto viene a ser para nosotros”<sup>33</sup>

Así pues, la historiografía nos compromete en una relación de deuda con los hombres del pasado y en conformidad con el pensamiento del Paul Ricoeur cuando el historiador es confrontado con la horrible figura límite de la historia de las víctimas esa relación de deuda se transforma en deber de no olvidar. ¿Por demás estaría aludir a la mortandad de indígenas causada por la conquista y explotación sufridas durante buena parte de la época colonial? Es en esa línea cuando nos confrontamos con el texto de Las Casas, ¿a qué nos convoca y compromete?

<sup>31</sup> *Loc. cit.*, p. 413.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 414.

<sup>33</sup> *Loc. cit.*



Si nos atenemos pues a criterios mediante los cuales se reconoce lo clásico, según lo manifiesta Gadamer, los de lo “histórico” y lo “normativo” y si a la vez acatamos la obligación de no olvidar ¿qué podríamos colegir de la lectura de las obras de Bartolomé de las Casas? ¿La razón séptima de sus tratados tendría alguna aplicación a nuestros tiempos? ¿Cuáles serían las analogías que guardan entre sí los hechos denunciados por fray Bartolomé con acontecimientos de nuestra época? En particular, los vicios de la avaricia por el dinero y sus consecuencias en la criminalidad galopante ¿no se han extendido por doquier y han aumentado el número de víctimas y de seres humanos sumidos en la miseria? ¿De dónde resultan las hambrunas, las migraciones forzadas? Si en los tiempos del descubrimiento y conquista de tierras desconocidas desató el furor por el enriquecimiento de buen número de seres humanos, ¿cómo podríamos juzgar, ya no a ciertos grupos humanos como sucediera en aquel entonces, sino como acontece en los tiempos que corren cuando las mayorías son incentivadas por la publicidad comercial hacia la obtención de todo tipo de satisfactores y arrastradas por las olas de la corrupción en pos de la obtención del dinero?

¿Quedarán todavía algunas capas de la sociedad inmunes ante el efecto de estas tendencias? Para su respuesta acudiríamos al eco de los retratos que Las Casas elaboró sobre los encomenderos españoles del siglo XVI en América; ¿lo mismo podría aplicarse a los que en nuestro tiempo han seguido su ejemplo? Recordemos para tal efecto los epítetos aplicados en la “Razón séptima”. Si en su época el número de avaros y codiciosos podrían contarse en decenas o hasta centenas, ¿qué cantidad alcanzarían hoy por hoy?, ¿a cuántos seres humanos afecta esta enfermedad?

Quizás, de buenas a primeras, asomarían a nuestra mente e imaginación todos los que se califican de delincuencia organizada por todas las actividades ilícitas encaminadas a su enriquecimiento, algo tan evidente que no necesita prueba alguna; sin embargo, lo más preocupante es que se trata de una enfermedad generalizada, esto es, de una pandemia. A eso apunta el señalamiento de algunos pensadores dedicados a su estudio. Podríamos valernos de sus puntos de vista para iluminar el panorama actual.

Si atendemos a estudios actuales sobre la situación que guardan las tendencias y actitudes en torno al dinero y su dominio, quizás podríamos reconocer que las obras de fray Bartolomé de las Casas tienen aplicación y vigencia en la época actual; pero, además, con la variante de la diferencia respecto al auge y extensión de esta enfermedad, hoy generalizada si se compara con lo que sucedía en aquel siglo XVI.

A manera de muestra, podemos aprovechar estudio del sociólogo y filósofo polaco, fallecido apenas en el 2010, Zygmunt Bauman y del psicoanalista y ensayista Mario Campuzano, ambos nos dan cuenta de lo que está sucediendo en nuestro tiempo y entorno.

Mayra Inzunza escribe una breve reseña sobre el pensamiento de Bauman en la que destaca la imagen de la liquidez representativa de lo volátil y efímero que permea todo lo que nos rodea y conforma: liquidez financiera que provoca marginación de quienes no trabajan, desechados y detestados, que por no consumir son excluidos y lanzados a las calles y suburbios buscando refugio en el alcohol, expuestos a muertes prematuras, sin esperanza en esta era de liquidez que también debilita y desmorona la familia nuclear en la que “cada ‘socio’ puede abandonar al otro a la primera dificultad. Sin responsabilidad para con el otro, el amor derrite [...] lo que antaño fue estable ahora es proteico y escurridizo como las relaciones mismas”. Por ello, dice la articulista: “No es gratuito que una de sus obras más exitosas sea *Amor líquido*”.<sup>34</sup>

Mario Campuzano ha venido ocupándose de fenómenos y situaciones de la sociedad actual desde la perspectiva psicoanalítica que ha difundido en artículos publicados también en el suplemento *La Jornada Semanal*. En ellos, me parece, podemos descubrir explicaciones a la contagiosa ola de la pandemia o enfermedad generalizada por obtener satisfactores de toda índole a través del dinero, vicio causante de las injusticias y desmanes de los conquistadores y sus descendientes contra los cuales luchó Bartolomé de las Casas con sus escritos e intervenciones ante la Corona española, valiéndose para ello de todos los recursos argumentativos de su época como lo muestra la “Razón séptima”, de sus *Tratados*.

Para contextualizar de mejor manera los puntos de vista de Mario Campuzano, no está por demás recordar que, desde los inicios mismos de su obra, Freud trata el tema de la avaricia, y por ello, la afición enfermiza por el dinero ocupa su atención. Así nos dice el mismo Freud: “Difícilmente se puede enumerar todo cuanto a mí (¡un nuevo Midas!). [Aquel personaje que convertía en oro todo cuanto tocaba], se me resuelve en excremento, eso armoniza por completo con la doctrina del hedor interior [...]”.<sup>35</sup> Y más adelante se lee: “sobre todo el dinero mismo. Yo creo que esto pasa por la palabra ‘roñoso’, usada para ‘avaró’ [...]”. De igual manera, la asociación de la avaricia con la suciedad, Freud la sugiere con términos al nacimiento, al periodo menstrual y hasta el del “aborto” según él, cercano al “Abort”, como letrina”.<sup>36</sup>

Por esa senda encuentra base para su propuesta de la fase sádico-anal que se desdobra en dos: una anterior en la que dominan las tendencias destructivas de aniquilar y perder y otra posteriores encargadas de lo contrario, esto es, de poseer, contener y guardar los objetos, en la que se gesta la investidura de amor en tanto posesión de su

<sup>34</sup> Mayra Inzunza, “El tiempo líquido de Zygmunt Bauman (1925-2017)”, pp. 8-9.

<sup>35</sup> Sigmund Freud, “carta 79”, t. I, en *Obras completas*, p. 315.

<sup>36</sup> *Idem*.



objeto;<sup>37</sup> a continuación, Freud incorpora lo que Abraham había hecho notar, el que, “con la desvalorización de los excrementos el interés pulsional de fuente anal traspasa hacia objetos que pueden darse como regalo; y con derecho, pues la ‘popo’ fue el primer regalo que el lactante pudo hacer del que se desprendió por su amor a su cuidadora”. A manera de síntesis Freud concluye: “Luego, de manera análoga al cambio de vía de significado en el desarrollo del lenguaje, ese antiguo interés por la caca se traspone en el aprecio por el oro (Gold) y el dinero (Geld)”.<sup>38</sup>

En el artículo publicado en 2016 con el título “Cultura y psicoanálisis en la posmodernidad”, Campuzano ofrece una aplicación de la vertiente psicoanalítica freudiana a la situación sociocultural en la que nos desenvolvemos, dominada por la influencia que ejercen las fuerzas del capitalismo avanzado en esta etapa de neoliberalismo, bajo el imperio y dominio del dinero, cuyos efectos permean todos los estratos sociales. Bajo la apariencia de libertad, persiste el individualismo, el narcisismo y el hedonismo. Para demostrarlo se ampara en la propuesta de Michel Foucault sobre las “sociedades disciplinarias”, que producen cuerpos disciplinados, y producen individuos encargados de reproducirlas a través de controles, proceso que culmina en la conformación de la subjetividad; si bien con el estilo de disciplina de épocas anteriores, esto es, ya no mediante:

La vigilancia de las almas, si no desde el control de los deseos a través del consumo. Ahora, los medios de comunicación incitan al consumo tras el propósito de hacer creer a los consumidores que arribarán a niveles superiores de satisfacción y, sobre todo, de ostentación, con la compra, aunque sea a plazos, de automóvil, de casa con su hipoteca, ropa de marca, viajes y entretenimientos, etc., todo ello bajo apariencia de ejercicio de autodeterminación o libertad, cuando más bien, se trata de un solapado control enajenante.<sup>39</sup>

Aunque en lo tocante a las posiciones de los grupos sociales respecto a la modernidad, en las clases sociales de pocos recursos podrían combinarse actitudes de premodernismo, modernismo y posmodernismo “en las clases acomodadas serán más visibles las pautas posmodernas como lo demuestra el incremento del individualismo de corte narcisista, hedonista y seductor propio de la época de consumo de masas”.<sup>40</sup> Como consecuencia, se manifiesta el relajamiento de los lazos sociales y los vínculos familiares de pareja. Se trata de un tipo de control social más oculto que se enmascara y esconde tras la seducción del consumo desde la manipulación ejercida por los medios masivos de comunicación.

<sup>37</sup> *Cfr., loc. cit.*, t. XXII, p. 92.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>39</sup> Mario Campuzano “Cultura y psicoanálisis en la posmodernidad”, p. 9.

<sup>40</sup> *Idem*.

La lectura e interpretación de la realidad sociocultural y económica en la que estamos inmersos, por parte de una voz autorizada, por cierto, en los dos campos de nuestra tarea, esto es, tanto del pensamiento novohispano como en el de la filosofía actual, Mauricio Beuchot resulta evidente e irrefutable:

Estamos en una cultura narcisista, y el narcisismo, que es una enfermedad, afecta los sujetos de hoy en día, haciéndoles nocivos para la sociedad. El neoliberalismo hace creer que todo se puede comprar, incluso las personas; que la libertad es omnímoda, y que el dinero, y el poder lo consigue todo. La globalización del individualismo hace que las relaciones personales sean más precarias y que la sociedad con sus instituciones, sea vista con desconfianza. Esto se percibe desde finales del siglo pasado, y parece que no tiene visos de corrección.<sup>41</sup>

Si en los tiempos de Bartolomé de las Casas la voracidad por el dinero alcanzaba un número reducido de miembros de la sociedad, lo que se deja ver ahora es su proliferación que afecta a la mayor parte de la sociedad.

En términos psicoanalíticos el narcisismo y el hedonismo prevaecientes manifiestan patologías distintas a las que Freud observaba en su época; si por aquel entonces el súper yo era el causante de las neurosis histéricas y de las neurosis obsesivas, “ahora la patología no radica en las inhibiciones del súper yo, si no en la dependencia impulsividad y falta del desarrollo del yo y el súper yo, y en la grandiosidad y hedonismo sin límites del *Self* narcisista”.<sup>42</sup>

Ahora bien, al suponer que el medio indispensable y único para alcanzar satisfacción placer y felicidad es el dinero, resulta obvio que el afán por obtenerlo sea el causante de la ruina y debacle que aqueja a nuestra sociedad o ¿acaso la corrupción, la criminalidad e impunidad de nuestra época, tiene su origen en otra causa? ¿Tiene cabida, entonces, preguntar si las obras de Bartolomé de las Casas son tan bien una lección para nuestro tiempo?

Así que salvadas las diferencias entre lo que Las Casas atacaba con sus escritos e intervenciones ante las autoridades españolas y lo que ahora ocurre —si bien en cantidad muy abundante— guardan muchas similitudes que justifican ser apreciadas mediante la analogía; y, por ende, justificar, comprobar que los escritos de este verdadero maestro deben ser reconocidas como auténtica lección o enseñanza para nuestro tiempo; con sólo intercambiar a los personajes denostados, españoles enfermos de avaricia objeto de sus alegatos y la actual proliferación de seres humanos ansiosos de dinero de nuestro tiempo; a estos últimos les encajaría al dedillo el enjuiciamiento de Las Casas.

<sup>41</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica mestiza*, p. 102.

<sup>42</sup> Mario Campuzano, *op. cit.*, p. 10.



## A manera de conclusión

Preguntémonos ¿a qué nos llevaría la lectura de esta Razón séptima? ¿Qué respuesta y actitud nos reclamaría?: sorpresa, admiración, aspaviento, enojo, sufrimiento, mezcla de afectos positivos y negativos, etc., ¿hasta ahí alcanzarían sus efectos? Si únicamente algo de eso y quizás haber aumentado un poco el caudal de información noticiosa con algún grado de permanencia temporal en nuestra memoria, demasiado pobres habrían sido los resultados, como quizás habrá sucedido con la mayor parte de nuestras lecturas, estudios y escolaridad. ¿Deficiencias del tipo de educación prevaleciente? Sea de ello lo que fuere, lo que sí podríamos asegurar es que no habremos sido consecuentes con algunos de los postulados de Gadamer anteriormente señalados: nos ha dicho que el trabajo de interpretación-comprensión exige cumplir con la aplicación, en calidad de un acontecer, por cuanto no puede dejar las cosas como están. Nos ha dicho también que algo nos toca del papel del historiador con respecto a la tradición histórica, que está obligado a mediarla con el presente de su propia vida; en consecuencia, quizás podríamos reconocernos fuertemente ligados a ese pasado de nuestra historia, sobre todo por ser herederos (en muchos casos, hasta por la sangre), depositarios y destinatarios de su legado histórico-cultural, pues admitámoslo o no, llevamos sobre nuestras espaldas el peso de todo ello, de acuerdo con el modo de entender la historia efectual por parte del mismo Gadamer.

Si acaso entonces, asumiésemos ese compromiso, con entera razón nos aplicaríamos las enseñanzas que nos dejan los escritos de Bartolomé de las Casas y responderíamos afirmativamente a la pregunta de si su enseñanza constituye una lección “también para nuestro tiempo”. En tal caso una lección de enseñanza dirigida para nosotros los humanos del siglo XXI. En tanto interpelados, tenemos que asumarnos como destinatarios a quienes el repaso y lectura de sus textos, nos dirige preguntas sobre nuestra actitud ante los vicios ínsitos en el afán por el dinero, el causante de los grandes males que aquejan a la humanidad.

Si fuese necesario reforzar aún más la tarea y compromiso que nos deja la lectura de textos, cometido insoslayable de toda educación y sobre todo de la humanística, en tanto empresa de formación y transformación hacia lo más elevado de lo específicamente humano, aprovecharíamos las propuestas de Paul Ricoeur sobre el papel del lector ante los textos que narran acciones: “Interpretar el texto de la acción es para el agente interpretarse a sí mismo”;<sup>43</sup> se trata del compromiso de todo lector como “lector de sí mismo”; en nuestro caso, leernos a nosotros mismos frente al

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 185.

cuadro que Las Casas pinta sobre los hechos del siglo XVI en las colonias españolas originados por la codicia, el afán por el oro y el dinero.

**RADIX OMNIUM MALORUM EST CUPIDITAS**  
(La raíz de todos los males es la codicia).

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Bartolomé de las Casas, Bartolomé, *Tratados I*, FCE, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Tratados II*, FCE, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las Indias III*, FCE, México, 1997.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica mestiza*, Editorial Publicaciones Académicas CAPUB, México, 2016.
- Chaunu, Pierre, *Seville et L'Atlantique, 1504-1650*, t. VIII.
- Freud, Sigmund, "carta 79", en *Obras completas* (t. I), Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 1964.
- Paul Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México, orígenes 1521-1763*, Ediciones Era, México, 1973.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, prólogo y notas Joaquín Ramírez Cabañas, UNAM (Col. Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 32), México, 1993.

### Hemerografía

- Inzunza, Mayra, "El tiempo líquido de Zygmunt Bauman (1925-2017)", *La Jornada Semanal*, núm. 1146, 19 de febrero de 2017, México.
- Campuzano, Mario, "Cultura y psicoanálisis en la posmodernidad", *La Jornada Semanal*, núm. 1098, 20 de marzo de 2016, México.



# TEOLOGÍA DE LAS “JUNTAS MEXICANAS” (1524-1546) Y CONCILIOS PROVINCIALES (SIGLO XVI) DEL PERIODO COLONIAL



Noé Héctor Esquivel Estrada  
Universidad Autónoma del Estado de México  
noehectoresquivel49@gmail.com

## Introducción

En este trabajo se ha decidido presentar e integrar la función que desempeñaron tanto las “Juntas mexicanas” como los Concilios Provinciales llevados a cabo en la época de la Colonia (siglo XVI), por considerarlos organizaciones importantes de expresión doctrinal y teológica, con la intención tanto de orientar como de atender los problemas propios de los pueblos indígenas en los inicios de la evangelización en el mundo novohispano. Con la finalidad de focalizar y dilucidar sobre este asunto se insistirá en aquellas cuestiones teológico-doctrinales que tuvieron una implicación eminentemente práctica en esas circunstancias, dejando de lado los aspectos políticos, sociales, organizacionales, encomiendas, tributos, etcétera, no porque estas cuestiones hayan sido de menor importancia, sino por el afán de profundizar en los asuntos y prácticas que atañen a la vida religiosa de ese momento.<sup>1</sup> No considero oportuno desarrollar las discusiones teóricas que estuvieron vinculadas a temas doctrinales o dogmáticos, sin embargo, se pueden percibir en el contexto de las posturas teóricas y tomas de decisión por parte de las órdenes religiosas.

Se pretende mostrar el sentido y el quehacer de las “Juntas mexicanas” y de los Concilios Provinciales, con sus acercamientos y diferencias. Para ello, es importante preguntarse ¿por qué y cómo surgieron las Juntas mexicanas y los Concilios Provinciales? ¿De qué situaciones o problemas se ocuparon las Juntas mexicanas y por qué sirvieron de base para los Concilios Provinciales? Es decir, parece que la temática era común para ambos; sin embargo, en los Concilios se puede notar un tratamiento más doctrinal o teológico que en las “Juntas”, pues se ocuparon más de atender situaciones de la vida práctica y común de los indios evangelizados. Esto no quiere decir que

---

<sup>1</sup> Este trabajo viene a constituirse en complemento de dos contribuciones que han sido publicadas en Noé Héctor Esquivel Estrada (coord.), *Pensamiento Novohispano* 18 y 19, bajo los títulos “Teología académica novohispana del siglo XVI” y “Breve visión histórica de la teología novohispana”, en ese segundo escrito también se aborda el tema de la teología profética y se abre el espacio para continuar con la temática de los Concilios Provinciales y las “Juntas mexicanas”.

hubiese un distanciamiento o desatención total entre la doctrina y su aplicación en las prácticas religiosas.

### Teología de las “Juntas mexicanas” (1524–1546)<sup>2</sup>

Se conoce como años de “evangelización fundante” al periodo anterior a la creación de las tres primeras provincias eclesiásticas americanas.<sup>3</sup> Periodo en el cual se expusieron importantes conceptos teológicos encaminados a atender principalmente preocupaciones prácticas del campo pastoral-profético, sin concentrarse, específicamente, en el aspecto especulativo o teórico.

La exposición de los aspectos teológicos de las llamadas “Juntas mexicanas”, que comprenden de 1524 a 1546, son el antecedente de la primera provincia eclesiástica mexicana de 1547.<sup>4</sup>

La primera “Junta mexicana” se celebra en 1524, precisamente, con la llegada a México de los “Doce Apóstoles” franciscanos. Son ellos los convocantes a esta junta con la finalidad de organizar su labor evangelizadora. Los temas doctrinales tratados fueron sobre los sacramentos, por conectarse directamente con sus preocupaciones prácticas de evangelización. Acerca del bautismo se discutió la instrucción prebautismal, sobre la que se concluye debería ser breve. Esta orientación correspondió a la postura franciscana. No sucedió lo mismo con la orden dominicana y la de los agustinos; para estas órdenes el bautismo debería postergarse hasta que los indios estuvieran suficientemente dispuestos, es decir, no sólo obtuvieron el conocimiento doctrinal, sino también con sus acciones fueron capaces de dar testimonio de su fe. En esta reunión se abordó incluso el tema acerca de la capacidad de los naturales para recibir la fe cristiana (conviene resaltar aquí la Carta que envió el dominico Julián Garcés al papa

<sup>2</sup> Una visión amplia y detallada de cada una de las “Juntas mexicanas”, del primer Concilio Limense y del primer Concilio Mexicano, la encontramos en el capítulo II “Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento” redactado por Luis Martínez Ferrer y Carmen José Alejos-Grau en el libro de Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dirs.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión* (1493-1715), vol. I, pp. 89-130. Este texto servirá de referencia para el desarrollo de todo este trabajo.

<sup>3</sup> Comentan Luis Martínez Ferrer y Carmen José Alejos-Grau en la obra anteriormente citada que: “además, en 1546, Paulo III estableció, como ya hemos anunciado, las tres primeras provincias eclesiásticas americanas, desligándolas de Sevilla, con sede metropolitana en Santo Domingo, México y Lima, respectivamente”, p. 90.

<sup>4</sup> Los mismos autores Luis Martínez Ferrer y Carmen José Alejos-Grau dicen: “no olvidemos que las decretales sevillanas de 1512 sirvieron de pauta a la Iglesia novohispana hasta la creación de la archidiócesis mexicana, en 1547 [...]. En 1547 se creó, como ya se ha dicho, la provincia eclesiástica mexicana y, un año después, murió Zumarraga. Concluyó así el capítulo de las juntas, que dejó paso al primer concilio mexicano”, pp. 93 y 94.



Paulo III donde se pronuncia a favor de la capacidad de los indios y de su devoción para recibir los sacramentos). Debido a la gran afluencia de nativos que pedían ser bautizados, se discutió el tema del rito bautismal, acordándose que debería ser simplificado. Además, se trató el tema de la penitencia, principalmente para los enfermos y para los que iban a recibir el sacramento del matrimonio. Este sacramento fue ampliamente discutido debido a las divergencias de prácticas entre el matrimonio de los indígenas y el matrimonio cristiano. Otro de los temas relevantes fue la instrucción o adoctrinamiento de los naturales que, posteriormente, se concretó en la redacción de los catecismos.

En otra de estas “Juntas”, con un carácter eminentemente de atención a las prácticas religiosas, se les prohibió a los indios la idolatría, los sacrificios y otros ritos y costumbres opuestas a la nueva religión. Fueron éstas las circunstancias por las que “en 1537 el papa Paulo III expidió dos bulas de gran importancia para la evangelización de América: la *Sublimis Deus* y la *Altitudo Divini consilii*”.<sup>5</sup> En la primera se declara de manera contundente la dignidad humana de los indios americanos, se prohíbe la esclavitud y toda clase de abusos de que eran objeto los indígenas. En la segunda se justifica (es decir, se trata de la validez y licitud) la administración del bautismo sin haberse cumplido con todas las ceremonias establecidas por la Iglesia. En esta misma bula, tratándose del matrimonio, se concedía:

a los neófitos que tuvieron muchas mujeres de tiempos de la gentilidad, que eligieran una y con ella contrajesen matrimonio canónico, si es que no recordaban cuál había sido la primera. (Esta concesión canónica recibe el nombre de «privilegio petrino»). Los naturales quedaban exentos de guardar los impedimentos matrimoniales de consanguinidad y afinidad en tercer y cuarto grado.<sup>6</sup>

El texto menciona claramente de qué manera se resolvieron aquellos dilemas que se les presentaron a los evangelizadores deseosos de convertir a los indígenas a la fe cristiana.

Asimismo, se trató el tema de la penitencia y de la Eucaristía, el cual debía recibirse en el tiempo de la Pascua por lo menos una vez al año.

Debido a las constantes y fuertes discusiones acerca del modo y tiempo de la administración del bautismo, Carlos V convocó a una junta de teólogos en Salamanca (1541) con la consigna de orientar o resolver esta problemática en América. La respuesta de los teólogos ahí reunidos, entre los que se encontraba Francisco de Vitoria, fue: “estos

<sup>5</sup> *Ibidem* “Las asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento”, p. 101.

<sup>6</sup> *Idem*.

bárbaros infieles no han de ser bautizados antes de que hayan sido suficientemente instruidos, no sólo en la fe, sino también en la conducta cristiana, por lo menos en lo que es necesario para la salvación, y no antes de que sea muy verosímil que entiendan lo que se les administra”.<sup>7</sup> En esta determinación se deja sentir la presencia doctrinal de la orden de los dominicos, que claramente se inclina por la defensa de la doctrina teológica.

Los conflictos entre las órdenes religiosas, por una parte los franciscanos y por otra los dominicos y agustinos, pretendían suavizarse llegando a acuerdos comunes sobre los siguientes tres aspectos: la conversión de los naturales, las costumbres que se deberían fomentar y la administración de los sacramentos. Sin olvidar los grandes problemas que se suscitaron entre el clero regular y el clero secular.

Para atender la situación problemática entre las órdenes mencionadas, se resolvió editar dos “Doctrinas” (una corta y otra larga) con el objetivo de catequizar a los indios, por ello, debían ser traducidas a la lengua de los naturales. Se decidió por la *Doctrina cristiana* en su forma breve, redactada por el franciscano Alonso de Molina, que se inclinaba por la atención a las cuestiones prácticas de la evangelización. Y, en su forma larga por la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* redactada por el dominico Pedro de Córdoba y reelaborada por los mismos dominicos, cuyo propósito era insistir en la formación doctrinal de los indígenas. Ambas doctrinas son un reflejo de las posturas distantes entre las órdenes religiosas.

Es importante saber que la formación doctrinal de los indios americanos conversos se vio limitada por la aplicación de las disposiciones del Concilio sevillano de 1512 (se le reconoce como preceptiva doctrinal para el territorio americano). Como se puede observar, constantemente se apela a las reuniones y decisiones de los teólogos europeos aceptadas como fundamento para las orientaciones, tanto teóricas como prácticas, de las problemáticas que deberían ser atendidas por las órdenes religiosas en estas tierras de evangelización.

## **Concilios Provinciales**

El rey Felipe II decretó que la doctrina del Concilio de Trento (1545-1563), elevada a la categoría de ley en su reino, se difundiera y practicara en la Península y en América; para tal propósito dispuso que los arzobispos convocaran a la celebración de los llamados Concilios Provinciales.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 107.



A continuación se presenta la doctrina teológica de estos Concilios (Limenses y Mexicanos) de manera cronológica. La disposición a seguir en este escrito será la indicada en el bosquejo general. Se han incluido los Concilios Limenses por su importancia doctrinal y por su cercanía con los Concilios Mexicanos, como se podrá observar en el desarrollo de esta exposición.

**Primer Concilio Limense (1551–1552).** Respecto a las ideas teológicas, difundidas en tierras sureñas, es conveniente tomar en cuenta el documento del dominico Jerónimo de Loaysa (1498-1575), titulado: *Instrucción para cura de indios*, pues en él se encuentra el primer intento de sistematización catequética para esos lugares. Tal documento fue elaborado con el propósito de evitar la dispersión doctrinal. Así, la predicación debería comenzar con la exposición de las dos verdades fundamentales: el misterio de Dios creador y el misterio de Cristo redentor. Sobre la naturaleza humana debería insistirse en la inmortalidad del alma.

Así mismo la *Instrucción* estudió la obligatoriedad del bautismo de los indios y trató expresamente acerca de la preparación requerida. El tema de la obligatoriedad o no obligatoriedad del bautismo era también cuestión debatida por la teología de aquellos años, pues en última instancia estaba en juego la verdadera libertad del hombre en su fuero íntimo.<sup>8</sup>

Por ello, el documento insistía en vigilar la libertad de aquellos que abrazaban la fe; por ningún motivo se podía coaccionarlos para recibir la misma. Para el bautismo de los adultos se prescribía, en caso de peligro de muerte, saber lo mínimo para poderseles administrar. En casos normales se exigía una preparación más completa. Además, debían predicarse los atributos divinos como la bondad suma, omnipotente, creador de cielo y tierra; el hombre centro de la creación; se debía insistir en “que se les comenten las razones de la Encarnación, hablándoles del primer pecado de Adán y Eva, de los engaños del demonio, de la universal transmisión del pecado original, del nacimiento de Dios de una Virgen, etcétera; y que se les anuncie los premios y castigos para después de la muerte”.<sup>9</sup> Todos estos temas estaban relacionados con la preparación doctrinal que debían recibir los indígenas que eran evangelizados y deseaban adherirse a la fe cristiana.

Es interesante ver el *Aviso*, número 20, donde se nos revela tanto la mente e intención de Las Casas respecto a los requerimientos que se han de pedir a los indios que solicitan el bautismo como la obligación del predicador o ministro del bautismo, dice:

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 124.

20. Ytem, se determinó y declaró que por suficiente doctrina [de los indios] se entiende que ningún niño se muera sin bautismo ni ningún adulto bautizado sin confesión, y que todos sepan las cosas necesarias de la fe, como es el Credo y Pater Noster y el Ave María y los Diez Mandamientos de la ley, y los Mandamientos de la Iglesia, y se les platique y dé a entender lo suso dicho en la mejor manera que se pudiere, según su capacidad.<sup>10</sup>

En ese contexto, se insiste que el bautismo de adultos, mayores de ocho años, no podía administrarse sin antes haber recibido la catequesis necesaria (instrucción de por lo menos un mes). En la práctica no siempre se observaban esas orientaciones doctrinales, pues dependían de las circunstancias y de las órdenes religiosas que las aplicaban.

Acerca de las disposiciones para el sacramento del matrimonio, éstas merecen una atención especial debido a la divergencia u oposición con la práctica del matrimonio cristiano. Después de una serie de análisis y reflexiones sobre la práctica del matrimonio entre los indios, se concluyó que éste era verdadero de acuerdo con el principio: “la ley de la gracia no deroga a la ley natural, antes la perfecciona”. De donde se siguió que cuando ambos cónyuges se convirtieran al cristianismo y recibieran el bautismo, lo siguiente era ratificar el matrimonio ante la Iglesia. Pero, cuando sólo uno de ellos abrazaba la fe, entonces se les exhortaba a ratificar su matrimonio ante la Iglesia, haciendo uso del privilegio paulino.

Otro problema que se presentaba para la realización del sacramento del matrimonio era cuando se bautizaba alguno de los caciques, pues tenían varias mujeres, y quería contraer matrimonio, entonces el sacerdote averiguaba quién había sido la primera mujer para que el cónyuge pudiese contraer nupcias con ella; pero, si no lo sabía, entonces podía casarse con la que él quisiera; no obstante, antes debía convertirse en cristiana primero; así se hacía uso del privilegio petrino.

Un punto importante de este concilio, por las consecuencias que acarreó, fue la disposición sobre los que estaban casados en grado prohibido: se dispuso que antes de bautizarse se separasen, y que, si estaban casados verdaderamente, según sus ritos y costumbres, se autorizase a ratificar el matrimonio en la Iglesia, hasta que fuera consultado el asunto al Papa. El arzobispo efectivamente consultó a Roma el caso frecuente entre los incas del matrimonio con hermanas y Pablo IV le respondió, según todos los indicios, con una reprimenda por haber permitido la ratificación *in facie Ecclesiae* de tales matrimonios.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 129.



En estos casos, los usos y costumbres de los indígenas no constituían una justificación para la realización del sacramento del matrimonio por la Iglesia.

**Primer Concilio Mexicano (1555).** Convocado por fray Alonso de Montúfar, dominico, constituye otra fuente más de información acerca de la doctrina teológica en el siglo XVI. Al interior de las *Constituciones* elaboradas en este concilio encontramos los siguientes aspectos doctrinales: se insiste en que se aproveche la confesión para repasar la doctrina de los penitentes. A los ministros se les exige aprender la lengua de los indios so pena de ser suspendidos en su práctica pastoral. El contenido de la catequesis debe centrarse en los artículos de la fe, los mandamientos y los sacramentos. Se habla de la importancia de la instrucción de los catecúmenos y la erradicación de la idolatría. Para la instrucción de los indios se impulsa la elaboración de dos catecismos, uno breve y otro largo, en ambas lenguas. Se aborda el tema del sacramento de la Eucaristía insistiendo particularmente en la participación de la misa. Amonestan a los indios y negros a recibir tanto este sacramento como el de la extremaunción en peligro de muerte.

Una de las cuestiones apremiantes para este concilio fue elevar el nivel moral de los sacerdotes seculares. Para la realización de su misión pastoral se les recomendó el uso de un manual que el concilio se propuso imprimir, su título fue: *Manuale sacramentorum secundum usum ecclesiae mexicanae. Noviter impressum, cum quibusdam additionibus utilissimis.*

Sobre el orden sacerdotal se determinó que este sacramento no se confiriese a mestizos, indios o mulatos, a diferencia de la “Junta mexicana” de 1539, que sí permitía a los indios recibir las órdenes menores.

Respecto al matrimonio se insiste en la catequesis prematrimonial. Afronta el problema del matrimonio de españoles cuyo cónyuge vive en España. Razón por la cual se legisló sobre las segundas nupcias e instó a que los casados vivieran sólo con su cónyuge.

Finalmente, el concilio mandó imprimir un ritual para la administración de los sacramentos.

**Segundo Concilio Mexicano (1565).**<sup>12</sup> Éste refrenda en su totalidad las disposiciones del primer Concilio mexicano, excepto aquellas cuestiones matrimoniales (impedi-

<sup>12</sup> La exposición doctrinal de este II Concilio Mexicano y del II Limense se encuentra en el capítulo III, a cargo de Josep-Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, bajo el título: “La primera recepción de Trento en América (1565-1582)”, ver en Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dirs.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, pp. 131-148.

mentos, matrimonios clandestinos) sobre las que Trento había dado nuevas prescripciones. Precedido por Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México. Sobre el sacramento de la penitencia se prescribe que se facilite su práctica a los indios y sacerdotes. A estos últimos se les pide que se confiesen entre ellos cuando haya conciencia de pecado grave, además, en ese estado no deben celebrar la Misa. Se habla de un nuevo ritual de sacramentos para sacerdotes, clérigos o religiosos que contiene las nuevas prescripciones tridentinas y las bulas de los pontífices para las Indias. Se condenó la simonía en la administración de los sacramentos.

**Segundo Concilio Limense (1567-1568).** Convocado por Jerónimo de Loaysa, arzobispo de Lima. Uno de los propósitos de este concilio fue que se aplicasen los decretos tridentinos en Latinoamérica. En su primera parte, de carácter dogmática, se refiere a la administración de los sacramentos, de acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento y la Tradición. El sacramento de la confirmación debería administrarse a todos los indios bautizados. La confesión se debería realizar sin mediación de intérpretes. La Eucaristía no se podía negar a los indios que la solicitasen, pero que estuviesen suficientemente catequizados. “Los indios no debían ser ordenados *in sacris*. Los matrimonios entre hermanos eran ilegítimos y, por tanto, no podían ser reconocidos por la Iglesia, en caso de bautismo; en cambio, los matrimonios entre parientes en segundo grado eran legítimos, por dispensa del papa Pablo III”.<sup>13</sup> Las directrices de este concilio fueron guía pastoral para los jesuitas llegados al Perú.

Durante este periodo también se llevaron a cabo algunos sínodos que tuvieron el mismo fin: difundir y aplicar la doctrina de Trento; así sucedió con el sínodo de Quito en 1570 y el de Manila en 1582. Como los anteriores, existió interés por las cuestiones sacramentales, pero siempre bajo la vigilancia de una doctrina sólida como lo prescribía el Concilio de Trento.

**Tercer Concilio Limense (1582-1583).**<sup>14</sup> Convocado por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. Además de otros personajes asistieron los teólogos Bartolomé de Ledesma, Luis López de Solís y José de Acosta, jesuita (del que se hablará ampliamente más adelante). Este concilio publicó tres catecismos para toda la provincia y contenían la doctrina cristiana fundamental. “Determinó, además, que todos los cristianos adultos supieran los principales misterios de la fe (símbolo), el decálogo, los sacramentos y la oración dominical, hasta el extremo de que prohibió bautizar a un adulto que

<sup>13</sup> Josep-Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, *op. cit.*, p. 143.

<sup>14</sup> El desarrollo de este tema quedó bajo el mando de Josep-Ignasi Saranyana y corresponde al capítulo IV, con el título “El tercer Concilio Limense (1582-1583)”, véase en Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dirs.), *op. cit.*, pp. 149-180.





no conociese de memoria al menos el credo y el paternóster”.<sup>15</sup> Para los indios que no tenían la capacidad de aprender toda la doctrina se les exigió que, por lo menos, supieran que hay un sólo Dios que castiga y premia de acuerdo con las obras; que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; que Jesucristo, hijo de Dios, se hizo hombre de la Virgen María y que no se puede conseguir la salvación sin creer en Jesucristo, recibir el bautismo y la confesión en caso de haber cometido algún pecado grave.

Prohibió el matrimonio entre hermanos; sin embargo, a los hermanos que ya estaban casados les prescribió su separación después de ser bautizados. A nadie se le debe negar la administración de los sacramentos de la confirmación y la extremaunción. Legisla que los indios conversos tienen el derecho de recibir la Eucaristía. En uno de los catecismos, antes mencionados, se hacía alusión a algunas polémicas antiluteranas (la salvación por la fe, sin las obras), la existencia del purgatorio, el sufragio por los difuntos, la visibilidad de la Iglesia, la superioridad del Romano Pontífice sobre el Concilio Ecu­ménico y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para conseguir la salvación. Además de saber todas las oraciones del cristiano, se deben conocer los sacramentos, mandamientos, obras de misericordia, virtudes, pecados y los cuatro novísimos.

*El Tercer Catecismo o Catecismo por sermones* es el instrumento pastoral li­mense más importante. Después de un proemio, titulado: «Del modo que se ha de tener en enseñar y predicar a los Indios» y de otras advertencias, vienen treinta y un sermones, que se reparten de la siguiente forma: nueve sobre la fe y algunos artículos que hay que creer; ocho sobre los sacramentos; diez sobre los mandamientos; dos sobre el Padrenuestro; y dos sobre los novísimos o postrimerías. Son todos ellos de gran calidad teológica y, además, muy expresivos de la vida cotidiana en las tierras del Virreinato.<sup>16</sup>

Todos los sermones están expuestos con gran sentido pedagógico, ricos en imágenes y representaciones apropiadas para que los indios los entendiesen con facilidad. Todos estos recursos no merman la calidad y profundidad de la doctrina. Por último, se insiste en el abandono de la idolatría y en la necesidad de desmentir o desenmascarar a los hechiceros y brujas. Su doctrina estuvo vigente durante tres siglos, hasta el Con­cilio Plenario Latinoamericano de 1899.

José de Acosta (1540-1600) es autor principal de los catecismos y del sermonario del Ter­cer Concilio Limense. En su obra *De procuranda indorum salute* se encuentran amplias explicaciones de su labor pastoral y las soluciones a los problemas en esa tierra inca.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 176 y 177.

En esta obra hallamos sintetizada, además, la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, y el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio; y todo, con gran erudición tanto patristica como escolástica.<sup>17</sup>

Esta nota nos revela dos cosas concretas: una, que los temas de la teología española eran los mismos que estaban presentes en América y, dos, las influencias de la doctrina patristica y escolástica en la teología de ese momento.

Dentro de su plan misional conviene resaltar, para este propósito, su convicción de no negar los sacramentos de la Eucaristía y penitencia a los naturales, basta con que manifiesten una mínima disposición. Y vigilar para que no se administre el bautismo si los naturales no hubiesen manifestado un verdadero cambio de conducta.

Otros aspectos de su teología doctrinal (académica) se abordarán más adelante al hacer referencia a la teología académica de los jesuitas.

**Tercer Concilio Mexicano (1585).**<sup>18</sup> Convocado por el arzobispo Pedro Moya de Contreras. Cabe destacar la participación relevante que tuvieron los jesuitas, en particular, Juan de la Plaza y Pedro de Ortigosa. Lo mismo que los teólogos, catedráticos de la Real y Pontificia Universidad de México: fray Pedro de Pravia, fray Melchor de los Reyes, el doctor Fernando de Hinojosa y fray Bartolomé de Ledesma. Por su parte, fray Juan de la Anunciación, agustino, representa la figura teológica que busca aplicar la doctrina de Trento en América; su exposición tiene a la vista los errores luteranos. Su obra catequética se encuentra expuesta en sus dos catecismos y dos sermonarios. “Una *Doctrina cristiana muy cumplida*, con su correspondiente sermonario, en 1575; y un *Catecismo en lengua mexicana y española breve y muy compendioso*, también con su correspondiente sermonario, en 1577”.<sup>19</sup> Los contenidos de estas obras pueden concentrarse en la exposición del símbolo de la fe, en 12 artículos; la explicación del credo, precedida de una amplia consideración acerca de lo que es “creer”; la existencia del purgatorio; en el quinto artículo de la fe se expone la doctrina del limbo de los niños, distinta del limbo de los justos o seno de Abraham; en el artículo noveno se trata de la doctrina de la Iglesia católica donde se abordan los temas del Romano

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>18</sup> El desarrollo de este tema correspondió a Luis Martínez Ferrer y se encuentra en el capítulo v, con el título: “Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)”. Para una visión amplia de éste véase en Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dirs.), *op. cit.*, pp. 181-219.

<sup>19</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Teología profética americana*, p. 90.



Pontífice, las bulas pontificias, la doctrina de las indulgencias, etcétera; posteriormente se explica el decálogo y, finalmente, el tema de los sacramentos.

Como los concilios anteriores, éste también se propone aplicar la doctrina de Trento a Nueva España. Aprobó la elaboración de un catecismo único y universal, pero no se publicó; y lo mismo aconteció con un *Directorio para confesores* y un *Ritual para la administración de los sacramentos*.

A continuación se presentarán solamente algunos elementos doctrinales decretados por este concilio como fundamentos de la fe cristiana. La fe es el cimiento donde se construye el edificio de la vida cristiana; por ello, se pide a todos los asistentes que realicen su profesión de fe y de obediencia a la Iglesia romana. Se decreta que la interpretación de la Sagrada Escritura debe ser de acuerdo con el sentido dado por la Iglesia, depositaria de ésta (S. E.) y de la fe.

La cartilla que debía enseñarse a los indios contenía algunas oraciones, el credo, los artículos de la fe, los mandamientos de la Iglesia, los sacramentos y los pecados capitales.

Respecto al bautismo prescribía:

Los adultos no podían ser admitidos al bautismo si desconocían, en su lengua, el paternóster, credo, decálogo. No se debía admitir al matrimonio a ningún español, indio o esclavo que ignorase las principales oraciones, el credo, decálogo, mandamientos de la Iglesia, los sacramentos y los siete vicios capitales. Los niños debían ser bautizados antes de los nueve días.<sup>20</sup>

En relación con el orden sacerdotal el concilio aprueba la posibilidad de ordenar sacerdotes indios, negros o mestizos. Tratándose del matrimonio se hace mención expresa del divorcio y de los impedimentos y del parentesco espiritual.

Este concilio tuvo que ocuparse del grave problema de la guerra de los chichimecas discutiéndose el tema de su legitimidad. En un primer momento se inclina a favor de la licitud de la guerra, siempre y cuando se cumpla con las dos condiciones siguientes, a saber: 1ª. Que se indague el agravio de los indios y 2ª. Que se levanten poblaciones y presidios en los que habiten gentes cristianas y pías. Al final de toda esta discusión, su determinación fue contundente: por ningún motivo se puede justificar o legitimar la guerra en contra del pueblo chichimeca.

<sup>20</sup> Luis Martínez Ferrer, “Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)”, en Josep-Ignasi Saranyana et al. (dirs.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, vol. I, p. 184.

## A manera de conclusión

Con esta breve exposición se delineó en qué consistieron las “Juntas mexicanas” y cómo se atendieron los problemas práctico-religiosos que surgieron en el proceso de la evangelización de los pueblos indígenas. Temas sobresalientes abordados fueron la práctica del bautismo, los problemas del matrimonio y la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana. Asimismo se ocuparon de la práctica de la idolatría y de los sacrificios rituales, contrarios a la fe cristiana. Además, se les exhortaba a la práctica de la penitencia y de la Eucaristía. A diferencia de las “Juntas mexicanas”, los Concilios Provinciales constituyeron la fuente teológica para la evangelización de los indígenas, esto con el fin de difundir las verdades fundamentales, como lo es la del Dios creador y la de Cristo redentor, entre otras, logrando con ello evitar la dispersión doctrinal.

Se concluye que las “Juntas mexicanas” fueron el antecedente de los Concilios Provinciales, que si bien, en sus prácticas fueron diferentes (problemas prácticos y problemas doctrinales), hubo grandes coincidencias. En ambos el tema central lo constituyeron los sacramentos, sus disposiciones, prácticas y problemas. Fruto de ellos fueron los catecismos orientados a la difusión y conservación de la doctrina cristiana. Y, en el fondo, tanto de las “Juntas” como de los concilios, el Concilio de Trento se convirtió en un referente doctrinal obligatorio para la difusión de la fe en el Nuevo Mundo.

Se podría finalizar este trabajo señalando que en el proceso de evangelización llevado a cabo, principalmente, por las distintas órdenes religiosas, el motivo central lo ocupó la administración de los sacramentos con una finalidad práctica: por una parte, procurar la salvación de los indígenas, convicción de la fe cristiana; aspecto que fue ampliamente discutido y defendido en las “Juntas mexicanas” encabezadas por los franciscanos y, por otra parte, la vigilancia de la doctrina o del dogma, tal y como se ratificó en el Concilio de Trento. Tema que ocupó un puesto fundamental en los Concilios Provinciales, representados principalmente por dominicos y jesuitas. Las diferencias y semejanzas tenían un fin común: la difusión del cristianismo en estas tierras de Nueva España.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

Alejos-Grau, Carmen José. *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547)*. Autoría, fuentes y principales tesis teológicas, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (Colección Teológica, 76), Pamplona, 1991.



- Bañares, Juan Ignacio. “La mujer y la jurisdicción espiritual, según Bartolomé de Ledesma” en J. I. Saranyana (ed.). *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. Evangelización y teología en América (siglo XVI), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1087-1097.
- Barrado, José (ed.). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, San Esteban, Salamanca, 1990. Ver art. de Benito, José Antonio: “La promoción del indio en los concilios y sínodos americanos (1551-1622): aportación dominicana”, pp. 785-822.
- Beuchot, Mauricio. *La teología en los dominicos novohispanos de la provincia de Santiago de México, siglo XVI*, Impreso en los Talleres de impretei, México, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1998.
- Biffi, Inos e Marabelli, Constante (a cura di). *La teologia dal xv al xviii secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano, 2000.
- Cano Sordo, Víctor. “Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma O.P. (ca.1525-1603)”, en J. I. Saranyana (ed.). *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. Evangelización y teología en América (siglo XVI), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1121-1139.
- Carro, Venancio D. *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951.
- Crespo Ponce, María Graciela. *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana» de fray Pedro de Córdoba O. P.(1521)*, EUNSA (Colección Teológica, 58), Pamplona, 1988.
- Diez Antoñanzas, Jesús R. “Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)” en J. I. Saranyana (ed.). *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. Evangelización y teología en América (siglo XVI), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1207-1220.
- Durán, Juan G. *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1595). Estudio preliminar. Textos. Notas*, UCA, Buenos Aires, 1982.
- Dussel, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo negro-Esquila misional (Imprenta FARESO), Madrid, 1992.
- Focher, Juan Fray. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados*, a cargo de Fredo Arias de la Canal, Juan Carlos Ruiz Guadalajara, José Pascual Guzmán de Alba y Jesús Gómez Fragoso, Frente de Afirmación Hispanista, México, 1997, Apéndice C (pp. 145-155).
- Gil, Fernando. *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obra de fray Juan de Zumárraga (t 1548)*, Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires, 1993.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México, 1988.
- Illanes, José Luís y Saranyana, Joseph-Ignasi. *Historia de la Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- León-Portilla, Miguel (dir.). *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, 1986. Edición bilingüe náhuatl-castellano.

- Medina, M.A. (dir.). *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P., y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548 (Salamanca 1987). Existen otras ediciones más de esta obra.
- Moreno Rejón, Francisco. *Historia de la Teología moral en América Latina. Ensayos y materiales*, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1994.
- O'Callaghan, Paul. "Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Vera Cruz O.S.A." en J. I. Saranyana (ed.). *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. Evangelización y teología en América (siglo XVI), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1221-1235. Cfr. Olimón Nolasco, Manuel. "Teología y predicación en fray Alonso de la Vera Cruz" en *ibidem*, pp. 1237-1251.
- Richard, Pablo (ed.). *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, CEHILA-DEI, San José de Costa Rica, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la Historia de la Teología*, CEHILA-DEI, San José de Costa Rica, 1985.
- Romero Ferrer, Raimundo. *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, EUNSA (Colección Teológica, 79), Pamplona, 1992.
- Salas, Cristina de, "El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Matutino Gilberto. A propósito de la traducción de las fórmulas dogmáticas al tarasco" en J. I. Saranyana (ed.). *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. Evangelización y teología en América (siglo XVI), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1507-1520.
- \_\_\_\_\_. *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)*, Ed. EUNATE (Acta philosophica, 5), Pamplona, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Grandes maestros de la Teología, I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Atenas (Colección Síntesis, 7/4), Madrid, 1994.
- Saranyana, Josep-Ignasi y Ana de Zaballa. *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona, 1995.
- Saranyana, Josep-Ignasi, Enrique de la Lama y Miguel Lluch-Baixaui (eds.). *Qué es la Historia de la Iglesia*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1996. Ver art. de Alcalá Alvarado, Alfonso: "La enseñanza de la Historia de la Iglesia en América Latina" pp. 163-181.
- Saranyana, Josep-Ignasi; Tineo, Primitivo; Pazos, Antón; Lluch-Baixaui, Miguel y Ferrer, María Pilar (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, II. Ver art. de Díez Antoñanzas, Jesús R.: "Relación de los teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)", pp.1141-1165; Id., "Colación de grados de teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)", en *ibidem*, II, pp. 1167-1184.
- Saranyana, Joseph-Ignasi, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona, 1991.
- Saranyana, Josep-Ignasi et al. (dirs.). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana-Madrid, Vervuert-Frankfurt, 1999.
- Simposio Internacional: *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990. Dos volúmenes.



- Tineo, Primitivo. *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*, EUNSA (Colección Teológica, 77), Pamplona, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, Colegio de México, México, 1977.
- VV. AA. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. Ed. Dir. por J.I. Saranyana y otros. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (Colección Teológica, 68), Pamplona, 1990, 1585 p., 2 vols.
- \_\_\_\_\_ *Evangelización en América*, Caja de Ahorros de Salamanca («Salamanca en el Descubrimiento de América», 2), Salamanca, 1988. Ver art. de Aznar Gil, Federico R. "Capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI", pp. 167-240.

## Hemerografía

- Esquivel E., Noé (coordinador). *Pensamiento Novohispano*, núm. 18, UAEM, México, 2017.
- \_\_\_\_\_ *Pensamiento Novohispano*, núm 19, UAEM, 2018.
- García Prieto, Zacarías. "Los tres primeros concilios de México", *Revista Española de Derecho Canónico*, 46 (1989), pp. 435-487.
- Muñoz Delgado, V. "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano", *Revista Española de Teología*, 38 (1978).
- Salas, Cristina de, "La Historia de la Teología en la investigación sobre los orígenes de la nacionalidad americana", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 38 (1995), pp. 147-155.
- \_\_\_\_\_ "Pedro de Pravia (t 1590), teólogo académico mexicano" en *Scripta Theologica*, 23 (1991/92).

## Tesis

- Martínez Ferrer, Luis. *El Sacramento de la Confesión en el III Concilio Mexicano (1585). El Directorio para confesores y penitentes de Juan de la Plaza* (tesis de doctorado), Universidad de Navarra, Pamplona, 1995, pro manuscrito.





# INFLUENCIAS DEVOCIONALES EN LAS MÍSTICAS HETERODOXAS FEMENINAS DE NUEVA ESPAÑA (1531-1536)



María Cristina Ríos Espinosa  
Universidad del Claustro de Sor Juana  
christina63@gmail.com

## Introducción

Los estudios sobre el papel de las mujeres en Nueva España cobran cada día mayor interés para la fenomenología y la hermenéutica de la mística junto a la historiografía novohispana. En su ensayo sobre sor Juana Inés de la Cruz, Octavio Paz señaló que el periodo novohispano ha sido uno de los más complicados en la historia de México debido a sus constantes reescrituras.<sup>1</sup> Marcado como un momento de invisibilización y negación del quehacer femenino, el periodo cobra un nuevo sentido tras descubrir el protagonismo que mostraron las mujeres de aquella época. La revisión historiográfica de tres siglos (XVI-XVIII) de la escritura femenina en la espiritualidad novohispana demuestra el inicio de una actitud o modo de estar en el mundo, donde la mujer, a través de la pluma, adquiere paulatinamente subjetividad política y logra superar el trabajo de censura de los confesores.

El objetivo de este trabajo es demostrar la influencia de la *devotio moderna* en los ideales educativos y espirituales de las beatas españolas y las místicas heterodoxas femeninas en Nueva España del siglo XVI. Los miembros de la *devotio moderna* eran conocidos como las Hermanas y Hermanos de la Vida Común y basaban su espiritualidad en las enseñanzas de los místicos alemanes: el maestro Eckhart<sup>2</sup> y Tomás de Kempis,<sup>3</sup> entre otros. La demostración de cómo la mística alemana medieval influyó primero en las místicas españolas y cómo éstas llegaron a Nueva España a través de los misioneros franciscanos, en particular con Pedro de Gante en 1523, se encuentra en un trabajo previo titulado “La *devotio moderna* en los misioneros franciscanos en la Nueva España” en *Pensamiento Novohispano* 19, partimos de la misma hipótesis acerca del legado devocional en las Indias, pero ahora nos centramos en el espíritu educativo cristiano de las primeras beatas españolas que viajaron a Nueva España en el mismo barco que Calixto de Sá en 1531.

<sup>1</sup> Cfr. Octavio Paz, *Las trampas de la fe*, p. 23.

<sup>2</sup> Cfr. Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 115-118

<sup>3</sup> Cfr. Albert Hyma, *The christian renaissance. A history of the “devotio moderna”*, pp. 582-589.

La tesis de este trabajo es que las primeras beatas que arribaron a Nueva España, maestras de niñas indígenas, estuvieron vinculadas con los reformadores y sus ideales de la baja Edad Media —las escuelas de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común—. <sup>4</sup> Ellas, las Hermanas y Hermanos de la Vida Común, influyeron en monjes, místicos y humanistas del norte de Europa del siglo xvi, miembros del movimiento intelectual crítico de esa geopolítica, del cual destacan tanto Tomás de Kempis, Martín Lutero, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y los frailes de Flandes, como el franciscano Pedro de Gante.

A través del revisionismo crítico, se encontraron analogías con algunas propuestas místicas heterodoxas de las beatas en Nueva España del periodo, algunas de ellas fueron perseguidas primero por la Real Audiencia antes de la instauración del Tribunal de la Inquisición <sup>5</sup> como fue el caso de Catalina Hernández y su grupo de educadoras, y el resto de las beatas y místicas novohispanas de finales del xvi hasta el siglo xviii lo fueron por este Tribunal. En particular, las beatas españolas que viajaron a las Indias en compañía de Calixto de Sá, un íntimo amigo de Ignacio de Loyola, fueron acusadas de alumbradismo por la Real Audiencia, el mismo Loyola fue acusado de serlo.

### **La reforma espiritual de la *devotio moderna*, los teólogos conversos y su legado en España**

La *devotio moderna* fue el único movimiento espiritual que gozó de gran apoyo en España, según han mencionado Ciaramitaro y Rodríguez en su investigación. <sup>6</sup> Quentin Skinner <sup>7</sup> consideró a sus integrantes precursores del luteranismo y otras reformas espirituales, como la de los teólogos judíos conversos, probado mediante las lecturas que Martín Lutero hacía de ellos. <sup>8</sup> La *devotio* fue tolerada y estimulada incluso por altas

<sup>4</sup> Cfr. John Van Engen, *Sisters and brothers of the common life. The devotio moderna and the world of the later middle ages*, p. 309-311. Véase Albert Hyma, *The christian renaissance. A history of the "devotio moderna"*, pp. 582-589; las escuelas de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común fueron espacios en donde los reformadores europeos se formaron intelectualmente.

<sup>5</sup> En Nueva España fueron promovidas las lecturas místicas de Tomás de Kempis por Núñez de Miranda —confesor de Sor Juana Inés de la Cruz—, confesor y director de conciencias en 1693 en el Convento de la Encarnación. Él introduce la lectura de los *Ejercicios espirituales*, de Ignacio de Loyola en casi 100 monjas pertenecientes a dicho convento. Asimismo, no recomendaba solamente a las monjas la "Imitación de Cristo" de Kempis, sino la regla, los votos y las constituciones: "las aconsejaba leer la regla muy despacio por lo menos una vez por mes y durante los ejercicios anuales". Cfr. Manuel Ramos Medina, *Vida conventual femenina siglos xvi-xix*, p. 132.

<sup>6</sup> Cfr. Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez Delgado, "Alumbradas e ilusas en la Nueva España", pp. 109-130.

<sup>7</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma*, pp. 27-57.

<sup>8</sup> Cfr. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, p. 43. La



jerarquías eclesiásticas e inquisitoriales, influenció a toda Europa occidental, particularmente a Italia, y basaba sus ideales en un apostolado laico: femenino primero y masculino después, preocupado por los problemas educativos. Las beatas obrarían de manera similar,<sup>9</sup> como Catalina Hernández. Ellas buscaban una reforma espiritual a través de la educación evangelizadora en el monasterio de niñas indias en Nueva España, para lograr el ideal de transformación de la vida religiosa de manera radical. Su fundamento ético de conducta fue la imitación de Cristo, como vía principal para alcanzar la intimidad con Dios y la unión perfecta con su alma.

Las evidencias sobre su influencia en España las encontramos en Jiménez de Cisneros, asiduo lector de Tomás de Kempis, según distingue Ciaramitaro: “La *devotio* representó una fuerte corriente renovadora que ayudó a la Reforma católica, inspirando a [...] Erasmo de Rotterdam, fray Luis de Granada, Tomás Moro e Ignacio de Loyola.”<sup>10</sup> Loyola fue acusado de alumbradismo por sus *Ejercicios espirituales*,<sup>11</sup> los cuales incorporaban el método de visualización representativa de imágenes de la pasión de Cristo, como en el teatro de la conciencia. De igual manera fueron inquietados, aunque no procesados místicos como Luis de Granada, santa Teresa y san Juan de la Cruz.<sup>12</sup>

A partir de la muerte de Cisneros y del triunfo expansionista del luteranismo en Europa, se suscitó una fuerte oposición antihumanista que provocó una persecución sobre cualquier tipo de ascetismo sospechoso. Su impacto fue dirigido contra las místicas de corte erasmista y las de “fondo interior” vinculadas también con las del cristianismo converso. Pastore demostró cómo la corriente del iluminismo tuvo su genealogía en los teólogos rabínicos conversos en la espiritualidad española del siglo

---

autora refiere a la historia del converso Salomón ha-Leví (padre de Alonso de Cartagena, converso de Castilla) rabino en Burgos hasta 1390 donde se convierte al cristianismo causando una gran conmoción tanto en la comunidad cristiana como en la hebrea, y obligó a toda su familia a bautizarse cuando Alonso de Cartagena tenía cinco años. Alonso de Cartagena escribe el tratado de santa María que fue empleado largamente por Martín Lutero; véase Pastore, *op.cit.*, nota 9 al pie de página de la p. 43.

<sup>9</sup> Según la investigación Peter Boyd Bowman, “La emigración peninsular a América: 1520 a 1539”, la emigración peninsular a Nueva España desde 1523 fue extraordinaria. Nueva España recibió tres veces más colonizadores blancos que el resto de América, y se acrecentó a partir de 1535 al elevarse a un virreinato; del total, 35% provenía de Andalucía, principalmente de Sevilla y Badajoz —donde proliferó la corriente más sistemática de alumbrados españoles— antes de 1540, de entre los 914 habitantes blancos emigrados a la capital, casi 33% eran andaluces, 19% castellanos de edad avanzada, 13% extremeños, 11% castellanos nuevos, 10% leoneses y 5% vascos (Boyd-Bowman, “La emigración peninsular a América: 1520 a 1539”, p. 32).

<sup>10</sup> *Cfr.* Ciaramitaro, *op. cit.*, p. 111

<sup>11</sup> *Cfr.* Enrique García Hernán, “El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal”, p. 193.

<sup>12</sup> *Cfr.* Antonio Domínguez Ortiz, *Autos de la Inquisición de Sevilla, siglo XVII*, p. 27.

xv<sup>13</sup> —la cual es una exposición contraria a las tesis de Bataillon,<sup>14</sup> de Menéndez y Pelayo y de su seguidor Julio Jiménez Rueda—. <sup>15</sup> El resultado de esta influencia iluminista fue la persecución y el riguroso escrutinio de laicos y beatas.<sup>16</sup>

Las Hermanas y Hermanos de la Vida Común sostuvieron 48 proposiciones de reforma antes de la Reforma. Su influencia en la mística española es notoria tras la persecución en contra de los alumbrados en el edicto inquisitorial en Toledo en 1525. Sus integrantes fueron procesados, torturados y algunos sometidos a la hoguera en autos de fe, lo cual constituyó también el inicio de la prohibición de las lecturas de Erasmo que asociaron con el contagio luterano. Las Hermanas y Hermanos de la Vida Común fueron una comunidad de fieles centrados en Cristo y en su doctrina salvífica, que tomaron como modelo de perfección a las primeras comunidades del cristianismo primitivo. Estuvieron motivados por el amor al prójimo y la caridad, renunciaron a las riquezas y se alejaron de la ambición en la que la institución de la Iglesia católica había caído mediante actos de corrupción, actos que provocaron las reformas espirituales de los devotos medievales, mejor conocidos como la *devotio moderna*. Martín Lutero tuvo un estrecho contacto con esta agrupación durante su adolescencia en Magdeburgo y su vida adulta como reformista, prueba de ello es el prefacio que escribiría entre 1520 y 1521 en donde adulaba los fragmentos teológicos de John Pupper. Esta publicación hace notar que las casas educativas de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común poseía derechos públicos, entendidos como el derecho de ofrecer sacramentos bajo ciertas circunstancias y el derecho a reformar (educar) a los jóvenes a través de la imitación de Cristo.

En 1534 los devotos se quejaron con Lutero de que la ciudad de Magdeburgo se negaba a aceptar su derecho de vivir en cristiana libertad sin tomar votos, como hacían los monjes conventuales, lo cual provocó su defensa por parte de Lutero, quien reconocía su forma de vida, la cual no debía ser negada por los “hipócritas” que querían poner más cargas sobre ellos, ni interferir en su plan de servir como maestros de escuela. Al punto de afirmar que de haber conocido los ideales espirituales de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común le habrían ahorrado su propuesta de reforma, pues ya estaban en los escritos de estos místicos nórdicos.

Desde 1370 en adelante, la forma de vida de la *devotio moderna* y sus proyectos educativos de reforma de los jóvenes para imitar a Cristo, tuvieron una decisiva influencia en Groote, Wyclif, Catalina de Siena, el cisma papal, las teorías conciliaristas, los poe-

<sup>13</sup> Cfr. Pastore, *op. cit.*, pp. 35-37

<sup>14</sup> Cfr. Pastore, *op. cit.*, “Prólogo”, p. 12, “Introducción”, p. 25. Véase Marcel Bataillon, “Iluminismo y Erasmo. El Enquiridión” en *Erasmo y supersticiones en la Nueva España*, p. 167.

<sup>15</sup> Cfr. Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, pp. 139-140.

<sup>16</sup> Cfr. Antonio Rubial García, “Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado”, p. 113.



tas vernáculos como Langland y Chaucer, en Julián el Visionario, y en la fundación de universidades en Europa. Con estos espirituales se educaron también humanistas como Erasmo de Rotterdam, y flamencos como Pedro de Gante, quien llegaría a las Indias en 1523. Sus escuelas fueron fundadas en el siglo XIV por Gerardo Groote, un burgués acaudalado de Bruselas que donó una de sus propiedades para que las mujeres enseñaran a los jóvenes desamparados a leer y escribir. Se aceptaban tanto religiosos como laicos, y la única condición era seguir las normas de vida que se impartían. Ellos practicaban una rigurosa disciplina sobre el cuerpo como forma de vida. Vivían de su actividad de amanuenses, de la venta de manuscritos copiados y no de la mendicidad a diferencia de los franciscanos; no estaban de acuerdo con una vida dedicada a la contemplación. Una de sus prácticas más destacadas era el sueño interrumpido como vía de disciplina sobre el cuerpo. Vieron en el cristianismo primitivo el modelo de vida práctica que debían seguir, la cual era reflejada con su ascetismo, el voto de pobreza y la vida en comunidad sin propiedad privada, además del control de las pasiones.<sup>17</sup>

En sus escuelas estudiarían a Erasmo, Kempis e Ignacio de Loyola —fundador de la orden de los jesuitas—. Para estos hermanos la abnegación del yo constituyó una virtud para crear el vacío del alma y el nihilismo absoluto era necesario para recibir a Cristo, a la manera de una morada sin impurezas. Practicar el sueño interrumpido fortalecía el alma en contra de los placeres del cuerpo. Se consideraban místicos y no monjes, pues estos últimos opinaban que habían relajado y desviado sus reglas devocionales del objetivo cristiano al depender de la vida contemplativa de la oración (*devotio antiqua*), de la escolástica y la erudición. Los devotos podían otorgar sacramentos a la comunidad en caso de necesidad.<sup>18</sup> Lutero los defiende en 1534 contra las presiones de la Iglesia por meterlos en clausura en los conventos, obligarlos a hacer voto de obediencia y seguir una regla monástica:

Las hermanas y hermanos tenían iniciativas más puras y más auténticas porque concebían y seguían un cristianismo libre, se consideraban que actuaban por deseo y no por obligación. Las autoridades eclesiásticas en el Norte de Europa tenían el poder de crear obligaciones, una sociedad con respeto por la ley, donde los individuos adquirirían deberes mediante tres vías: 1. Nacimiento o ciudadanía; 2. Voto o 3. Bautismo. La asociación libre era considerada una sociedad privada sin poder obligatorio como tal [...]. Al formar comunidades y vidas de espiritualidad libre derivadas de la “libre voluntad” en lugar de la obediencia obligatoria, la *devotio moderna* ponía a la facultad de la voluntad como predominante y por encima de la potencia racional.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cfr. Francisco Martín Hernández, “Alcance cultural de la Reforma: imprenta, escuela, universidad, lengua”, p. 88.

<sup>18</sup> Cfr. Van Engen, *op. cit.*, p. 306.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 311.

Las prácticas espirituales de estos devotos fueron heterodoxas como podemos evidenciar en la cita, se oponen a la escolástica cuando priorizan la asociación libre y la voluntad, mientras que sus contrarios defendían a la facultad racional por encima de la voluntad. La escolástica era fiel a la teología de Tomás de Aquino y se le denominó *devotio antiqua*, en ella la obediencia de la voluntad y su sometimiento a la razón era crucial. La defensa de los devotos por la asociación libre sin voto de obediencia jerárquica se relaciona con la rebelión de las beatas en contra del voto de obediencia, que fray Juan de Zumárraga exigía al entrar en clausura conventual. Estas educadoras medievales no contarían con un defensor en las Indias como Lutero, quien lucharía con su pluma en pro de los devotos en Europa.

Si profundizamos en los legados devocionales en España nos encontramos con nuevas investigaciones historiográficas, como la de Stefania Pastore en *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, quien difiere de la interpretación de Menéndez y Pelayo y Jiménez Rueda, y reduce la importancia de la influencia erasmista en las místicas españolas en oposición a las interpretaciones de la escuela francesa encabezada por Marcel Bataillon. La investigadora italiana señala que las místicas españolas no sólo tuvieron una fuerte influencia de la *devotio moderna* del norte de Europa, sino que también influyeron en las teologías de los rabinos conversos en la baja Edad Media, alrededor del siglo xv, quienes veían al cristianismo como el destino del pueblo elegido judío. Señala Ricardo García y Adriano Prosperi en su prólogo a la investigación de Pastore:

Stephania Pastore establece un continuum con la espiritualidad de los siglos xv y xvi [...] en un ejercicio de sutil neocastrismo, identifica con valores como el cristianismo interior y radical, el concepto de fe como iluminación, el rechazo al legalismo convencional, la reivindicación de la religión del amor y la caridad, la crítica a la Inquisición, el paulinismo y senequismo, el mesianismo y profetismo, diferenciación de la vieja ley y la nueva ley, doctrina de la impecabilidad, optimismo soteriológico, disimulo nicodemista.<sup>20</sup>

Pastore no es la única en confrontar las fuentes historiográficas mencionadas, del mismo modo Valentín Vázquez de Prada afirma que Marcel Bataillon exagera la influencia de Erasmo en las renovaciones espirituales de la mística española, puesto que la existencia de fuentes previas basadas en las reglas franciscanas y totalmente ajenas al corte erasmista fue un hecho anticipado. Concluimos este debate historiográfico con que las fuentes devocionales españolas y su renovación fueron de corte muy heterogéneo en una sociedad plural donde convivían bajo un mismo techo his-

<sup>20</sup> Cfr. Ricardo García y Adriano Prosperi, “Prólogo”, en Pastore, *op. cit.*, p. 16.



tórico tanto musulmanes, como judíos y cristianos. Asimismo, se deben destacar cinco influencias: 1) la *devotio moderna* con Eckhart y Kempis como sus místicos más influyentes en vinculación con los ideales educativos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común; 2) la judía conversa medieval del siglo xv; 3) la franciscana; 4) la erasmista y 5) la luterana.

### **La *devotio moderna* en Nueva España:<sup>21</sup> ¿cómo llegan las ‘recogidas’ y la ‘mística de fondo’?**

Los recogimientos o monasterios<sup>22</sup> se fundaron en la Ciudad de México entre 1531 y 1536. Éstos sumaban alrededor de 10 casas-monasterios para la evangelización indígena femenina,<sup>23</sup> existieron durante 12 años y albergaron por edificación un total de 300 o 400 niñas hijas de principales y caciques naturales, con un total 4,000 niñas. El objetivo era evangelizar y procurar matrimonios cristianos en las Indias. Se pensó, según Sahagún, que algunas podrían ser monjas.<sup>24</sup> Sin embargo, las mujeres educadoras eran beatas. Estos monasterios fueron precedidos por el de Texcoco en 1528 y Huejotzingo fundados por el fraile Pedro de Gante.

Las casas de recogimiento ya existían antes de la llegada de las educadoras españolas en 1531, según refiere Pilar Gonzalbo,<sup>25</sup> el obispo Zumárraga y Hernando Cortés solicitaron el envío de maestras españolas que se encargasen de la dirección de los internados. Este conquistador obtuvo la autorización para que tres beatas viajaran a Nueva España con el propósito de que fuesen maestras de las niñas indias internas en los colegios. Estas beatas eran franciscanas y agustinas, pero sin estar sujetas a ninguna regla, como era común entre los religiosos y religiosas de las diferentes órdenes, eso les dio cierta libertad de acción a las beatas en sus modelos educativos y devocionales, pero ocasionaría serios problemas al obispo Zumárraga por quererles imponer su autoridad, lo mismo que a sus oidores a quienes ellas opusieron resistencia.

<sup>21</sup> Nueva España, como virreinato, se crea en 1535. Los recogimientos son anteriores a esa fundación oficial, y era ampliamente referida como las Indias.

<sup>22</sup> Los monasterios de recogidas a inicios del xvi en la Nueva España eran distintos a los “recogimientos” del siglo xii. Estos últimos consistían en casas de recogimiento de mujeres viudas, por ejemplo, o devotas que requerían de protección; mientras que en los monasterios de recogidas se hospedaban niñas indígenas de noble alcurnia que serían evangelizadas con orientación a la vida monástica.

<sup>23</sup> El establecimiento de estas casas se ubicó en Texcoco, Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala, Chalco, Cuautitlán, Xochimilco, Tehuacán, Tlalmanalco, Otumba, Tepapulco, Coyoacán y Ciudad de México. Véase Diana Barreto Ávila, “Beatas medievales educando princesas nahuas: el Monasterio de la Madre de Dios”, en Ramos Medina, *op. cit.*

<sup>24</sup> Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. 1, libro sexto, p. 437.

<sup>25</sup> Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. pp. 76-79.

El monasterio beaterio en la Ciudad de México estaba situado a espaldas de la casa del Márquez, ubicada hoy en la calle Moneda. Para 1532 ya eran 30 mujeres beatas y maestras españolas encargadas de la educación. La estructura religiosa de las beatas era medieval, no traían la reforma de Jiménez de Cisneros, cuyo seguidor fue fray Juan de Zumárraga y con el que tuvieron serios enfrentamientos a su llegada, lo cual implicó *a posteriori* su sistemática persecución: “En 1531, por ejemplo, la Real Audiencia levantó un proceso contra la beata Catalina Hernández por ‘alumbrismo’. La audiencia comenzaba explicando que Hernández proveniente de Salamanca, había sido amiga y vecina de la beata Francisca Hernández, beata que se encontraba presa en la Inquisición por alumbrismo, la cual había tenido un círculo espiritual y se consideró que estaba iluminada”<sup>26</sup>

El conflicto inició cuando al compañero de viaje de Catalina Hernández y de las beatas, Calixto de Sá,<sup>27</sup> se le prohibió reunirse con ellas. Sá era un íñigo, es decir, seguidor de Ignacio de Loyola, su amigo íntimo. Se temía que se suscitara una situación análoga a la relación entre Francisca Hernández y uno de sus grandes admiradores y miembros de su círculo, fray Francisco Ortiz, quien había sido procesado por oponerse a su detención. Calixto de Sá y las beatas desoyen la orden de la Real Audiencia, por lo que sería apresado posteriormente. Al enterarse de su detención, Catalina Hernández escribe una carta de denuncia:

En su misiva, la beata denunciaba que la Real Audiencia no tenía independencia y hacía todo lo que decían los frailes, por lo que tildaba a sus miembros de “ombrecillos”: [sic] “no sabíamos que cosa era justicia, y que no debíamos ignorar quienes son los frailes, ni darles el crédito que les damos, y que con razón publicaban ellos lo que abiamos de fazer y lo quellos quisiesen, a quen hora mala abíamos acá venido, si tal camino llevavamos”<sup>28</sup>

Catalina salió en defensa de su amigo y advirtió que si a Calixto lo desterraban, tanto ella como sus compañeras, regresarían a España. El resultado fue que Catalina también fuera apresada y llevada a la Real Audiencia para explicar las cartas enviadas y ahondar de dónde sacaba su espiritualidad, pues tenían sospecha de ser “alumbrada”.

<sup>26</sup> Cfr. Diana Barreto, “Beatas medievales educando princesas nahuas: el Monasterio de la Madre de Dios”, p. 33.

<sup>27</sup> Para colmar la inquietud de las autoridades vigilantes, las maestras llegaron acompañadas de un joven llamado Calixto, de 24 años, apuesto —“bien dispuesto”— solícito servidor de las beatas y particularmente afecto a una de ellas, la joven Catalina Hernández. La situación se agravaba por el hecho de que en Salamanca, Catalina hubiese sido amiga y vecina de otra beata, muy reverenciada por su espiritualidad, pero procesada y encarcelada por el tribunal del Santo Oficio, como sospechosa de iluminismo. Gonzalbo, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>28</sup> Cfr. Barreto, *op. cit.*, p. 41.





Esta última imputación era debido a que en una de las misivas relataba que ella sabía con anticipación de su venida a Nueva España antes de que fueran a buscarla a Salamanca. Pero además acusaron a todas las beatas que le tenían devoción, de manera análoga a como en España, fray Francisco Ortiz le tuvo devoción a Francesca Hernández. Esto fue considerado una prueba de alumbrismo, según los oidores. Además de ello, otra imputación en su contra fue la de haber juzgado a Zumárraga. Es interesante como una acusación por desacato y disciplina se transforma en una acusación de herejía, prueba del ardid político por controlarlas, al final la reina las protege y envía una real cédula que las libera de clausura y de obedecer a los frailes franciscanos, “ya que no eran monjas profesas, sino seglares sujetas a la jerarquía ordinaria como cualquier cristiano”.<sup>29</sup>

Todas estas supuestas pruebas pueden ser entendidas como un ardid político en contra de las beatas que no cedieron a las intenciones de poder de los frailes franciscanos, encabezados por Zumárraga. Ellas actuaron con cierta autonomía e independencia, al no estar dominadas por un confesor que revisara y censurara sus escritos. Es por medio de la escritura como estas mujeres construyen su postura política en Nueva España. La Real Audiencia informó al rey que investigarían muy de cerca a las beatas y de encontrar en ellas “bellaquería” (malicia o picardía) las llevarían a la Inquisición. El proceso se detuvo cuando los oidores determinaron que no había delito en 1531. Sin embargo, los enfrentamientos continuaron, pues Juan de Zumárraga quería meterlas en clausura como hizo Cisneros con las beatas en España después de su Reforma. Otro conflicto con Zumárraga, en donde éste amenazó con excomulgarlas fue que las beatas pidieron a sus vecinos remuneración por sus servicios médicos y de enfermería, pues el dinero que el fraile les daba no era suficiente para su manutención. Fue Juana Velázquez, beata de este monasterio de recogidas, quien decidió viajar a España y exponer ante el rey el trato que los franciscanos, encabezados por Zumárraga, buscaban imponer:

Estos enfrentamientos reflejan la estructura de las comunidades religiosas medievales anteriores a la reforma de Cisneros, que respondían directamente al papa y a la corona y mantenían una organización con reglas autónomas, en comunidades y empoderamientos individuales y colectivos. Las primeras beatas que llegaron a América eran mujeres seglares que habían aspirado a la santidad en Castilla, haciendo un pacto directo con Dios por medio de su confesor, como se estilaba en ese momento en España. Zumárraga temía un proyecto diferente para las beatas a las cuales quiso meter en clausura en 1537: “Señaló que las beatas no tenían la conducta adecuada como no fuesen obligadas a clausura ni obediencia, salen y andan fuera y disponen de sí a su voluntad”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Cfr. Gonzalbo, *op. cit.*, p. 79.

<sup>30</sup> Cfr. Barreto, *op. cit.*, p. 43.

La Corona nunca aceptó la propuesta del ahora obispo. En una de sus visitas a la Corte, Zumárraga decidió reclutar a siete mujeres seglares para educar a niñas indígenas y no depender de las beatas que sospechaba eran alumbradas. Contó con gran éxito en su empresa tras obtener el reconocimiento de la reina; no obstante, en 1540 la Corona dejaría de apoyar las casas-monasterio y los recogimientos de indígenas, como maniobra política para sesgar y eliminar el señorío indígena. Educar de manera diferenciada a la clase gobernante indígena se volvía irrelevante. Según Juan de Zumárraga, los hombres indígenas comenzaron a quejarse de la independencia que las mujeres adquirirían a través de la educación, argumentando que gracias a ello las mujeres y niñas dejaban de ser sumisas y se negaban a servirlos como era su costumbre.<sup>31</sup>

Con respecto de la persecución de Catalina Hernández es interesante el trabajo de Pilar Gonzalbo Aizpuru.<sup>32</sup> La investigadora señala que Catalina fue de las primeras tres beatas en llegar a Nueva España para hacerse cargo de la enseñanza de las niñas indias. Barreto coincide con la tesis de Gonzalbo, sin embargo, sugiere que Hernández sostuvo una relación ilícita con Calixto de Sá, una relación que Adriana Rodríguez también distingue en su investigación,<sup>33</sup> luego de leer el trabajo de Gonzalbo. No obstante, se trata de una sobreinterpretación puesto que sólo se habla de “consolación espiritual” entre ambas personalidades, y nunca es mencionada una relación carnal. Ello derivó en las consabidas acusaciones, además de ser amiga de otra beata procesada en Salamanca, Francisca Hernández, sospechosa de iluminismo. Diana Barreto coincide con Gonzalbo al asociar su persecución con esta última filiación. Luego de confrontar estas dos fuentes historiográficas, resulta difícil sostener que la persecución de Catalina se debió a su amorío con Calixto, sino más bien por ser oponente político de Zumárraga, al no aceptar la imposición de ser encerradas en clausura y sujetarse a una regla monástica como era costumbre entre las órdenes novohispanas. Lo anterior otorga a estas beatas educadoras españolas un poder político interesante, pues no estaban, como ya dije, obligadas por el voto de obediencia ni del control de la vida cotidiana por un confesor; tampoco eran limitadas a vigilancia, castigo físico, intelectual o espiritual, ni sujetas a gobernabilidad de la vida. En estos años 1531-1536 aún no había surgido el movimiento iluminista en Nueva España, ni se había fundado el Tribunal del Santo Oficio, sino hasta 1571.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, pp. 76-79.

<sup>33</sup> Adriana Rodríguez Delgado, *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo xvii.*

<sup>34</sup> La instauración de la Inquisición se da en tres periodos bien delimitados, una etapa monástica de 1522 a 1532, la de los frailes evangelizadores principalmente franciscanos; una etapa episcopal de 1535 a 1571, son los obispos encargados de la justicia episcopal, encabezados por fray Juan de Zumárraga y Alonso de Montúfar, y por último el Tribunal del Santo Oficio de 1571 a 1821, con don Pedro Moya de Contreras, quien llega a la Ciudad de México el 12 de septiembre de 1571 y hace su primer acto público el 2 de noviembre de ese año en la catedral de la Ciudad de México. Rodríguez Delgado, *op. cit.*, pp. 49 y 50.



En este sentido, resulta lógica la inquietud de los frailes oidores de la Corona en la Nueva España, ya que la práctica de la contemplación mística fue una vía individualista de lograr la unión espiritual sin necesidad de depender de las jerarquías o instituciones religiosas. Me parece que es por ello y por saber leer y escribir, que las beatas, visionarias y místicas, no profesas ni monjas, fueron el objetivo perfecto de fiscalización de frailes que querían obligar a las espirituales a convertirse en monjas y obedecer a una orden religiosa para controlarlas. Con respecto a los significados espirituales de la vida religiosa, Asunción Lavrin proporciona una clara muestra de lo que significaban los votos de una religiosa, en particular el “voto de obediencia”, anota:

[...] significaba la renuncia de la propia voluntad y la subordinación incondicional a la autoridad de los prelados y la abadesa del convento. La obediencia, de acuerdo con el jesuita Antonio Núñez, se concibe como un proceso de voluntad, ejecución y entendimiento. La voluntad o decisión de acatar una orden y su cumplimiento efectivo son actos inseparables que constituyen el fundamento del voto.<sup>35</sup>

Esto explica la razón de que estas beatas evangelizadoras y educadoras en Nueva España se opusieran a ser encerradas en clausura, asimismo, pone de relieve su iniciativa por escribir cartas extensas de denuncia a la Corona, arriesgándose a ser procesadas y encarceladas —destino que se presentaría como inevitable—. ¿Eran alumbradas estas beatas? No lo sabemos a ciencia cierta, todo parece indicar que se trató de un ardid político por parte de los franciscanos encabezados por Zumárraga, quienes se opusieron a la libertad de las mujeres, las cuales se vuelven en sujetos políticos gracias a su valiente defensa a través de la escritura y su activismo como comunidad solidaria. Lo que sí podemos aventurar es que tenían una misión similar a las Hermanas y Hermanos de la Vida Común llamadas la *devotio moderna* y que dichas beatas, como Catalina Hernández, quien era visionaria y llevaba a cabo la “mística de fondo”, practicaban los devotos de la baja Edad Media.

La obediencia, de acuerdo con el jesuita Antonio Núñez, se concebía como “un proceso de voluntad, ejecución y entendimiento. La voluntad o decisión de acatar una orden y su cumplimiento efectivo son actos inseparables que constituyen el fundamento del voto.”<sup>36</sup>

Esto explica la razón de que estas beatas evangelizadoras y educadoras en Nueva España se opusieran a ser encerradas en clausura y tuvieron el valor de escribir extensas cartas de denuncia a la Corona, arriesgándose a ser castigadas por la Real Audiencia.

<sup>35</sup> Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, p. 119.

<sup>36</sup> *Idem.*

Según el historiador Julio Jiménez Rueda, los alumbrados fueron contagiados por el luteranismo al afirmar: “La influencia del protestantismo que predicaba la inutilidad de las obras, ya que la fe era la única capaz de salvar el alma, la de los místicos alemanes [...] que predicaban el panteísmo y el quietismo, fueron propicias al nacimiento de la secta [los alumbrados] que conmovió a la sociedad española del segundo tercio del siglo xvi”.<sup>37</sup> Refiere al contagio del misticismo alemán y tiene razón, se está aludiendo a Eckhart, quien fue leído por Juan Valdés: “Amalgamando sus doctrinas y las de Melancon”.<sup>38</sup> Ése fue Juan Valdés, el más notable de los iluminados en sus “Consideraciones divinas”, pero dice que no sólo el quietismo, sino la doctrina molinosista:

La Inquisición comienza a echar mano de todos estos “alumbrados” atajando así, un principio de corrupción que amenazaba más que la propaganda del protestantismo o la persistencia del judaísmo en la vida española, ya que atacaba al pueblo mismo, corrompiéndolo y derivando a la prostitución espíritus sencillos, presa fácil de la superstición y del engaño.<sup>39</sup>

A Juan de Valdés (franciscano alumbrado), lo llama predicador de una doctrina corrupta, la misma calificación le da a la beata de Piedrahita que creía tener coloquios con Cristo. Los alumbrados de Toledo, según Meléndez, eran una secreta congregación formada por clérigos: “casi todos idiotas y sin letras. Su doctrina era una mezcla de luteranismo y de iluminismo fanático. No creían en el misterio de la transubstanciación y rechazaban la veneración de las imágenes y negaban el infierno”.<sup>40</sup> Esta beata, que se refiere el historiador, es sor María de Santo Domingo (1480/86-1524), mística y religiosa dominica nacida en Ávila, España; famosa por sus experiencias místicas, sostenía que Cristo estaba con ella, ella era Cristo y novia de Él. Estas afirmaciones resultan análogas a las de santa Teresa de Ávila, quien tuvo una gran influencia en la monarquía hispánica y llamó la atención de la corte. A la primera la acusan de alumbrada y vivió varios procesos inquisitoriales, mientras que a la segunda, también perseguida, la terminarían santificando en 1616.

La influencia de Teresa de Ávila en Nueva España, quien practicaba un “misticismo de fondo” igual que san Juan de la Cruz, queda testimoniada por la alusión que hace de ella sor Agustina de Santa Clara, religiosa dominica del convento de santa Catalina de Siena, en Puebla de los Ángeles. De ella se tiene la primera mención, ya que Teresa aún no había sido canonizada. Se trata de una importante referencia porque sus experiencias se consideraban heterodoxas debido a lo ocurrido con la beata de Piedrahita, y de los

<sup>37</sup> Jiménez, *op. cit.*, p. 141.

<sup>38</sup> Menéndez y Pelayo, en Jiménez, *op. cit.*, p. 141.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Idem.*



alumbrados en Toledo con Francisca Hernández y su círculo espiritual. Lo anterior es prueba de la existencia de una época en donde las monjas visionarias y místicas eran fiscalizadas por los confesores para evitar el contagio luterano y de otras espiritualidades heterodoxas, fuera del dogma de la Iglesia: “Era usual que en estos casos se ordenara a la penitente una confesión general por escrito en la que se detallara su vida material y espiritual”.<sup>41</sup>

El siglo XVI y XVII fue una época en donde las místicas y visionarias podían ser santificadas por su vida ejemplar de virtudes, representadas en una experiencia mística a través de la literatura o bien condenadas por la Inquisición, cuando sus experiencias y testimonios escritos se salían del “dogma” o canon de la Iglesia. Las consideraciones de la ortodoxia eclesiástica hacia estas experiencias unitivas eran radicales y consistieron en la condena o santificación, el Infierno o el Paraíso, tanto en Europa como en América. Éste es el caso de sor Agustina de Santa Clara<sup>42</sup> a finales del siglo XVI:

[...] afirmó haber tenido una visión de Teresa de Jesús: “siendo arrebatada en éxtasis se había hallado en un prado muy verde y deleitoso donde había gran cantidad de garzas, entre las cuales había visto a la madre Teresa de Jesús”. No sabemos cómo llegó la noticia de la existencia de Teresa de Jesús a esta religiosa dominica. Quizás a través de un texto impreso o manuscrito, o por medio de referencias orales, tal vez por algún contacto con los frailes carmelitas, quienes desde 1596 ya estaban presentes en la ciudad de los Ángeles. Incluso podríamos suponer que lo conoció a través de su confesor Juan Plata, quien llegó al virreinato en 1585 desde Toledo, España.<sup>43</sup>

Las visiones de las monjas de clausura en Nueva España eran comunes. Se trataban de construcciones de una imagen a través del “ojo del alma”, de una visualización a través de la ceguera, de lo invisible, de una mirada de punto ciego de la visualidad como aquello que condiciona el ver, ejecutada por lo regular mediante una vía inconsciente —aunque la mayor parte de las veces se estuviera sumamente consciente—. El método para alcanzar el éxtasis místico y reflejarlo en visiones era a través de la ascética, es decir, un método de vida de eliminación del goce de los apetitos externos, un rechazo

<sup>41</sup> Santiago Cortés Hernández, “Las visiones de las monjas novohispanas y su relación con el arte sacro de los siglos XVII y XVIII”, p. 190.

<sup>42</sup> La meten a las cárceles del Santo Oficio el 27 de septiembre de 1597 (Meléndez, pp. 152 y 153) gracias a la traición de su confesor Juan de Valdés acusado junto con ella de alumbradismo y de unión carnal con la visionaria. Véase AGN, Inquisición, vol. 180, exp. 2, f. 213v. Nos dice Doris Bieñko en “Madre y escritora: santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo XVII)” que el caso ha sido estudiado por José Abraham Villeda en “Redención en cuerpo y alma. Proceso inquisitorial contra sor Agustina de Santa Clara, 1598-1601”.

<sup>43</sup> Bieñko de Peralta, *op. cit.*, p. 48.

de las cosas del mundo y un dirigirse hacia el alma interior (hombre interior), hacía el fondo del alma para encontrar la chispa, la centella o la morada de Dios trino en el fondo del ser. Ello requería un método de quietismo o reducción de las potencias del alma, es decir, del entendimiento, la razón e incluso de la imaginación, la ascética y la “reducción” como condición de posibilidad de la mirada sobrenatural.

Un método o ritualismo cristiano, como lo fue el “misticismo de fondo” que practicaron los místicos españoles san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, se pueden estudiar desde el ámbito estético en el sentido de la producción de un goce; sin embargo, empuja la radicalidad de esta experiencia vital, pues en la unión mística, es decir, en la unión primordial con el Uno o el Todo se suprime la individualidad. Otra cosa será la búsqueda de una comunicabilidad de la experiencia ontológica a través de la fenomenología, es decir, del aparecer en una representación sensual y material a través de su expresión iconográfica y poética o literaria, sensuales al final, para tratar de expresar lo “inefable” aquello que como la divinidad; pero no es lo mismo la experiencia unificativa y su expresión. Yo quiero centrarme en lo primero, pero para ello requiero de su expresión estética en la poesía mística, escritura autobiográfica de los diarios femeninos y la iconografía del barroco novohispano, aunque solo como un medio para abordar el fenómeno y probar desde ahí su relación con la mística alemana de Eckhart.

Según Menéndez y Pelayo, los frailes venían a Nueva España huyendo del rigor conventual que Jiménez de Cisneros había instituido a raíz del relajamiento en las órdenes monásticas en la Edad Media y que dieron lugar a la Reforma. Huyeron de ese rigor y se refugiaron en Nueva España para escapar: “Lejos de España, viajeros de vastos territorios recién conquistados, sentíanse [...] interdependientes y libres de toda coacción”.<sup>44</sup> Para quien, los errores de los “iluminados” o “alumbrados” eran los siguientes:

1. La oración mental como precepto divino es suficiente, sin requerir otros preceptos.
2. Los siervos de Dios no han de ejercitarse en trabajos corporales
3. No se ha de obedecer al prelado padre ni superior si manda otra cosa que obstaculice a la contemplación.
4. La prueba y evidencia del estar en la gracia y tener al Espíritu Santo se manifiesta en ardores, temblores y desmayos que padecen. Los “perfectos” no tienen necesidad de hacer “obras virtuosas”.
5. El punto máximo de perfección se alcanza cuando es posible ver en esta vida la esencia divina y misterios de la Santísima Trinidad y cuando el Espí-

<sup>44</sup> Jiménez Rueda, *op. cit.*, p. 159.



ritu Santo gobierna a sus elegidos interiormente.

6. Al alcanzar a este punto de perfección se deben evitar contemplar imágenes ni oír sermones, ni obliga el oír misa al estar en ese estado.

7. Que la persona que comulgue con mayor forma es más perfecta.

8. En el estado de perfección y de gracias se anegan las potencias para dejar al alma en su quietismo, ni atrás ni adelante.

9. La intercesión de los santos es inútil.

10. Solamente se ha de entender lo que Dios entiende, que es a sí mismo y en sí mismo y en las cosas de sí mismo.

11. La imagen de Dios, una vez comunicada al alma en esta vida, se queda ahí perpetuamente a voluntad de quien la tuvo.

12. El rapto es un estado del alma intermedia entre la fe y la gloria, por eso en el éxtasis no hay fe porque se ve a Dios claramente.

Éstas son las 12 reglas que se les aducen a los y las “alumbradas”, las cuales ocasiona su condena por la inquisición el 9 de marzo de 1623. Fue Sevilla donde tuvieron mayor éxito estas reglas devocionales, principalmente entre mujeres nobles y ricas. De manera que no es la ignorancia el suelo fértil de estas doctrinas como afirman estos dos historiadores. ¿Por qué los siguen? Crea cierta sospecha que sepamos de estas doctrinas por la pluma de sus censores y no por los testimonios escritos de sus practicantes.

Las investigaciones historiográficas más recientes sobre el misticismo femenino en Nueva España entre 1598 y 1803 fueron realizadas por Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez,<sup>45</sup> de igual manera que Rodríguez en su libro *Santos o embusteros*.<sup>46</sup> Los historiadores elaboran una genealogía histórica de los orígenes del alumbradismo en España, dividiéndolos por regiones y su acontecimiento en Nueva España, también a través de los edictos inquisitoriales de 1574, además de los procesos y edictos de 1582 y 1650 como metodología de análisis. El capítulo más relevante sobre este movimiento místico es el de la doctrina alumbradista con cuatro características principales, como son: 1) Nadie puede salvarse sin oración mental 2) Desprecio a las obras exteriores, 3) Rechazo de la intermediación de la Iglesia y 4) Impecabilidad (deshonestidades carnales).

A partir del cruce de todas estas fuentes historiográficas, podemos afirmar que las restricciones para formar parte de los estudios formales teológicos y escolásticos, reservados a los hombres, llevó a formas alternativas de espiritualidad practicadas por las beatas, más libres al no estar sujetas a reglas de clausura ni votos de obediencia, por ejemplo, pero figuras importantes en la educación de las niñas como ya vimos,

<sup>45</sup> Cfr. Ciaramitaro, *op. cit.* pp. 109-130

<sup>46</sup> Cfr. Rodríguez Delgado, *op. cit.*

ello explica las prácticas místicas, consideradas un método o forma de vida más que la de una experiencia radical, la comunicación directa con Dios sin las mediaciones hierofánicas y religiosas, se trata de una vía de acceso al conocimiento de Dios por vía negativa, en la práctica de lo que se conoce como un “cristianismo de fondo” como la practicó san Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, lo mismo que otras fuentes místicas y ascéticas heterodoxas en Nueva España.

Tenemos algunas conjeturas de que tal vez las primeras beatas españolas en las Indias (1531-1536) sí fueron alumbradas a partir de los hechos ya descritos: 1) ¿cómo un hombre tan devoto como Calixto de Sá encontró consolación espiritual con Catalina Hernández? Esto puede ser una señal de lo atractivo de su método devocional y su probable círculo espiritual con el resto de las 29 beatas a su cargo; 2) el haber sido íntima amiga de Francisca Hernández; 3) el haber aceptado venir a las Indias por petición de Cortés, tal vez para evitar las persecuciones contra beatas devotas en España o bien por su espíritu misionero, o ambas y 4) la predicción visionaria de Catalina Hernández sobre su viaje a Nueva España antes de que fueran a buscarla a Sevilla, lugar donde partiría el barco. Sea por convicción misionera o por temor a la clausura, estas devotas aceptaron arriesgarse en la empresa de venir a las Indias, sin saber bien a qué se enfrentarían, incluso cuando su misión educadora y evangélica se vería fuertemente contrariada. La sospecha de alumbradismo no suprime el móvil político de los franciscanos encabezados por Zumárraga, tras no lograr controlarlas su poder político ante la Corona se veía debilitado. Esto es lógico, si se piensa en cómo las devotas podían adquirir cierto control sobre la conducta y las conciencias de las niñas nahuas mediante su modelo educativo de corte medieval, a la sazón de las Hermanas de la Vida Común y de una relación directa con Dios a través de la mística, sin intermediación de un confesor. Despojadas de este elemento controlador, de la vigilancia constante y el ejercicio de poder sobre sus conciencias y las conductas, las beatas no sólo sustraen el poder jerárquico e institucional de los franciscanos como representantes de la Iglesia ibérica y novohispana, sino también siembran el temor a los de la dispersión del luteranismo, ya triunfante en todo el norte de Europa para 1527 y de otros movimientos espirituales como el iluminismo o alumbradismo en distintas regiones de España.

Todo esto representó una lucha política notable del periodo novohispano. Si estas mujeres y hombres podían tener contacto directo con Dios en el plano místico, convirtiéndose en intermediarios alternativos de los sacerdotes de la Iglesia católica ortodoxa, ¿qué implicaciones sociales pudiera haber ocasionado la falta de gobernabilidad de la vida de los fieles en el plano del espacio público gubernamental? No cabe duda que se trata de un precedente en los movimientos políticos e intelectuales de las mujeres, como fue el caso de los movimientos intelectuales independentistas posteriores durante el siglo XIX, reflejado en el ideario político de Servando Teresa de Mier.





Según los estudios de Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez no existe una fuente histórica o historiográfica que detalle cómo fue el paso de la doctrina alumbradista a Nueva España. Sólo se sabe del primer caso por el proceso inquisitorial en Puebla de los Ángeles contra sor Agustina de Santa Clara en 1598, sin embargo, es posible inferir la llegada de inmigrantes provenientes de Extremadura, España. Como ya se ha sugerido, sus orígenes pudieron ser el grupo de beatas españolas del círculo de Catalina Hernández (1531-1536), pues nada nos limita a tomarlas como un antecedente de estos movimientos políticos.

### **A manera de conclusión**

Consideramos a estas espiritualidades como formas de liberación de las restricciones de las reglas de clausura y una alternativa a la exclusión de los estudios formales teológicos y escolásticos reservados únicamente para los hombres. Es así como las beatas, a las que nos hemos referido aquí, no están sometidas a votos de obediencia. Además, ellas figuraron de manera importante en la educación de las niñas. Todo esto explica la práctica de la mística más como un método o forma de vida que como una experiencia radical. Se trata más bien de una forma directa de comunicación con la divinidad sin las mediaciones hierofánicas y religiosas; de una ruta de acceso al conocimiento de Dios por la vía negativa. Queda claro que estas prácticas en la vida espiritual de las mujeres en Nueva España en el siglo xvi eran sumamente difíciles. Desde los tiempos de Teresa de Ávila, la tradición establecía que los confesores pidieran periódicamente relaciones escritas sobre cómo las monjas seguían el camino a Dios, o de cómo vivían a sus experiencias visionarias. No así las prácticas devocionales y visionarias de las beatas como un camino de liberación por la vía mística, aunque no de corte meramente individualista, pues hacían obras piadosas, como lo prueba su gran misión educativa y evangelizadora en Nueva España al liberar de la ignorancia y el control familiar a las niñas indias.

Las primeras beatas educadoras novohispanas del primer tercio del siglo xvi lograron convertirse en sujetos políticos a través de la escritura, en verdaderos manifiestos políticos en contra de los oidores y el clero regular. Ello ocurriría con gran éxito, pues la Corona ordenaría que las que dejaran tranquilas sus perseguidores. La prueba de la influencia de la *devotio moderna* en estas primeras beatas en Nueva España son su modelo educativo de corte medieval, sus vínculos con los círculos espirituales de Castilla y su gran labor misionaria y educadora, tal como acostumbraban hacer las Hermanas y Hermanos de la Vida Común, en el espíritu del ideal cristiano primitivo de crear una comunidad de fe e imitación de Cristo y su autonomía, no seguían reglas como las monjas y se mantenían con el cobro de sus servicios a enfermos, similar a los devotos medievales.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Barreto, Diana, “Beatas medievales educando princesas nahuas: El Monasterio de la Madre de Dios” en Manuel Ramos Medina (ed.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, 2013.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, FCE, Ciudad de México, 2013.
- Bieńko de Peralta, Doris, “Madre y escritora: santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo XVII)”, en Manuel Ramos Medina (ed.), *De Ávila a las Indias. Teresa de Jesús en la Nueva España*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, 2016.
- Boyd-Bowman, Peter, “La emigración peninsular a América: 1520 a 1539”, en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño (eds.), *La formación de América Latina. La época colonial*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1992.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Autos de la Inquisición de Sevilla, siglo XVII*, Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1994.
- Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011.
- Gonzalbo Aizpuro, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, Ciudad de México, Colegio de México, 1987.
- Hyma, Albert, *The christian renaissance. A history of the “devotio moderna”*, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1965.
- Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria, 1946.
- Kempis, Tomás de, *Imitación de Cristo*, México, Ediciones Paulinas, 2017.
- Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, FCE, 2016.
- Martín Hernández, Francisco, “Alcance cultural de la Reforma: Imprenta, escuela, universidad, lengua”, en Konieki, Dieter y Juan Manuel Almanza-Meñica (eds.), *Martín Lutero, 1483-1983: Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*, España, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, 1984.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Alicante, España, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, España, Marcial Pons Historia, 2010.
- Paz, Octavio, *Las trampas de la fe*, México, FCE, 1982.
- Ramos Medina, Manuel (ed.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México, 2013.
- Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o Embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2013.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, García Quintana, Josefina y Alfredo López Austin, (eds.), Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.



- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma*, trad. de Juan José Utrilla, vol. 2, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Van Engen, John, *Sisters and brothers of the common life. The devotio moderna and the world of the later middle ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.
- Villeda, José Abraham, “Redención en cuerpo y alma. Proceso inquisitorial contra Sor Agustina de Santa Clara, 1598-1601” en Manuel Ramos Medina (ed.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México, 2013.

## Hemerografía

- Ciaramitaro, Fernando y Adriana Rodríguez Delgado, “Alumbradas e ilusas en la Nueva España”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos* 20, 2010, pp. 109-130.
- Cortés Hernández, Santiago, “Las visiones de las monjas novohispanas y su relación con el arte sacro de los siglos XVII y XVIII”, *Revista Prolija Memoria*, 5 (1-2), 2010-2011, pp. 189-206.
- García Hernán, Enrique, “El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 193-206.
- Rubial García, Antonio, “Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado”, *Prolija Memoria*, 2 (1-2), 2009, pp. 113-128.



## NOTAS BREVES SOBRE EL FERVOR MARIANO Y SU ARRIBO A NUEVA ESPAÑA



*Rosa María Camacho Quiroz*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
*rmcamachoq@uaemex.mx*

En todas las provincias y reinos de esta América Septentrional se ha mostrado la gran Madre de Dios y Señora Nuestra, propicia y liberal en sus favores. Porque al paso que la religión verdadera se ha ido dilatando en ellas, han ido creciendo las misericordias de esta Soberana Reina, en que muestra cuánto le agrada el ver extendida la fe de su Hijo en este Nuevo Mundo. De lo cual serán prueba manifiesta los muchos santuarios milagrosos que en él tiene, que son como patentes oficinas de su piedad.

*Zodiaco mariano*

### **Introducción**

María es una figura fundamental en la historia de redención de la humanidad y de la cristiandad en América. Es la madre del Salvador, de Dios y de los hombres. Es la representación de la bondad, la obediencia, la pureza y la virtud. Discípula ferviente, entregada por completo a la voluntad del Padre. María está profundamente arraigada en la fe cristiana y en Nueva España gozó de una profunda devoción, la que distintas congregaciones religiosas dispersaban por medio de oraciones o cantos que se recitaban para exaltar y recordar a la Madre:

Bajo tu manto sagrado  
mi madre aquí me dejó,  
Señora Tú eres mi Madre[...].  
no me abandones [...]no.  
No me abandones [...] no.

Estos versos marianos eran y siguen siendo entonados en diversas festividades de colegios jesuitas; por ejemplo, el 8 de septiembre (día de la Natividad de María), donde

por medio de este himno se recuerda el encuentro con la Virgen. Este fervorín es una conmemoración del momento en que el devoto se coloca bajo la protección de la verdadera Madre.

“Mi madre aquí me dejó” parece, a primera vista, una contradicción que se explica en “Señora Tú eres mi madre”, ya que aquí se muestra a la Virgen como la que ha concebido; es la bienhechora e intercesora eterna y a la que se le pide que no abandone a sus hijos. La madre terrena desaparece ante la figura de la Virgen María, quien es la auténtica Madre, símbolo de la continuidad de la vida, de la protección y mediación con el Padre.

### **Arribo a Nueva España de María, Reina y Madre**

La veneración a María llegó a Nueva España desde la Península Ibérica, lugar en el que tuvo una gran relevancia y fue determinante tanto en las tareas cotidianas de sus pobladores como en la conformación de su historia y cultura. Esta religiosidad ibérica se conformó por diversas tradiciones autóctonas, ya que los primeros colonizadores y conquistadores trajeron consigo medallas, lienzos, estandartes, imágenes de la Virgen, así como figuras de santos y crucifijos. “A cada lugar descubierto o fundado le ponían el nombre Dios, Jesucristo, María o de los misterios de la fe cristiana [...] A innumerables lugares e iglesias se les dio el nombre de María: Encarnación, Concepción, Madre de Dios, Asunción, Rosario, Mercedes, Socorro, Guadalupe, Pilar”<sup>1</sup>

Sin duda, el primer devoto mariano que llegó a América fue Cristóbal Colón. La Virgen fue la capitana del almirante: “María, primera ‘Cristofora’ o portadora de Cristo, con el nombre y significación histórica [...] de Cristobal ‘Cristoforo’, portador de Cristo y de su Evangelio a las tierras recién salidas del misterioso océano”<sup>2</sup> Se vio venir este fervor al Nuevo Mundo desde el Puerto de Palos, cuando se lanzaron a los mares tres carabelas “en una y en otras el grito que se escapa de los labios es: ¡Paso a Santa María!<sup>3</sup>

El navegante descubre un nuevo mundo: lo lee y significa a partir de sus conocimientos previos y su criterio de realidad. En su diario del primer viaje, martes 18 de diciembre de 1492, escribe: “En este día se resgató diz que poco oro; pero supo el Almirante de un hombre viejo que avía muchas islas comarcanas a cien leguas y más

<sup>1</sup> Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, pp. 105 y 106.

<sup>2</sup> Constantino Bayle, *Santa María en Indias. La devoción a Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América*, p. 21.

<sup>3</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 39.



según pudo entender, en las cuales nace mucho oro, hasta decirle que avía isla que era toda de oro”.<sup>4</sup> El jueves 21 de febrero de 1493 apunta: “dize el Almirante que bien dijeron los sacros theólogos y los sabios philósophos que el Paraíso terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él avía descubierto, es —dize él— el fin del Oriente”.<sup>5</sup>

Colón, sin lugar a dudas, conocía bien la obra de Godofredo de Vitervo, monje, historiador y cronista italiano del siglo XII, quien cuenta una leyenda en su obra *Pantheo, crónica universal desde Adán hasta 1186* en donde relata que cerca del Cabo de Finisterre en Bretaña había un monasterio bajo la advocación de san Mateo. Sus monjes y otros navegantes, por curiosidad o con deseo de evangelizar al estilo de san Brandán,<sup>6</sup> se metían al mar adentro por largo tiempo, una veces hasta que los relámpagos del norte obstruían el paso de sus barcas y otras con rumbo al sur hasta que la falta de provisiones los obligada a volver. En uno de esos viajes, los vientos arrastraron a los navíos más de lo previsto y hacía ya tres años que estaban flotando sobre las olas. Ante tanta pena los tripulantes decidieron regresar a su Monasterio; pero cuando trataron de virar vieron (en un peñasco) una estatua, una doncella que con el brazo extendido les señalaba el camino. Obedeciendo continuaron el viaje y más tarde apareció otra figura como la anterior mostrándoles nuevamente el camino. Enseguida se toparon con una isla de oro, paraíso de encantos.<sup>7</sup>

Esta fábula se puede conectar muy bien con lo que el almirante escribe en su diario. Colón cree en el dogma cristiano y es hermeneuta de lo que le rodea desde una visión subjetiva, la cual es determinada por su contexto y su relación con el mundo, de allí sus supuestos de lo que ve o cree ver. El navegante fue un personaje influido por una ideología medieval plagada de leyendas fantásticas, conflictos dialécticos entre fe y razón, pero sobre todo por un pensamiento determinado por la fe.

Rápidamente el recién descubierto paisaje americano se plagó de cristiandad y la figura que tenía el papel fundamental, en esta conquista religiosa, fue la de la Virgen María. Desde el siglo XVI arribaron a los nuevos territorios muchas tradiciones provenientes de la Edad Media y el Renacimiento: cultos y devociones a diversas y abundantes advocaciones marianas.

<sup>4</sup> Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, p. 87.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>6</sup> San Brandán fue un monje evangelizador irlandés del siglo VI. Famoso por su viaje en un barco de vela con unos 18 monjes durante siete años en busca del Paraíso y por ser el protagonista de un libro fantástico de viajes de la Edad Media: *Los viajes de san Brandán* o *La travesía del abad san Brandán*.

<sup>7</sup> Cfr. Bayle, *op. cit.*, pp.17-19. Para aquellos interesados en el relato completo, véase Fernando Carmona González y Antonia Martínez Pérez, *Libros de viaje. Actas de las jornadas sobre los libros de viaje en el mundo romántico*, p. 157.

Ya en tierras del Anáhuac, los descubridores y conquistadores fueron sembrando la fe y el amor a la Virgen: abogada y protectora de todos los fieles, y salvadora de los infieles. “La Virgen se hizo presente de la mano de los conquistadores a través de la palabra oral y escrita, sobre todo a través de la imagen visual contenida en lienzos, esculturas, medallas, grabados o estandartes. De hecho, la penetración del cristianismo en el espacio americano estuvo indisolublemente ligada a la introducción de imágenes sagradas”.<sup>8</sup>

Los frutos de esta profusa religiosidad mariana pronto se hicieron visibles y se comenzaron a construir santuarios. Las numerosas apariciones milagrosas de la Madre Santísima no se hicieron esperar para enraizar el culto y mostrar que estas nuevas tierras eran las elegidas para que la máxima intercesora con Dios volcara sobre ellas bendiciones y fertilidad. Apunta el padre Florencia al respecto: “Cuan tesoro de virtudes tuvo la Nueva España [...] porque es más rica y opulenta que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas”.<sup>9</sup>

Así como abundaron imágenes portentosas, de igual manera surgieron santos o beatos (aquellos mártires, anacoretas, obispos, monjes, monjas que eran figuras arquetípicas de vida cristiana). Esta prodigalidad espiritual, enmarcada en la devoción mariana, era una manera de dotar a Nueva España de un nuevo rostro religioso. Los sacrificios y la idolatría eran desbancados por las nuevas imágenes milagrosas que, para su difusión y veneración, se harían palabra a través de la crónica religiosa.

### **Escritura hierofánica, la creación de portentos**

La literatura hierofánica o aparicionista surge en Nueva España, herencia de una tradición medieval española, por la urgencia de dar difusión y acrecentar la fe cristiana y el fervor a la Virgen, milagrosos y santos. Además, busca hacer patente esa superioridad religiosa sobre España, porque “no era sólo una literatura de propaganda para promover la devoción de los fieles; para ellos, las imágenes eran una muestra de los favores divinos concedidos a Nueva España, una manifestación de la unidad de la fe que existía en América y de su carácter de pueblo elegido”.<sup>10</sup>

Esta literatura, que nace en Nueva España durante el siglo *xvi* y que en el *xvii* cohabita con el Barroco, da unidad a un incipiente pueblo y define nuevos códigos de la

<sup>8</sup> Sara Sánchez de Olmo, “Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial”.

<sup>9</sup> Antonio Rubial García, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, p. 341.

<sup>10</sup> Antonio Rubial García, “La literatura aparicionista. Ilustración, milagros e identidad en el siglo *xviii*”.





cultura novohispana, expresados en un lenguaje religioso, no sólo porque el espacio cultural era religioso, sino también porque muchos de los autores eran clérigos.<sup>11</sup>

La narración hierofánica,<sup>12</sup> escritura que se mueve entre la historia sagrada y la literatura, da cuenta, con alusiones portentosas, de la vida de los santos, beatos, de los milagros de la Virgen y de apariciones milagrosas. Su propósito era mover la piedad y “despertar el fervor y la devoción hacia santos, imágenes, reliquias u órdenes religiosas; pero detrás de la historia existía también otro cúmulo de intenciones entre las que destacaban aquellas dirigidas a la apología o al vituperio para conseguir favores o desacreditar a los enemigos, o bien a la emulación para despertar el fervor patrio”.<sup>13</sup>

Las relaciones hagiográficas novohispanas se fraguaban a partir de una aparición o manifestación: llámese crucifijo, imagen o efigie milagrosa que generaba un santuario y un culto devocional popular, el cual era promovido primero por el clero local y más tarde por el regional. En dicho santuario, para divulgar la devoción, se daban sermones, se hacían retablos, pinturas, novenas, se adoraban reliquias y se organizaban fiestas y peregrinaciones. Con el fin de expandir estos fervores, se comienzan a fijar en papel las historias o leyendas surgidas alrededor del elemento sagrado. En primer término, se narraban los hechos sobrenaturales que rodeaban la aparición de la imagen prodigiosa, la cual provenía de la divinidad en la mayoría de los casos y tenía a un indígena como receptor del milagro. Después venía la descripción del objeto, del lugar donde se halló el prodigio, sus milagros, entre otras particularidades.<sup>14</sup>

### **La devoción mariana, un amor por la Madre**

El culto mariano es el homenaje rendido por los hombres a María, Reina y Madre. Este fervor proviene desde épocas remotas. En el mundo egeo, la Madre es el poder de la vida carnal. Entre los griegos, el objeto de culto es la diosa Tierra. La Galia (nombre romano dado a una región de Europa Occidental) tenía también sus deidades femeninas. En el Antiguo Testamento se cuenta la manera en que los profetas luchaban en el pueblo elegido contra la invasión de los cultos a la diosa de la fecundidad.

<sup>11</sup> Cfr. Rubial, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, p. 328.

<sup>12</sup> “Las narraciones hierofánicas novohispanas proceden de modelos literarios nacidos en la Edad Media, sobre todo en el siglo XIII (los milagros de Gonzalo de Berceo y Alfonso X), enriquecidos por una larga tradición europea renacentista y barroca y pintados con un rico folclore local. Su información procede de textos manuscritos, solicitados a menudo por los autores a los sacristanes de los santuarios, de los exvotos, en los que se pintan y se narran brevemente numerosos prodigios y, sobre todo, de la tradición oral”. *Ibidem*, p. 333.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 332.

La mitología primitiva está llena de imágenes de madres y vírgenes que forman parte del panteón de diversas religiones como divinidades cardinales.<sup>15</sup>

María es la intercesora y mediadora entre su Hijo y la humanidad. Por una inexplicable “comunicación con la Realeza de Dios y de su Paternidad, María es la Reina en el Reino de Dios y la Madre de la Casa y la Familia de Dios. Como tal, Ella dispone con una autoridad soberana y material de los bienes del Rey y de la Casa de Dios”.<sup>16</sup> La Virgen María fue una figura muy importante para el incipiente cristianismo. Su culto y devoción fue acrecentándose con los años y los santuarios dedicados a ella se multiplicaron por toda Europa.

Sin embargo, fue hasta el siglo XII cuando la veneración mariana recibió un impulso que la llevó a convertirse en un culto central cristiano. Varios acontecimientos contribuyeron en el suceso: el surgimiento de las doctrinas sobre la Virgen de la Misericordia (madre de todos los hombres a quienes cubre bajo su manto protector); el contacto con la religiosidad bizantina, la cual fomentaba el culto mariano por medio de sus fiestas e imágenes; la insistencia de la teología, desde san Anselmo, en el dogma de la encarnación y en resaltar la humanidad de Cristo; las peregrinaciones y cruzadas; la espiritualidad franciscana con su humanismo y su empeño de bajar lo divino a la tierra; el cristianismo popular.<sup>17</sup>

El gran momento que determina el dogma sobre María y su ferviente devoción fue cuando se proclama su maternidad divina en el Concilio de Éfeso (431, considerado por la Iglesia católica, ortodoxa, anglicana y copta como el III Concilio Ecuménico). Dos siglos más tarde, Mauricio, el emperador bizantino, prescribía (para todo el imperio) la celebración de la Asunción de María el 15 de agosto. En lo sucesivo, el culto mariano se va a expandir y a cobrar mayor importancia con el paso de los siglos. Así las fiestas en honor a María se multiplican y se solemnizan: Natividad, Presentación, Anunciación. Sus celebraciones (María presente en cuerpo y alma en el cielo) empiezan a cobrar mayor importancia, así como los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción.<sup>18</sup>

La piedad mariana en España se remonta a los primeros tiempos. Santiago apóstol y San Pablo, durante el siglo I, fueron productivos predicadores del dogma y lograron rápidamente la conversión de los habitantes de las provincias romanas en aquel

<sup>15</sup> Cfr. Jeanne Danemaire, *Historia del culto de la Santísima Virgen y de sus apariciones*, pp. 7-9.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>17</sup> Cfr. Francisco de Florencia, “Introducción” en *Zodiaco mariano*, p. 14.

<sup>18</sup> Cfr. Danemaire, *op. cit.*, pp. 14 y 15.



tiempo.<sup>19</sup> Se cuentan más de mil santuarios, cuyo origen es milagroso, histórico y legendario. Durante la reconquista de la península, en manos musulmanas, se rezaba al pie de las estatuas de María y cada avance en Cataluña o en Asturias quedaba señalado con santuarios marianos.<sup>20</sup> Ya concluida la cruzada, España comenzó con otra movilización: la evangelización de las tierras americanas.

Ante la utopía del Nuevo Continente y con un pensamiento medieval y renacentista, los conquistadores se dieron a la tarea de rediseñar ciudades, ganar hacienda, reorganizar lo social y lo público, además de erradicar la idolatría. Si bien la tarea evangelizadora fue acción de las órdenes mendicantes, en Nueva España la devoción a la Virgen María la estableció desde un inicio Hernán Cortés. Se lee en el capítulo CCIV de la crónica de Bernal Díaz:

Los vestidos que se ponía eran según el tiempo e usanza, e no se le daba nada de traer muchas sedas ni damascos ni rasos, sino llanamente e muy polido; ni tampoco traía cadenas de oro grandes, salvo una cadenita de oro de prima hechura con un joyel con la imagen de Nuestra Señora la Virgen Santa María con su Hijo precioso en los brazos, [...] rezaba por las mañanas e oía misa con devoción. Tenía por su muy abogada a la Virgen María, nuestra señora, la cual todos los fieles cristianos la debemos tener por nuestra intercesora e abogada.<sup>21</sup>

Bernal hace alusión, en muchos capítulos de su extensa crónica, a que todos los soldados del ejército cortesiano eran fieles creyentes de la misericordia divina y de la protección de la Madre de Dios. También hace hincapié en la religiosidad del conquistador (más allá de la cita anterior) Cortés, guiado por la autoridad de los libros santos, se sentía con el deber cristiano de destruir templos y derribar ídolos, colocando en su lugar imágenes de la Virgen o crucifijos. Cuando en 1524 llegaron los primeros 12 frailes franciscanos para la cruzada evangélica, ya había un camino iniciado por el después marqués del Valle, quien no comprendía la religión azteca, porque en su concepción cristiana de un solo Dios verdadero no se inscribe la presencia de múltiples dioses encargados de mantener el equilibrio y la vida.

Numerosas fueron las imágenes cristianas, sobre todo marianas, que circularon en esta campaña religiosa. “Sólo en la ciudad de México se deben de haber venerado en la época colonial por lo menos 44 imágenes milagrosas de la Virgen María”.<sup>22</sup> Es conocido lo que dice Bernal, en su capítulo XCII, cuando Cortés subió al Templo Mayor,

<sup>19</sup> Cfr. Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, p. 26.

<sup>20</sup> Cfr. Danemaire, *op. cit.*, p. 42.

<sup>21</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 557.

<sup>22</sup> Nebel, *op. cit.*, p. 108.

desde donde contempló el esplendor de México-Tenochtitlán, y tuvo la intención de colocar una cruz o imagen mariana para abolir “las cosas malas que en México: se llaman diablos”, a lo que Moctezuma se negó, porque sus dioses le daban salud, agua, siembras y victorias; pero bastó poco tiempo para que el conquistador cumpliera su cometido. En el capítulo CXXVI, el cronista soldado habla sobre la imagen de Nuestra Señora la Virgen Santa María y la Cruz colocadas en la casa de Moctezuma, las cuales causaron indignación y una revuelta, lo que motivó a que algunos indios quisieran quitarlas, pero no pudieron y lo tuvieron como gran milagro. Es incierta la información que se maneja sobre la representación que colocó Hernán Cortés en el *cu* principal de la gran ciudad. Bernal no lo especifica, aunque algunos sugieren que fue la imagen de la Señora de los Remedios y que después del ataque de los indios a los españoles, en aquella Noche Triste, no se supo de ella.

De lo que sí se podría tener certeza, a partir de la crónica bernalessca, es que fue María de los Remedios la que se puso en el templo que, después de haber ganado la ciudad de Tenochtitlán, construyeron los españoles en Tacuba en sustitución del *cu* donde se refugiaron durante la noche de su retirada ante el encolerizado ataque victorioso de los mexicas: “En aquel *cu* y fortaleza nos albergamos y se curaron los heridos [...] y en aquel *cu* y adoratorio, después de ganada la gran ciudad de México, hicimos una iglesia que se dice Nuestra Señora de los Remedios, muy devota, y van ahora allí en romería y a tener novenas muchos vecinos y señores de México”.<sup>23</sup> Esto también lo señala el capitán extremeño en su 2º carta: “E quiso nuestro señor, ya que la noche sobrevénia, mostrarnos una torre y buen aposento en un cerro, donde asimismo nos hicimos fuertes; e por aquella noche nos dejaron”.<sup>24</sup>

Al parecer, en ese momento comienza la devoción a la Virgen María (en su advocación de los Remedios) en Nueva España, aunque la antigüedad de su fervor en estas tierras, quizá sea de tiempo más pretérito: “la estatua de la Madre de Dios que Cortés colocó en el primer *cu* yucateco que encontró fue la de los Remedios, advocación bajo la cual quedaron numerosos templos de la gentilidad ganados al cristianismo”.<sup>25</sup> A partir de la cita se deduce que antes de que el ejército cortesiano arribara a México-Tenochtitlán, ya se había implantado la fe mariana.

El primer culto a la Madre y que funda la religiosidad mariana en Nueva España es, al parecer, el de la Virgen de los Remedios. Según las crónicas de esta devoción la figura es traída a América por un integrante del ejército de Cortés de nombre Juan Rodríguez Villafuerte, quien, según algunos cronistas como el mercedario Luis de Cisneros, colocó

<sup>23</sup> Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 257.

<sup>24</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 125.

<sup>25</sup> Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, p. 317.



la pequeña imagen en el Templo Mayor por órdenes del conquistador. Más allá de si así fue, la primera ermita de fervor mariano, con la advocación de los Remedios, se plantó en Tlacopa (descompuesto del vocablo Tacuba), como lo narra Bernal, cuando cayó México-Tenochtitlán en 1521; sin embargo, fue hasta 1540, nueve años después de la aparición de la Virgen de Guadalupe, cuando un indio cacique Juan de Ceteutli (Juan Tovar) encuentra la santa imagen debajo de un maguey<sup>26</sup> y el culto a la Virgen de los Remedios cobra fuerza y se convierte en un fervor fundante junto al guadalupano. Siguiendo un orden cronológico, María de los Remedios antecedería a Guadalupe como la primera imagen de la Virgen venerada en Nueva España. Ambos cultos surgen en el momento de la evangelización y sus ermitas son lugares tempranos de fe cristiana que sustituyen templos idolátricos.

Si bien el acontecimiento guadalupano transforma la religiosidad mexicana y es símbolo de la identidad criolla; no obstante, por mucho tiempo fue la Virgen de los Remedios a quien, tanto españoles como indios, le encomendaban favores, le solicitaban lluvias y buenos temporales, entre otras cosas. Era la benefactora de los españoles, pero también la defensora e intercesora de los indios. Era la conquistadora y a la vez la protectora de los conquistados. Más tarde la veneración guadalupana se constituyó como el fundamento de la historia espiritual de estas tierras llamadas a la cristiandad en nombre de María con el rostro moreno de Guadalupe.

Antes de la aparición guadalupana, ya existía un culto cristiano en el Tepeyac armado para erradicar la adoración a “Nuestra querida madre Señora Serpiente: Tonantzin Cihuacóatl”.<sup>27</sup> Probablemente la contemplación era mariana, quizá la imagen que se veneraba era la de Guadalupe de Extremadura, España y de quien fueran fieles devotos Cortés y Colón.<sup>28</sup>

En 1531, 10 años más tarde de la caída del imperio mexica, se dieron lugar las apariciones de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego,<sup>29</sup> así como la impresión de su imagen en la tilma del indio. “Así como el Hijo encarnó y se hizo hombre, María, a semejanza de Cristo, eligió para su encarnación material ‘una manta que toda es criolla de esta tierra, en la planta de su maguey, en sus hilos sencillos y en su tejido humilde’”.<sup>30</sup> Aparece la Virgen Madre de Dios con rasgos indígenas. Se presenta en medio de un

<sup>26</sup> Para quienes estén interesados en la crónica de la Virgen de los Remedios pueden revisar *Zodiaco mariano* o *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, ambos textos del jesuita Francisco de Florencia.

<sup>27</sup> Nebel, *op. cit.*, p. 131.

<sup>28</sup> Cfr. Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, p. 239.

<sup>29</sup> Para aquellos interesados en la crónica guadalupana revisar *Zodiaco mariano* del jesuita Francisco de Florencia y *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* de David A. Brading.

<sup>30</sup> David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, p. 111.

asedio espiritual en el que los usos y costumbres idolátricos no se han desvanecido del todo, pero esta pintura que sustituye flores y es plasmada por manos divinas cambiaría por completo a la sociedad colonial, sobre todo, a la indígena que vería, en esta estampa maternal de María, peculiaridades propias y, por lo tanto, el consuelo y la esperanza que tanto les faltaba.

El santuario de los Remedios es instituido por Cortés y el de Guadalupe por los primeros misioneros franciscanos. “Los Remedios tiene relación con la Conquista y honra la maternidad divina de María, mientras Guadalupe es la interpretación indígena del misterio de la Inmaculada Concepción”.<sup>31</sup> De los Remedios y Guadalupe fueron las figuras de la Madre protectora que cobija a sus hijos. En ambas devociones tanto españoles como indígenas convergen sembrando la incipiente mexicanidad asentada en una profunda religiosidad y devoción mariana.

### **A manera de conclusión**

El espacio novohispano se edificó, desde su muy particular momento, en el que estaba colapsado y en forzosa transformación por una conquista militar, pero sobre todo religiosa con la imposición de un solo Dios omnipotente y omnipresente y bajo el cobijo de su madre que es la verdadera Madre de todos. Virgen y Reina con diversos rostros y nombres, pero todas en una sola. La noticia del Hombre de Dios les cambió la fisonomía a estas tierras. La protección tan necesaria de una madre para el pueblo indígena ya no vendría de Tonantzin, sino de María, la Virgen: “Madre de dioses y de hombres, de astros y hormigas, del maíz y del maguey”.<sup>32</sup>

Con la nueva doctrina comenzaron a surgir los testimonios de fe y las noticias de misteriosos prodigios protagonizados por indígenas y la desconocida Madre. Qué mejor manera de darle a estas tierras una nueva fisonomía que otorgándole una nueva figura maternal. María, la Virgen, les dio a los pobladores de Nueva España amparo y esperanza. Era a quien recurrían en las faltas de lluvias o inundaciones, en las epidemias, malas cosechas y muchas otras necesidades.

El fervor mariano fue piedra angular en la construcción de la conciencia y personalidad criolla. Nueva España bajo la protección de la Virgen fue fértil en devociones y santuarios. La Madre Mexicana acoge a sus hijos, es la Protectora, Patrona e Intercesora de este pueblo. Este fervor sigue caminando bajo una clara y perpetua iluminación maternal, aún en la pobreza espiritual que se vive en nuestro tiempo.

<sup>31</sup> Miranda, *op. cit.*, p. 21.

<sup>32</sup> Octavio Paz, Prefacio “Entre orfandad y legitimidad”, p. 22.



México se constituyó por un pueblo conquistado, pero al parecer protegido por un halo divino. El rostro de la nación mexicana se ha tejido con la devoción mariana y creencias que por un momento hacen que todos se conviertan en uno por la fe y el folclor que los unen y les permiten que la amargura y la necesidad se disfracen de fiesta. Celebremos a la Madre: “madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea”.<sup>33</sup>

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Alberro, Solange, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia” en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH / UIA / CONDUMEX, México, 1997.
- Bayle, Constantino, *Santa María en Indias. La devoción a Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1928.
- Brading, David A, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2001.
- Carmona González, Fernando y Antonia Martínez Pérez, *Libros de viaje. Actas de las Jornadas sobre los libros de viaje en el mundo romántico*, Universidad de Murcia, Murcia, 1996.
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas Consuelo Varela, Alianza Ed., Madrid, 1998.
- Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*, PROMEXA, México, 1995.
- Danemaire, Jeanne, *Historia del culto de la Santísima Virgen y de sus apariciones*, Ed. Casal I Vall, Andorra, 1960.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 2007.
- Florencia, Francisco de, *Zodiaco mariano*, CONACULTA, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La Milagrosa Invención de un Tesoro Escondido*, Estudio introductorio, selección y notas Teresa Matabuena, Maricela Rodríguez, Universidad Iberoamericana, México, 2008.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, El Colegio de Michoacán, México, 2001.
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, FCE, México, 2002.
- Paz, Octavio, Prefacio “Entre orfandad y legitimidad”, en *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, J. Lafeye, FCE, México, 1977.
- Rubial García, Antonio, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva” en Raquel Chang-Rodríguez (coord.) *Historia de la literatura mexicana 2. Siglo XXI* Editores, UNAM, México, 2002.

<sup>33</sup> *Idem.*

## Mesografía

Rubial García, Antonio, “La literatura aparicionista. Ilustración, milagros e identidad en el siglo xviii”, UNAM, México. Recuperado de [www.elem.mx/estgrp/datos/190](http://www.elem.mx/estgrp/datos/190).

Sánchez de Olmo, Sara, “Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial”, en *Dimensión antropológica*, vol. 5, 2012. Recuperado de <http://dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p:8124>.



**IMAGEN Y MEMORIA.  
ARTEFACTOS MNEMOTÉCNICO-FIGURATIVOS  
PARA LA PREDICACIÓN CRISTIANA EN  
EUROPA Y NUEVA ESPAÑA**



*Iván Romero Torres*  
*Escuela Nacional de Antropología e Historia*  
ivanromerotorres.lhi@gmail.com

## **Introducción**

El presente trabajo tiene como objetivo explicar el uso de artefactos mnemotécnicos, articulados por medio de la imagen, dentro de la predicación cristiana en dos escenarios distintos, la Europa tardomedieval y Nueva España. Aunque con contextos diferenciados, estos espacios tienen un vínculo histórico y cultural a raíz del proceso de conquista emprendido a partir de 1519 por la Monarquía hispánica y el posterior establecimiento de Nueva España en el territorio donde se desarrollaron las culturas mesoamericanas.

El trabajo se sustenta en algunas de las fuentes pictóricas que se utilizaron como instrumentos mnemotécnicos para facilitar el adoctrinamiento de los cristianos en Europa y de los indígenas en territorio novohispano. Entre las fuentes exploradas se encuentran diagramas visuales, biblias mnemotécnicas y catecismos pictográficos. El universo de las imágenes y sus funciones en el desarrollo del cristianismo abarca un amplio repertorio y una diversidad de contextos. No obstante, este trabajo se limita a plantear uno de sus usos, vinculado con la mnemotecnia como instrumento didáctico para la predicación cristiana.

La problemática abordada se centra en el uso de la memoria “artificial” y la imagen como mecanismos eficaces dentro de la labor de la Iglesia católica para predicar e instruir a los cristianos en Europa y se plantea que esta experiencia histórica sirvió como plataforma referencial en la labor doctrinal de misioneros y clérigos, encargados de adoctrinar a grupos étnicos como los nahuas y otomíes en la época novohispana.

El tema de la memoria ha sido ampliamente trabajado por autores como Frances Yates y Mary Carruthers, para el caso de su desarrollo en Europa, además de Lin-

da Báez y René Taylor dentro del contexto novohispano.<sup>1</sup> No obstante, el presente trabajo aporta a la cuestión otros datos basados en la comparación de los artefactos mnemotécnicos europeos y novohispanos, además de ampliar el marco histórico de este proceso, al explorar otras fuentes pictóricas como los catecismos pictográficos, difundidos incluso hasta la última centuria de la época novohispana.

### La mnemotecnia vinculada a la predicación cristiana

La mnemotecnia desarrollada en el medievo sentó sus bases sobre el arte de la memoria cultivado en la antigüedad clásica, por autores como Platón, Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Esta práctica consistió en almacenar el conocimiento dentro de la mente por medio de diferentes reglas, para poder memorizar y transmitir nuevamente una gran cantidad de información en un momento en que el orador lo requiriera, “la forma común de depositar este saber era la topografía memorativa, recurriendo a la imagen de lugares, o *locus*”.<sup>2</sup> La utilidad de este procedimiento, como apunta Frances Yates, era que capacitaba “para aprehender palabras y cosas con una comprensión rápida y firme”.<sup>3</sup>

El método memorativo se fundamentó en la creación e impresión mental de una serie de *loci et imagines* “lugares e imágenes”. En su obra *Institutio oratoria*, Quintiliano expuso de manera clara el procedimiento a seguir, que consistió básicamente en la creación de lugares, como un edificio, el lector iba a recorrer en su imaginación, mientras depositaba objetos en partes específicas. De manera que cada una de las imágenes correspondía a un tema que el orador debía tocar en su discurso.<sup>4</sup>

La práctica mnemotécnica del medievo siguió este mismo principio, uno de sus principales usos se trasladó del contexto de una oratoria secular al campo de la retórica religiosa cristiana, con san Agustín de Hipona como precursor de esta actividad. Además, hubo otros personajes que promovieron el uso del arte de la memoria, como san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, y “al caer en manos de los escolásticos en la Edad Media, el *ars memorativa* adquirió un matiz acusadamente moral y didáctico”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Frances Yates, *El arte de la memoria*; Mary Carruthers, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*; Linda Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*; René Taylor, “El arte de la memoria en el nuevo mundo”.

<sup>2</sup> María del Consuelo García, *El suave yugo. Diego Valadés: la retórica como constructo*, p. 440.

<sup>3</sup> Frances Yates, *op. cit.*, p. 72.

<sup>4</sup> René Taylor, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 72 y 73.

La jerarquía que se otorgó al arte de la memoria como instrumento eficaz para el despliegue de la retórica cristiana se extendió hasta la baja edad media y la temprana era moderna, donde la literatura mnemónica, en relación con la devoción tardomedieval, tuvo un auge, particularmente en los siglos xv y xvi “cuando la práctica mnemotécnica floreció principalmente en las universidades y en el contexto de la predicación junto con (e influyendo mutuamente) el redescubrimiento y la reelaboración del arte de la memoria”.<sup>6</sup>

De manera puntual, el escenario de la predicación es el que interesa a este trabajo, porque fue aquí donde algunos círculos de religiosos alentaron la fabricación y uso de artefactos mnemotécnicos como medio didáctico. Y para que esta estrategia resultara eficaz, los artífices configuraron composiciones visuales basadas en imágenes, a través de las cuales hicieron visibles conceptos teológicos, temas doctrinales y misterios de la religión católica, que sirvieron como instrumentos para la instrucción y la meditación.

La predilección por la elaboración de artefactos pictóricos como medio de enseñanza se fundamentó en el arraigo que la instrucción visual tuvo dentro de la cultura cristiana, particularmente en el medievo, y aunque “la Edad Media relegó la importancia de la vista a un tercer lugar entre los sentidos, después del tacto”,<sup>7</sup> esta vía de aprendizaje continuó siendo eficaz para la gran masa de población considerada por la jerarquía eclesiástica como ignorante y analfabeta. De esta manera, el despliegue de la imagen cristiana reafirmó un estatus similar al que siglos atrás le había otorgado san Gregorio Magno al expresar que: “Lo que los doctos pueden leer con su inteligencia en los libros, lo ven los ignorantes con sus ojos en los cuadros. Lo que todos tienen que imitar y realizar, unos lo ven pintado en las paredes y otros lo leen escrito en los libros”.<sup>8</sup>

### **Ver, meditar y predicar. La configuración de diagramas visuales**

Uno de los instrumentos donde se plasmaron cuestiones doctrinales referentes a temas como el de las postrimerías<sup>9</sup> fueron los *stemmata*, que eran diagramas visuales dentro de los cuales “la materia de estudio se dividía en partes que establecían cate-

<sup>6</sup> Lucie Doležalová, “The Biblia picta Velislai and latin biblical mnemonics in 14th and 15th c. Bohemia”, p. 328. When practical mnemonics flourished primarily at universities and in the context of preaching alongside (and in mutual influence with) the re-discovered and re-shaped art of memory. (La traducción es mía).

<sup>7</sup> Mercedes López-Baralt, “La iconografía política del nuevo mundo: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa”, p. 56.

<sup>8</sup> Juan Carmona Muela, *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*, p. 19.

<sup>9</sup> Las postrimerías corresponden a las cuatro últimas etapas por las que debe pasar el ser humano: muerte, juicio, infierno o gloria.

gorías dentro de sus componentes”.<sup>10</sup> Este tipo de creaciones gráficas fueron incluidas en manuscritos y sirvieron como medios para la meditación y la retórica sagrada desplegada en los sermones.

Entre los siglos xv y xvi, religiosos agustinos, benedictinos, cartujos y cistercienses hicieron uso de este tipo de artefactos visuales. Los ejemplares conocidos conjugan imagen y memoria, su disposición conserva la estructura de *loci et imagines*, mecanismo que se deriva de una estrategia explicada en el arte de la memoria denominado *Memoria fecunda*.<sup>11</sup>

Una de las obras donde se dispuso un mecanismo de este tipo es la designada bajo el título de *Nota hanc figuram composuerunt doctores*.<sup>12</sup> El ejemplar contiene un ciclo de doce imágenes y los temas tratados en esta composición aluden a la historia de la salvación, las circunstancias de la vida terrenal (como los vicios y las virtudes), así como imágenes referentes a las postrimerías. La función de la composición se rige por la imagen, como puntualiza Farkas Gábor Kiss, “cada imagen, aunque tiene una noción central en medio del cuadro, contiene cuatro nociones subsidiarias más en sus esquinas, y éstas nociones están estrechamente relacionadas con el tema de la imagen central”.<sup>13</sup>

La utilidad de las imágenes mnemotécnicas contenidas en tratados como el *Nota hanc figuram* y el *Ars vitae contemplativae*, tratado publicado en Núremberg (Alemania) en 1473, donde también se configuró una composición similar, se puede comprender en seis aspectos fundamentales, como lo sugiere una nota que se escribió en el interior del *Nota hanc figuram* y que da pie a plantear que esta utilidad se extendió al resto de ejemplares conocidos: con su ayuda se pueden recordar temas teológicos, se puede jugar un juego con la Santa Escritura, podría servir para llevar a cabo una predicación improvisada, en la preparación de temas para la contemplación, en la superación de las tentaciones y para la meditación de las cosas venideras.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Linda Báez Rubí, *op. cit.*, p. 34.

<sup>11</sup> Farkas Gábor Kiss, “Performing from memory and experiencing the senses in late medieval meditative practice: the treatises *Memoria Fecunda*, *Nota Hanc Figuram*, and *Alphabetum Trinitatis*”, p. 419.

<sup>12</sup> La obra es anónima, la copia más antigua que se conoce data de 1425 y procede de Bolonia (Italia).

<sup>13</sup> Farkas Gábor Kiss, “Memory, meditation and preaching. A fifteenth-century memory machine in central Europe (The text *Nota Hanc Figuram composuerunt doctores.../Pro aliquali intelligentia...*)”, p. 52. Each image, while having a central notion in the middle of the field, has four more subsidiary notions in its corners, and the subsidiary notions are generally closely related to the subject of the central image. La traducción es mía.

Para ilustrar el funcionamiento de la composición, podemos ejemplificar con la representación de la Divinidad (Deitas), que está simbolizada por el Sol y en las esquinas del cuadro tiene escritas palabras que aluden a sus atributos: *potentia* (poder), *perfectio* (perfección), *bonitas* (bondad) y *sapientia* (sabiduría).

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.



Figura 1. Composición mnemotécnico-figurativa. Fuente: *Nota hanc figuram composuerunt doctores*<sup>15</sup>

La difusión de estos dispositivos pictóricos no fue exclusiva de los textos manuscritos e impresos, sino que se extendió a la pintura mural. El prototipo del *Nota hanc figuram* “fue pintado, por lo menos en una ocasión, sobre una pared, como un mural, en el

claustro de santa Dorotea (Viena), y se copió en tablillas de madera en dos monasterios en Brno (República Checa) y en sus alrededores para propósitos meditativos”.<sup>16</sup> Este uso recuerda a las composiciones pictóricas que se ejecutaron en las celdas y otros lugares de los monasterios novohispanos que sirvieron a los frailes para la contemplación y meditación.

La existencia de este tipo de dispositivos demuestra la configuración de espacios mnemotécnicos donde se plasmó el mensaje espiritual, bajo el principio de la memorización basada en métodos artificiales. Linda Báez Rubí y Elena Estrada sugieren, en sus respectivos trabajos, un planteamiento similar para el caso de los recintos conventuales novohispanos y las pinturas modeladas en sus muros, pues apuntan que funcionaron como un conjunto retórico y mnemotécnico.

Esta función análoga tuvo como plataforma referencial la experiencia europea en el terreno de la predicación y la cura de almas. La utilidad de la imagen y la mnemotecnia sirvió a los evangelizadores como antecedente para encarar los obstáculos comunicativos en territorio mesoamericano, de manera que esta dupla fue una de las primeras armas usadas como medio didáctico para hacer visible ante la mirada de los nativos un corpus doctrinal fundamentado en los principales preceptos y temas desplegados con anterioridad en la didáctica religiosa medieval.

Desde las primeras décadas de la conquista, franciscanos, agustinos, dominicos, y posteriormente los jesuitas, promovieron el uso de imágenes cristianas con fines di-

<sup>15</sup> *Nota hanc figuram composuerunt doctores*, Prague, National Library, fol. 17v-18r.

<sup>16</sup> Farkas Gábor Kiss, “Performing from memory and experiencing the senses in late medieval meditative practice: the treatises *Mmeoria Fecunda*, *Nota Hanc Figuram*, and *Alphabetum Trinitatis*”, p. 430. *Nota hanc Figuram* was at least on one occasion painted on a wall as a mural in the cloister of St Dorothy in Vienna and copied onto wooden tablets in two monasteries in and around Brno for meditational purposes. (La traducción es mía).

dácticos en el orbe novohispano.<sup>17</sup> Las órdenes religiosas desplegaron notables programas iconográficos en sus recintos conventuales, de manera que “los indios descubren la imagen pintada y esculpida en las paredes y las bóvedas de las iglesias, en el interior de las capillas abiertas, a lo largo de los corredores y de las escaleras, en las salas, los refectorios de los conventos y, más rara vez, por una puerta entronada, en las paredes de las celdas de los religiosos”.<sup>18</sup>

Una de las diversas composiciones que tienen parangón en su funcionamiento con los diagramas europeos antes descritos son los diagramas visuales que fueron difundidos en el centro de Nueva España, primero a través de los grabados contenidos en los libros impresos y posteriormente sirvieron como modelos para ejecutar las representaciones pictóricas en los murales conventuales. En los ciclos pictóricos pintados en conventos franciscanos y agustinos destaca la proyección del árbol figurativo, representación que “se vincula con los procesos mnemotécnicos que propagan valores evangélicos de adoctrinamiento”.<sup>19</sup>

Ejemplos de este tipo de artefactos figurativos se encuentran en la portería del convento agustino de Meztlán (Hidalgo) y en la capilla de San Francisco Mazapa (Estado de México), en los dos recintos se proyectó el árbol figurativo, con la imagen de Jesucristo crucificado en el centro, circundado por siete óvalos dentro de los cuales se representaron cada uno de los sacramentos de la Iglesia. Es notable la ventaja de este tipo de instrumentos basados en la didáctica de la imagen para la predicación en el siglo XVI, ya que “para el último tercio del siglo, la enseñanza de la doctrina se efectuaba después de la misa dominical, en los cementerios, las capillas y las porterías conventuales”.<sup>20</sup>

Otra variante de los diagramas visuales difundidos durante el siglo XVI, se encuentra en la obra del agustino fray Juan de la Cruz publicada en 1571 y titulada *Doctrina christiana en lengua guasteca con la lengua castellana*. La obra contiene una serie de grabados que representan manos con la palma abierta, en cada dedo se insertó una frase o sentencia correspondiente a los preceptos de la Doctrina,<sup>21</sup> además a cada

---

<sup>17</sup> En el tenor del Arte de la memoria vinculado a la memoria, cabe destacar la labor de fray Diego Valadés, quien dedicó una parte de su *Rethórica Cristiana*, publicada en 1579 en Italia, al tema del Arte de la memoria y su aplicación en el terreno del adoctrinamiento indígena.

<sup>18</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, p. 83.

<sup>19</sup> Linda Báez Rubí, *op. cit.*, p. 315.

<sup>20</sup> Elena Estrada, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, p. 257.

<sup>21</sup> Los diagramas de las manos representadas en la obra de fray Juan de la Cruz contienen los 14 artículos de la fe, los 10 mandamientos, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos, el pecado venial, los siete pecados mortales, las obras de misericordia, las virtudes teologales y cardinales, y los siete dones del Espíritu Santo. Cada diagrama se repite dos veces, uno para las sentencias escritas en lengua

sentencia se le añadió un número para recordar la secuencia de memorización. Este tipo de artefacto tuvo su precedente en Europa, en diversos tratados sobre el arte de la memoria y se conoce como “mano guidoniana”.<sup>22</sup> Incluso, en el contexto de las misiones en California en la segunda mitad del siglo XVIII, esta clase de diagramas continuó funcionando en espacios como la Iglesia de san Antonio de Padua y sirvió a religiosos franciscanos para enseñar a los indígenas las escalas musicales, de manera similar al uso que tuvo en Europa.<sup>23</sup>

### **Imagen, memoria y palabra. La configuración de catecismos pictográficos y biblias mnemotécnicas**

Además de las imágenes mnemotécnicas plasmadas en los murales de los conventos, en las sargas didácticas y en los grabados de los libros, se generaron en el centro de Nueva España estrategias para adaptar el contenido del catecismo a una versión pictórica.<sup>24</sup> El grupo de ejemplares que aún se conservan ha sido denominado como *códices testerianos* o *catecismos pictográficos*.<sup>25</sup> Se conoce la génesis de las doctrinas en imágenes durante los primeros años de la evangelización, gracias a cronistas religiosos que tuvieron noticia o que fueron testigos de su uso, como fray Bartolomé de las Casas, fray Toribio de Benavente Motolinía, fray Gerónimo de Mendieta, fray Juan de Torquemada y el jesuita José de Acosta.<sup>26</sup>

Las doctrinas en imágenes fueron una maniobra para hacer más inteligible y didáctico el corpus básico de la Doctrina cristiana, a través de un mecanismo comunicativo que tuvo la intención de asemejarse a una práctica difundida en Mesoamérica antes y después de la conquista, como fue la manufactura de códices basada en la configuración de un lenguaje pictográfico.

castellana y el otro se destinó para su versión en lengua huasteca.

<sup>22</sup> Se denomina de esta manera porque se atribuye su invención a Guido de Arezzo, autor de tratados acerca del aprendizaje del canto por técnicas memorativas.

<sup>23</sup> Dorothy Krell (ed.), *The California missions: a pictorial history*, p. 111.

<sup>24</sup> El proceso de creación de este tipo de instrumentos requirió la participación de religiosos y de nativos, se asume que estos últimos tuvieron un proceso previo de cristianización que les permitió manufacturar herramientas didácticas como los catecismos, dentro de una labor catequética como auxiliares e intermediarios entre evangelizadores e indígenas.

<sup>25</sup> Se les denominó como *testerianos* porque se propuso que su creación había sido obra de fray Jacobo de Testera, pero no existen fuentes históricas que demuestren tal aseveración. También han sido llamados *catecismos indígenas* o *catecismos indocristianos*.

<sup>26</sup> Estos frailes relatan la manera en que algunos indios llevaban pintados sus pecados en la confesión y la maniobra para adaptar las oraciones del catecismo, como el Padre Nuestro, a una versión pictográfica, basada en el acercamiento fonético de la pronunciación de las imágenes representadas con el sentido de las palabras o frases de la oración que memorizaban y recitaban.

Como puntualiza Serge Gruzinski, un esfuerzo de esta naturaleza “sólo se explica en sociedades donde la expresión pictográfica seguía siendo preponderante y ordenaba «hacer pasar» un acervo esencial en una forma, a pesar de todo tradicional”.<sup>27</sup> De manera que los evangelizadores trataron de asimilar una tradición cultural indígena dentro del cristianismo y “su recreación como códices cristianos es un ejemplo fundamental de los intercambios culturales, sustituciones materiales y préstamos iconográficos practicados por ambos grupos: indígenas y españoles”.<sup>28</sup>

El uso de doctrinas pictográficas trascendió el siglo XVI y se mantuvo vigente en distintos momentos de la época novohispana, incluso durante el siglo XVIII y principios del XIX. Precisamente los dos catecismos utilizados en este trabajo, denominados como 076 y 078,<sup>29</sup> son de manufactura tardía, confeccionados entre las últimas décadas del siglo XVII y la primera mitad del XVIII.<sup>30</sup> Los dos ejemplares presentan similitudes formales, estilísticas y de contenido, por ello han sido incluidos dentro del “Grupo Sahagún”.<sup>31</sup>

La estructura de los dos ejemplares conserva el mismo modelo que la mayoría de catecismos testerianos: tienen el formato de un cuadernillo, los folios fueron divididos en bandas horizontales, las pictografías fueron dibujadas en el interior de las franjas, su lectura es de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. El *Catecismo 076* tiene

<sup>27</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, p. 43.

<sup>28</sup> Michael Schuessler, *Artes de fundación: teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España*, p. 105.

<sup>29</sup> Estos dos catecismos se encuentran resguardados en la Biblioteca Nacional de Francia (BnF) y se encuentran digitalizados para su consulta gracias al proyecto *Amoxcalli*, amoxcalli.org.mx (Fecha de consulta: 05 de agosto de 2018). La autoría de estos ejemplares es desconocida, aunque su confección debió requerir un trabajo conjunto entre religiosos y nativos, y los investigadores que los han abordado tampoco han podido definir con exactitud su procedencia cronológica.

<sup>30</sup> Así lo sugieren las filigranas del papel que sirvió de soporte para la elaboración de estos dos catecismos. Estas filigranas son del tipo “Escudo de Génova” y de acuerdo al planteamiento de Batalla Rosado, estos catecismos pueden datarse a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Juan José Batalla, “Problemática sobre la datación de los catecismos en pictogramas o códices testerianos”, p. 54.

Sobre los acercamientos a estos documentos véase Anne Normann, *Testerian códices: hieroglyphic catechisms for native conversion in New Spain*; Jesús Bonilla, *Tlatlatlauhtiloni Amoxtli. El libro de oraciones*; Bérénice Gaillemín, *L'art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux. Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (XVII-XIXe siècles)*; Iván Romero Torres, *Ver, leer y creer. Aproximación al estudio del Catecismo 076, resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia*. Bérénice Gaillemín ha señalado que además de un uso doctrinal, algunos catecismos pictográficos, sirvieron a sus poseedores nativos como instrumentos para legitimar su nobleza y privilegios.

<sup>31</sup> Ann Norman, en su trabajo de doctorado propuso una clasificación para el corpus de testerianos en cinco grupos y los Catecismos 076 y 078, además de un ejemplar perteneciente a una colección privada, fueron incluidos dentro del grupo “Sahagún”, denominado de esta manera porque el catecismo 078 contiene una firma que se asumió era de Sahagún, sin embargo ésta no corresponde a la firma original del religioso franciscano.





Figura 2. Primera parte de los Mandamientos de la ley de Dios. *Catecismo 076*, folio 076\_03v<sup>32</sup>

una medida de 16 × 21 cm y el 078 mide 15 × 21 cm,<sup>33</sup> su tamaño compacto pudo servir para facilitar su portabilidad y su uso como herramientas de estudio. El diseño de los catecismos 076 y 078 sugiere una variante de las composiciones mnemotécnicas basadas en *loci e imagines*; los lugares corresponden a las bandas horizontales destinadas a la colocación de imágenes, cada imagen denota una palabra, un concepto, una idea o una frase en correspondencia con el texto del catecismo.



Figura 3. Primera parte del Credo. *Catecismo 078*, folio 078\_03v

El conjunto de imágenes diseñadas en los folios de los documentos 076 y 078 se configuró como un mecanismo para que los usuarios de los manuscritos pudieran utilizarlos como instrumentos para instruir y transmitir los principales rudimentos de la fe a los receptores nativos, que debían fijar en la memoria las oraciones del catecismo.<sup>34</sup> Lo anterior se enmarca en un proceso mnemotécnico que requería asimilar el significado de las convenciones iconográficas, fijarlas en la memoria, recordar la secuencia de “lectura” y llevar a cabo la repetición de las oraciones para garantizar la efectividad del método, en una acción que implicó el vínculo de la visualidad y la oralidad. De forma análoga al contexto de uso de los dispositivos mnemotécnicos europeos, donde “los elementos visuales y auditivos formaron una parte integral de la creación del significado del texto”.<sup>35</sup>

La traducción es mía.

<sup>32</sup> John Glass, *A Census of Middle American Testarian Manuscripts*, p. 289.

<sup>33</sup> *Catecismo 076*, folio 076\_03v.

<sup>34</sup> Además de la versión pictográfica, el *Catecismo 076* contiene una versión de las oraciones escrita en otomí, lo que sugiere que las glosas en este idioma pudieron haber servido a los usuarios como apoyo y complemento de la adaptación pictográfica en la labor de enseñanza y aprendizaje de los principales rudimentos de la fe.

<sup>35</sup> Farkas Gábor Kiss, “Performing from memory and experiencing the senses in late medieval meditative practice: the treatises *Mmeoria Fecunda*, *Nota Hanc Figuram*, and *Alphabetum Trinitatis*”, p. 445. The visual and the auditory elements form an integral part of the creation of the meaning of the text. La traducción es mía.

Sumado a lo anterior, en este proceso creativo destaca la habilidad de los autores de los manuscritos 076 y 078 ya que la labor de adaptar un texto como el catecismo, con conceptos, dogmas y misterios abstractos, fue una tarea ardua que requirió de un conocimiento profundo en diferentes campos como el teológico, el iconográfico, el gramatical y, sumado a ello, conocimientos de las convenciones pictóricas mesoamericanas, porque una de las particularidades de este tipo de fuentes históricas es que contienen iconografía proveniente de la tradición mesoamericana, aunque en menor medida que la iconografía de origen cristiano.<sup>36</sup>

Las características antes descritas han permitido a los estudiosos establecer la particularidad de los catecismos en imágenes en el contexto de los métodos didácticos doctrinales desplegados por la Iglesia católica. Sin embargo, cabe plantear la interrogante sobre si la composición y función de estas herramientas tiene un fundamento basado sólo en la tradición pictográfica mesoamericana<sup>37</sup> o acaso pueden hallarse en el contexto de la predicación cristiana europea, estrategias afines, más allá de los libros iluminados europeos o de obras como la *Biblia Pauperum*.

En este trabajo se propone virar la mirada hacia las biblias mnemotécnicas generadas en Europa a fines del siglo xv y principios del xvi, ya que fue en esta época donde distintas versiones de textos como el *Rosarium bibliae*, *Roseum memoriale* y *Memoriale bibliae metricum* incluyeron adaptaciones mnemotécnico-figurativas de secciones de la Biblia y contenidos derivados de ella, como el texto de *Las Sentencias* de Pierre Lombard,<sup>38</sup> que tuvo como intención “ejercitar la memoria con lecciones morales cortas”.<sup>39</sup>

Las Biblias mnemotécnicas sirvieron como manuales portátiles usados por los clérigos para la preparación de sermones y la predicación, de manera que estas herramientas permitieron a sus poseedores recordar más fácilmente los contenidos doctrinales. Además, su diseño es compacto, ya que al servir como instrumentos de trabajo para los predicadores, estos manuales debían ser transportados a diferentes lugares y manejados de una manera sencilla, por ejemplo, las obras que aún se conservan en repositorios de Múnich e Innsbruck tienen el formato de una postal, las medidas del ancho varían entre 5.5 y 7 cm, mientras que su altura es de 9.5 cm.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Algunos ejemplos de elementos pictóricos de tradición mesoamericana incluidos en el *Catecismo 076* son los numerales, el *xilotl* o maíz tierno (folio 01r) y el *nahui ollin* (folio 12v).

<sup>37</sup> Cfr. Jesús Bonilla, “Tlatlatlauhtiloni Amoxtli. El libro de oraciones”; Joaquín Galarza y Aurore Monod-Becquelin, *Códices testerianos. Catecismos indígenas. El Pater Noster*.

<sup>38</sup> *Las Sentencias* de Pierre Lombard fueron ampliamente difundidas en la cristiandad europea y posteriormente en círculos académicos de Nueva España.

<sup>39</sup> María del Consuelo García, *El suave yugo. Diego Valadés: la retórica como constructo*, p. 480.

<sup>40</sup> Susane Rischpler, “Le coeur voyant. Mémoriser les *Sentences* de Pierre Lombard”, p. 11.



Figura 4. Lámina que contiene parte de *Las Sentencias* de Pierre Lombard<sup>41</sup>

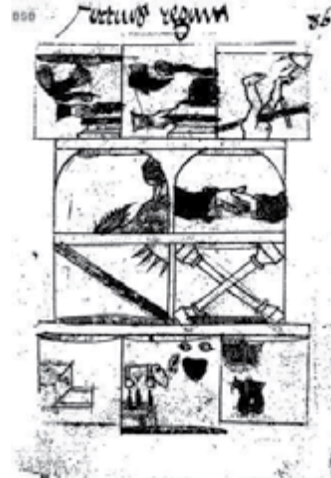


Figura 5. *Memoriale metricum bibliae*, fol. 86<sup>42</sup>

El diseño mnemotécnico de las páginas de las biblias utiliza una composición de diez encuadros o compartimentos memorizables que funcionan como *loci* (lugares), cada encuadre está dividido en dos segmentos, uno de mayor tamaño destinado a la representación de las *imagines* (imágenes) y una franja superior de menor tamaño, que en algunos ejemplares se utilizó como espacio para insertar palabras clave para apoyar la memorización del contenido de la página y en otros prototipos este espacio sólo se usó para insertar números que indicaban la secuencia de memorización<sup>43</sup>. La relación imagen, texto y memoria es aún más palpable en algunas de estas biblias donde se incluyeron notas marginales que sirvieron a los predicadores para resumir el tema central de la distinción o para complementar el discurso con cuestiones relevantes para su desarrollo.

No obstante que no se conoce la identidad de los autores de las adaptaciones mnemotécnicas de este tipo de manuales para la predicación, Susanne Rischpler plantea, con base en datos provenientes de inscripciones incluidas en los manuscritos, que entre los usuarios, y posiblemente autores, de estas herramientas estuvieron predicadores dominicos, ya que al menos uno de los propietarios fue Henrich Herdan, un religioso del convento dominico de Jena, lugar que formaba parte de la provincia de Sajonia.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *Primus liber sententiarum* de Pierre Lombard, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, FB 129, fol. 81.







<sup>42</sup> *Petri de Rosenheim memoriale bibliae metricum*, Clm 697, fol. 86.

<sup>43</sup> La segunda parte del trabajo de Rischpler, antes citado, está dedicada a explicar con gran profundidad el funcionamiento de este tipo de artefactos, a través de un pasaje representativo de *Las Sentencias* de Pierre Lombard en su versión mnemotécnica-figurativa.

<sup>44</sup> Susanne Rischpler, "Le coeur voyant. Mémoriser les Sentences de Pierre Lombard", p. 12.

Por último, con base en un cotejo de ejemplares de los dos corpus documentales, los catecismos del “Grupo Sahagún” y las biblias mnemotécnicas, se pueden plantear una serie de similitudes referentes al uso de un lenguaje pictográfico como principal medio mnemotécnico en el contexto de la predicación cristiana y su función como arma para la activación de la memoria, además de la semejanza de convenciones iconográficas para figurar personajes, gestos, atributos cristianos y otros objetos.

Tabla 1. Ejemplos de convenciones iconográficas del *Memoriale bibliae metricum* y los catecismos 076 y 078

Bautismo de Cristo	Fauces del infierno	Instrumentos de trabajo
 <p data-bbox="252 769 377 795"><i>Memoriale...</i></p>	 <p data-bbox="577 769 701 795"><i>Memoriale...</i></p>	 <p data-bbox="905 769 1030 795"><i>Memoriale...</i></p>
 <p data-bbox="275 977 355 1003"><i>Cat. 078</i></p>	 <p data-bbox="602 977 682 1003"><i>Cat. 076</i></p>	 <p data-bbox="928 977 1008 1003"><i>Cat. 078</i></p>

También existen diferencias notables relacionadas con la estructura, el estilo y el funcionamiento del mecanismo mnemotécnico de estos dos corpus doctrinales. Una de las principales es que el sistema bajo el que se estructuraron las versiones figurativas de las biblias sirvió para recordar bloques textuales sobre pasajes bíblicos o sentencias doctrinales, pero no fue un intento de trasladar de forma íntegra el discurso textual a una versión pictográfica. A diferencia de la lógica visual de los catecismos 076 y 078, donde el corpus de imágenes creadas para conformar las oraciones de la Doctrina fue más amplio, porque el objetivo era llevar a cabo una traducción o adaptación que permitiera memorizar y recitar cada una de las oraciones de principio a fin.

### A manera de conclusión

La difusión y pervivencia de dispositivos memorísticos como los expuestos en este trabajo exhiben la eficacia didáctica de la dupla imagen-memoria en el terreno de la instrucción doctrinal. Su derrotero tuvo como primer punto la Europa cristiana y

posteriormente, con el proceso de conquista, se desplegó hacia el escenario del adoc-trinamiento indígena novohispano. En este proceso de transmisión de los preceptos cristianos, el estatus que la pictografía tuvo como forma de lenguaje en las culturas mesoamericanas sirvió como antecedente y complemento para los métodos pictóricos que religiosos e indígenas confeccionaron.

Asimismo, los vínculos existentes entre los artefactos didácticos utilizados en el viejo y el nuevo mundo permiten vislumbrar la presencia de elementos que forma-ron parte de una misma plataforma iconográfica y simbólica que forjó una cultura visual cristiana extensa, al ampliar sus horizontes de Europa al orbe novohispano, afianzada por la respuesta favorable del Concilio de Trento hacia el uso de la imagen como medio doctrinal. Incluso, la vigencia de estos artefactos, utilizados por los doctrineros, trascendió las primeras décadas de la evangelización y se vislumbró hasta el siglo XVIII y principios del XIX como lo demuestra la existencia de catecismos pictográficos manufacturados en esta época.

Por último, este breve acercamiento da pie a plantear otras interrogantes que ameritan ser exploradas, sobre todo en lo que se refiere a la posibilidad de que algunos miembros del clero regular o secular pudieron haber tenido conocimiento del funcio-namiento de estrategias como las biblias mnemotécnicas europeas, noción que pudo servir como fundamento para aplicar métodos análogos en su experiencia doctrinal. Este planteamiento invita a hurgar en la cultura escrita y lectora de los religiosos que desplegaron, junto con indígenas previamente cristianizados, herramientas didácticas basadas en la imagen y la mnemotecnia en el trayecto de la época novohispana.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo XVI*, UNAM/IIE, México, 2005.
- Batalla, Juan José, “Problemática sobre la datación de los catecismos en pictogramas o códices testeria-nos”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, Secretaría de Cultura / INAH / IIA, México, 2017.
- Carmona Muela, Juan, *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*, Akal, Madrid, 2008.
- Carruthers, Mary, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge University Press, second edition, United Kingdom, 2008.
- Estrada, Elena, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, UNAM/IIE, México, 2011.

- Galarza Joaquín y Aurore Monod-Becquelin, *Códices testerianos. Catecismos indígenas. El Pater Noster*, Editorial Tava, México, 1992.
- Glass, John, "A census of Middle American Testerian Manuscripts", en Howard Cline (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1975.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro Santana, FCE, México, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, FCE, México, 2003.
- Kiss, Farkas Gábor, "Memory, meditation and preaching. A fifteenth-century memory machine in central Europe (The text Nota Hanc Figuram composuerunt doctores.../Pro aliquali intelligentia...)", en Lucie Dolezalova (ed.), *The making of memory in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2010, pp. 49-78.
- Krell, Dorothy (ed.), *The California missions: a pictorial history*, Lane Pub. Co., California, 1979.
- López-Baralt, Mercedes, "La iconografía política del nuevo mundo: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa", en Mercedes López-Baralt (ed.), *La iconografía política del nuevo mundo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1990, pp. 51-116.
- Rischpler, Susane, "Le coeur voyant. Mémoriser les *Sentences* de Pierre Lombard", en Frank Willaert, Herman Braet, Thom Mertens & Theo Venckeleer (ed.), *Medieval memory: image and text*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 3-40.
- Schuessler, Michael, *Artes de fundación: teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España*, UNAM, México, 2009.
- Taylor, René, "El arte de la memoria en el nuevo mundo", en *Iconología y sociedad. Arte colonial hispanoamericano, XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, UNAM / IIE, México, 1987.
- Yates, Frances, *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez, Ediciones Siruela, España, 2005.

## Mesografía

- Catecismo 076*, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. 76. Recuperado de <http://amoxcalli.org.mx>.
- Cruz, Juan de la, *Doctrina christiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, Pedro Ocharte, México, 1571. Recuperado de [www.primeroslibros.org](http://www.primeroslibros.org).
- Doležalová, Lucie, "The Biblia picta Velislai and latin biblical mnemonics in 14th and 15th c. Bohemia", en *Daphnis*, vol. 41, núm. 2, 2012, 327-355. Recuperado de <https://doi.org/10.1163/18796583-90000884> [20 de julio de 2018].
- Kiss, Farkas Gábor, "Performing from memory and experiencing the senses in late medieval meditative practice: the treatises Mmemoria Fecunda, Nota Hanc Figuram, and Alphabetum Trinitatis", en *Daphnis*, vol. 41, núm. 2, 2012, pp. 419-452. Recuperado de <https://doi.org/10.1163/18796583-90000888> [15 de julio de 2018].
- Nota hanc figuram composuerunt doctores*, Prague, National Library, Ms. I.G.11a. Recuperado de [https://muse.jhu.edu/journals/digital\\_philology/v002/2.1.kiss\\_fig01.html](https://muse.jhu.edu/journals/digital_philology/v002/2.1.kiss_fig01.html).
- Petri de Rosenheim memoriale bibliae metricum*, Biblioteca Estatal de Baviera, Clm 697. Recuperado de <https://www.digitale-sammlungen.de/>.

*Primus liber sententiarum* de Pierre Lombard, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, FB 129. Recuperado de [http://www.brepols.net/Pages/ShowProduct.aspx?prod\\_id=IS-9782503516837-1](http://www.brepols.net/Pages/ShowProduct.aspx?prod_id=IS-9782503516837-1).

Primeros libros de las Américas. Recuperado de [www.primeroslibros.org](http://www.primeroslibros.org)

## Tesis

Bonilla Palmeros, Jesús, *Tlatlatlauhtiloni Amoxtli. El libro de oraciones* (tesis de doctorado), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2011.

Gaillemin, Bérénice, *L'art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux. Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (XVIe-XIXe siècles)* (tesis de doctorado), Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 2013.

García Ponce, María del Consuelo, *El suave yugo. Diego Valadés: la retórica como constructo* (tesis de doctorado), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2011.

Normann, Anne, *Testerian códices: hieroglyphic catechisms for native conversion in New Spain* (tesis de doctorado), Tulane University, Nueva Orleans, 1985.

Romero Torres, Iván, *Ver, leer y creer. Aproximación al estudio del Catecismo 076, resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia* (tesis de maestría), ENAH, Ciudad de México, 2016.





# CONFLICTO POR LA POSESIÓN DE TIERRAS ENTRE LOS DE SAN MIGUEL MIMIAPAN Y ALONSO DE VILLANUEVA CERVANTES, SIGLO XVI



*Florencio Barrera Gutiérrez*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
f\_barrera2@hotmail.com

## **Introducción**

Como parte del proceso de otorgamiento de mercedes de tierras, compras, cesiones y usurpaciones de tierras por españoles, la estructura agraria de los pueblos cambió radicalmente. Por lo general, estas concesiones tenían un epicentro: un pueblo de indios y, en algunos casos, los derechos de dominio se extendían en las inmediaciones de otros pueblos. Los de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan, Xonacatlán, Huitzilapan, Xochicuautila, Atarasquillo y Ameyalco, ubicados en las faldas de la Sierra de las Cruces en el Valle de Toluca, no estuvieron exentos a estos efectos. En estos territorios se formaron grandes propiedades de españoles. Es lógico que la superficie de tierras adquiridas por españoles fuera notable no sólo por ser el principal recurso natural de medio de producción o por su connotación económica, sino también por su connotación de poder para crear con ella un control y en el lugar donde se localizaban, así como por prestigio y una forma de contar con un bien que permitiera adquirir créditos e hipotecas.

Por lo tanto, la tierra, más que un medio de producción, fue motivo de constantes litigios. Los conflictos por tierras durante la época colonial fueron numerosos y complejos, al constituir una acumulación de reivindicaciones con su propia historia, sus diversos actores, sus propios intereses, sus peculiares dimensiones, su desarrollo propio y sus singulares maneras de resolución. Los motivos varían de un caso a otro, pero pueden comprender la protección de los diferentes recursos: tierras, pastos, montes y agua, y los argumentos también lo fueron, la más obvia y reiteradas veces señalada por los representantes de los pueblos, para reestablecer sus derechos, fue la de justificar la posesión sobre un usufructo previo e inmemorial. Otro mecanismo importante en la protección de los recursos fue llegar a la mesa con documentos que atestiguaban una propiedad legal. Las estrechas relaciones con autoridades, complicidades, influencias y favores también se reflejaron frecuentemente en el éxito de los diferendos jurídicos en los que se veían envueltos, principalmente los españoles.

Aunque los indios protestaron y procuraron hacer valer sus derechos ante la Real Audiencia de Nueva España, no fue un asunto fácil probar, en muchos casos, que su testimonio oral tenía mayor veracidad o peso que los derechos obtenidos, vía la concesión real o la adquisición, mediante programas de regulación de los españoles. Ante este difícil escenario los pueblos de indios vivían particularmente una compleja situación con el poder colonial. Sin embargo, en la mayoría de los litigios, encabezados por los propios dirigentes de los pueblos, manifestaron un prolongado proceso de tenacidad en contra de las fuerzas externas que intentaban apropiarse de sus tierras. Además, buscaron el reconocimiento de las mismas, por parte de las autoridades virreinales, para garantizar su legitimidad, pues en muchos casos la falta de señales en sus términos perimetrales o demarcación y titulación de sus territorios los colocó en una situación de vulnerabilidad respecto a sus vecinos españoles.

Es interesante observar cómo los pueblos intentaron acomodarse a las nuevas circunstancias coloniales. No fue fácil debido a la carencia de recursos, de los cuales se podía echar mano durante esa turbulenta etapa; sin embargo, mostraron estrategias y compromiso para aprender las nuevas reglas. Así se defendieron contra quienes atentaban en contra de sus derechos de tierras. Este artículo nos lleva directamente a un conflicto agrario colonial entre los representantes del pueblo de San Miguel Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes en la segunda mitad del siglo *xvi* en el Valle de Toluca, derivado de la ocupación y usufructo de determinadas tierras indias (de carácter tributario al encomendero) por Alonso de Villanueva Cervantes.

### **La reconfiguración agraria de los pueblos por colonos españoles en el Valle de Toluca**

Desde un punto de vista económico e incluso estratégico, el Valle de Toluca captó la atención de los españoles porque ofrecía potencialidad de minerales preciosos, poblaciones disponibles para el servicio y por las tierras altamente productivas, por ello, hicieron lo posible para adquirirlas. De esta manera comenzó un lento pero progresivo crecimiento de la propiedad de los colonos españoles ya en terrenos realengos, o bien de aquellas tierras que tenían en uso los pueblos. Las tierras de los pueblos asentados en las faldas de la inmensa franja verde de bosque exuberante de la Sierra de las Cruces fueron del interés de un gran número de colonos españoles de esa época porque constituyó un espacio privilegiado de oportunidad, debido a que contaba con un medio geográfico —tierras, pastizales cercanos a la red hidrológica del río Chignahuapan, el agua de los ríos, ciénegas, lagunas y otras fuentes de agua— para emplear sus beneficios invirtiendo en los sectores económicos emergentes: la agricultura y la ganadería. Pero también se debió al poder desmesurado que poseían varias familias del siglo *xvi* y más



tarde. Así, pudieron adquirir las fértiles tierras en la misma región donde se encontraban sus encomiendas y en áreas adyacentes a través de las mercedes de tierras.

En Huitzilapan, Xochicauatla y Atarasquillo la reestructuración agraria estuvo en un principio en manos de los encomenderos y sus descendientes a través del sistema de mercedes de tierras, posteriormente, de 1595 hasta la primera mitad del siglo xvii, por los hacendados españoles, principalmente por la familia Goñi de Peralta, mediante la compra-venta de tierras y, finalmente, de la segunda mitad del siglo xvii hasta 1838, por los Carmelitas Descalzos. Este fenómeno de reestructuración se ve claramente para otros pueblos del Valle de Toluca. Margarita Loera,<sup>1</sup> por ejemplo, refiere que el proceso de reestructuración de la propiedad agraria en los pueblos de Calimaya y Tepemajalco se produjo, en primer momento, cuando los encomenderos quienes a título diferente al de la encomienda recibieron tierras; el segundo, para la segunda mitad del siglo xvii con los rancheros y hacendados españoles y, el tercer momento, con el surgimiento de los comerciantes españoles a raíz de las Reformas Borbónicas. En tanto, Gerardo González,<sup>2</sup> para el caso de los pueblos de Xalatlaco, Ocuilan y Malinalco, señala que el proceso de transformación de la propiedad agraria durante el siglo xvi al xviii se generó en tres momentos: el primero, de 1521 a 1550, dominado por la presencia de encomenderos en la zona. El segundo, de la segunda mitad del siglo xvi hasta la segunda década del siglo xvii, en el que la propiedad española, a través de las mercedes de tierras, hizo acto de presencia en la zona y, finalmente, la tercera fase, de 1620 a 1750, el de consolidación, cuando los jesuitas administraron algunas de las empresas económicas en esa zona.

En el caso de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, la riqueza que el espacio de los pueblos brindaba por sus condiciones naturales propicias para la agricultura, la cría de ganado y su cercanía con los mercados de Toluca permitió a la familia Villanueva adquirir una extensa propiedad durante tres siglos. Dos etapas fueron determinantes para la evolución de la estructura agraria de los pueblos señalados. El primero, de 1540 a 1600, está relacionado por la presencia de los encomenderos: Alonso de Villanueva Tordesillas, Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes, a través de la adquisición de mercedes de tierras concedidas por los virreyes novohispanos en turno. El segundo, de 1600 hasta 1839, cuando la familia Villanueva hizo acto de presencia en la zona a través de la institución del Mayorazgo.<sup>3</sup> El proceso de concentración de la tierra productiva y rentable

<sup>1</sup> Margarita Loera Chávez, *Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas coloniales: el caso de Calimaya y Tepemajalco*, p. 122.

<sup>2</sup> Gerardo González Reyes, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del Valle de Toluca, siglos xv-xviii. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, p. 221.

<sup>3</sup> Florencio Barrera Gutiérrez, "La propiedad territorial de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi", pp. 13-41; y *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos xvii-xviii*.

en los territorios de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, a diferencia de Huitzilapan, Xochicauatla y Atarasquillo, así como de Calimaya y Tepemajalco o Xalatlaco, Ocuilan y Malinalco, no estuvo en una multitud de colonos españoles o de alguna orden religiosa, ni fue efímero, sino todo lo contrario, estuvo en manos de una familia de comportamientos señoriales que consolidó un latifundio en una región específica y localizada. En este sentido observamos la importancia de los derechos de propiedad que se fueron transmitiendo en el siglo XVI y, de generación en generación, desde la primera década del siglo XVII y buena parte del siglo XIX a través de la institución del Mayorazgo.



Mapa 1. Ubicación de los pueblos de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan Fuente: Rubén Nieto Hernández, *Excavaciones en el Valle de Toluca. Propuesta sobre su secuencia cultural*.

De tal forma, las concesiones reales, sin duda, marcaron un hito importante en la adquisición y en los avances hacia las grandes planicies y montes del Valle de Toluca, por que daban el derecho de dominio absoluto de la tierra a quien la solicitase. De este modo, las mercedes consagraron la propiedad de muchas familias que figurarían y destacarían en su tránsito por el siglo XVI y más tarde en el Valle de Toluca. Un buen ejemplo son las familias: De la Cruz en Huitzilapan; Suárez de Peralta en Xochicauatla y Atarasquillo; Cervantes

en Atlapulco y Jalatlaco; Altamirano en Calimaya, Tepemajalco y Metepec; Sámano en Zinacantepec y Villanueva en Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, quienes formaron grandes propiedades en lugares bien definidos alrededor de Toluca. La presencia estratégica de estas familias alrededor de Toluca los colocó en una situación de privilegio. Un denominador común de estas familias no sólo se reflejó en relaciones de amistad, sociales o de negocios, sino también en lazos familiares a través de las uniones matrimoniales, que fueron de gran importancia ante cualquier eventualidad.

Es de resaltar que la presencia de Alonso de Villanueva Tordesillas, en Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, no se limitó al beneficio del tributo y servicios personales por parte de la población encomendada, sino también en adquirir tierras para la producción agrícola y ganadera, a través de mercedes en “términos” de los pueblos señalados. La totalidad de la tierra le fue concedida bajo el gobierno del primer virrey: Antonio de Mendoza. Así inició la conformación de su propiedad territorial conforme a los espacios disponibles, es decir, la ocupación de tierras realengas, y de tierras de los



pueblos. Este conquistador-encomendero, en 1542, recibió por merced seis sitios de estancia de ganado menor, aproximadamente 4,681.62 hectáreas.<sup>4</sup> Dos sitios se encontraban en “términos” del pueblo de Mimiapan, el primero en un sitio o quebrada entre unas cuevas llamada Zacualpa y el segundo ubicado en un cerro denominado Ostotitlán. Cabe señalar que junto a estas estancias se localizaban tierras indias destinadas a cubrir el tributo del encomendero, además fueron causa de conflicto entre los de Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes en la década de 1570, que es objeto de nuestro estudio. Otro sitio ubicado en el Valle de “Matalcingo”, en la ribera del río Chignahuapan; uno más en “términos” de Jilotzingo, en un sitio llamado Tepetzingo; otro en la ribera del río Chignahuapan, en “términos” de Oztolotepec, y finalmente uno ubicado en la falda de un cerro que se encontraba entre Jilotzingo y Oztolotepec.<sup>5</sup> Es importante mencionar que los seis sitios de estancia de ganado menor no fueron medidos en ese año sino hasta 1568 y 1572. En 1542, también obtuvo otra merced de una y media caballerías de tierra, equivalente a 64.18 hectáreas, en “términos” de Mimiapan, con lo que conformó una propiedad más notable.<sup>6</sup>

Tan importante como las tierras y el ganado fue el control del agua, un recurso abundante y esencial para introducir nuevos cultivos como el trigo, asegurar las cosechas y

<sup>4</sup> En 1568 fueron medidos los sitios de estancia de ganado menor denominados Zacualpa, Ostotitlán y Tepetzingo por Juan de San Vicente, alcalde mayor del Valle de Matalcingo. Archivo General Agrario (en adelante AGA), Jilotzingo, México, exp. 23/2214, leg. 4, f. 83. Hemos convertido en todos los casos que nos fueron posibles las medidas coloniales a hectáreas, con la intención de dar una idea de la extensión adquirida. Sin embargo, todas las cifras que aquí se presentan deben ser consideradas como cálculos aproximados. Para conversión de las cifras tomamos los datos de los textos de René García Castro, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos XVI-XVIII*, p. 11 y Mariano Galván Rivera, *Ordenanzas de tierras y aguas*, pp. 157-180. En ellos se determina que una estancia de ganado menor equivale a 780.27 hectáreas, una de ganado mayor equivale a 1,755.61 hectáreas, y la caballería de tierra es igual a 42.79 hectáreas. Si bien, sabemos que durante el siglo XVI se impulsaron varias ordenanzas tendientes a definir la extensión y uso de la tierra mercedada. Entre los principales decretos destacan los de 1536 y 1567 que establecían las medidas de la estancia de ganado menor y mayor. El primer decreto establecía que el sitio de ganado mayor debía medir un cuadrado de 5,000 varas, y la de ganado menor un cuadrado de 3,333 y un tercio. La segunda disposición señaló que las estancias de ganado mayor debían medir 3,000 pasos y la estancia de ganado menor 2,000 pasos. Estas dos últimas medidas fueron ratificadas en 1574, 1580 y 1582. Mientras una caballería tenía la forma rectangular, su extensión abarcaba 1,104 varas de largo por 552 de ancho, la extensión total era de 609,408 varas cuadradas, es decir, unas 42.79 hectáreas. Un herido de molino equivalente a un cuadrado de 50 varas por lado. Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa, *Tierra y sociedad en el Valle de Toluca*, pp. 49 y 52. Ahora bien, desconocemos si en realidad las mercedes de tierras obtenidas durante el siglo XVI por los encomenderos fueron medidas bajo los decretos anteriores. Lo más probable es que la mayoría de las tierras no fueron medidos al momento de otorgarse, lo cual explicaría los primeros litigios por la posesión o propiedad de la tierra entre los pueblos y la familia Villanueva durante la segunda mitad del siglo XVI.

<sup>5</sup> Cfr. AGA, Jilotzingo, México, exp. 23/2214, leg. 1, fs. 12-15.

<sup>6</sup> Cfr. AGA, Capulhuac, México, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 63-65.

mitigar la sed de los rebaños. El aprovechamiento de los recursos hidráulicos descansó en el control de las corrientes acuíferas y ojos de agua, más o menos importantes todavía hoy —alimentadas por los continuos escurrimientos de agua y por las corrientes provocadas por la precipitación pluvial, que en su trayecto regaban a través de una red de canales primarios y secundarios—, facilitaron la humidificación de la tierra y las labores de cultivo. Sin embargo, también requirió una fuerte inversión de capital de mano de obra para construir los canales. Para evaluar la importancia del vital líquido tomemos como ejemplo la merced de 1543, donde le fueron entregados dos sitios de estancia de ganado menor, alrededor de 1,560.54 hectáreas. El primer sitio se ubicaba en “términos” de Zacoyuca, junto a un manantial de agua denominado Tlil oztococ, y el segundo en Jilotzingo, cerca de una fuente de agua llamada Atlexoyan. Para terminar de detallar la línea de propiedades que fue cerniéndose en los pueblos encomendados, en 1544, siendo regidor de la Ciudad de México y antes de viajar a España con motivo de las *Leyes Nuevas*, se le concedió otro sitio de ganado menor, unas 780.27 hectáreas, en Zacoyuca, en un monte ubicado entre Jilotzingo y Mimiapan.<sup>7</sup>

Pocas son las mercedes de tierra que fueron otorgadas a Villanueva Tordesillas antes de 1550. Sin embargo, el entorno agrario que logró adquirir, en forma dispersa y contigua, a otras propiedades fue de nueve sitios de estancia de ganado menor y una y media caballerías de tierra, una superficie aproximada de 7,086.61 hectáreas de tierra. Estas concesiones cambiaron de manera determinante la naturaleza del territorio de cada uno de los pueblos y la naturaleza del dominio sobre las tierras, porque las tierras de los pueblos del centro de México, que no estaban efectivamente ocupados, pasaban a dominio del soberano español, dándole la legitimidad de decidir otorgarlas a un español o a los mismos naturales si así le parecía conveniente.<sup>8</sup> Villanueva Tordesillas, como en el caso de otros españoles, es un claro ejemplo de adquisición de tierras acorde a su interés y a los beneficios que les podían ofrecer los recursos de la tierra y las fuentes de agua, así como la mano de obra indígena que, sin duda, resultó fundamental para cultivar el trigo y maíz; estos productos se colocaron como los cultivos más importantes en las nuevas propiedades.

Durante la segunda mitad del siglo xvi las tierras adquiridas por Villanueva Tordesillas fueron la base para la formación de la hacienda denominada como Magdalena y de las futuras empresas emprendidas por sus respectivos herederos: Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes, quienes se preocuparon de la administración, el cuidado e incremento de sus respectivos bienes y fortunas. Los integrantes del nuevo grupo familiar, en ascenso, no sólo entretejieron redes políticas, económicas y sociales para fortalecer su

<sup>7</sup> Cfr. AGA, Capulhuac, México, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 60-63.

<sup>8</sup> Florencio Barrera Gutiérrez, “Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi”, pp. 75-92.



posición en el seno de las familias acaudaladas, sino también las hicieron a través de enlaces externos que favorecieron posiciones, influencias y negocios. Los hermanos Villanueva Cervantes también se vieron ampliamente favorecidos con mercedes de tierras en los pueblos encomendados para una explotación ganadera a gran escala, aunque también habilitaron los dominios sobre la tierra a través de la donación y la compra que supieron explotar adecuadamente.

Otro factor que contribuyó a la concentración y aumento de la extensión de tierras por parte de Alonso de Villanueva Cervantes fue a través del expolio aprovechando que los indígenas no tuvieron los medios para protegerlos a través de los cultivos, debido a los drásticos procesos de despoblamiento indígena, por un lado. Y por el otro, la calidad de los suelos determinó la capacidad productiva de la tierra, pero la producción también dependía mucho de la fuerza de trabajo, pues aunque un pueblo tuviese tierras en abundancia, no significaba que las pudieran explotar. Como bien señala Margarita Menegus<sup>9</sup> la extensión de la tierra es un factor que incide de una manera variable en la producción de los pueblos, pues ésta depende del número de brazos existentes para trabajarla, de la calidad de los suelos, de la disponibilidad de agua, así como de su cercanía o lejanía con los mercados. En la segunda mitad del siglo XVI, Alonso de Villanueva Cervantes dio un matiz distinto a algunas extensiones de tierras del pueblo de Mimiapan al tratar de ganar derechos a través del control efectivo sobre extensiones de tierra muy variables, sobre todo desarticular aquellas tierras que beneficiaba los bolsillos del encomendero que se localizaban en los lugares denominados Tecocac, Teiztaca, Icegalocolco y Ostotitlán. Ante tal desestructuración los de Mimiapan entraron en conflicto contra quien manifestaba un claro interés por la posesión y usufructo de aquellas tierras en 1572.

Las autoridades de Mimiapan los motivó a denunciar recurrentemente los recursos naturales no sólo con la familia Villanueva, que trataba de adquirir las tierras de las sierras, quebradas, planicie, pasturas y cursos de agua ubicados a la margen derecha del río Chignahuapan del Valle de Toluca para desarrollar actividades agrícolas, ganaderas o gozar del aprovechamiento de los variados recursos lacustres y de bosque, sino también con los pueblos vecinos ya que pretendían ejercer derechos sobre un mismo espacio físico. Al mismo tiempo, iniciaron trámites para reconocer y titular aquellas tierras que consideraban les pertenecían y que estaban siendo usurpadas por personas ajenas al pueblo, tal como se puede apreciar en varios expedientes localizados en el Archivo General Agrario de la Ciudad de México. Las quejas de las autoridades ante la Audiencia nos dan idea de lo avanzado que estaban estos procesos a lo largo del periodo colonial.

<sup>9</sup> Margarita Menegus, "Apuntes sobre la economía indígena en la época colonial", p. 32.

## Las tierras en litigio entre Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes

En la segunda mitad del siglo XVI, Gonzalo Díaz de Vargas, alguacil mayor y regidor de la ciudad de Puebla de los Ángeles, fue nombrado visitador general con el propósito de informar a la Corona sobre todas las cosas de Nueva España.<sup>10</sup> Desde su designación Díaz de Vargas mostró gran lealtad al monarca y en mayo de 1556 le escribía, donde le recomendaba por una serie de razones, girara órdenes para que efectuaran las tasaciones tributarias a todos los señores indios como a sus encomenderos de toda Nueva España.<sup>11</sup> La más importante de esas razones era la disminución de la población por causa de la epidemia de *cocoliztle* de 1545 a 1548. Esto evitaría que el común de naturales contribuyera igual o más en los tributos y servicios. Sin embargo, no es sino hasta 1560, con las visitas que realizaron Valderrama y Vasco de Puga, cuando se revisan las tasas y se reestructura el sistema tributario. Díaz de Vargas destacaba que cada pueblo debía tener una sementera destinada para sembrar trigo y maíz para la satisfacción del tributo a fin de evitar un aumento y empeoramiento de los conflictos entre los pueblos de indios. Con base en lo anterior, Gonzalo de Vargas trataba de eliminar aquellas sementeras que eran trabajadas de manera conjunta por dos o más corporaciones indígenas para la producción del tributo.

En 1555, Díaz de Vargas, antes de su visita al Valle de Toluca, estuvo en los pueblos de Chiautla, Papalotla, Olinalá y Teutlalco, así como en las regiones de Tlapa, la Mixteca, la zona Zapoteca, los pueblos del “Mar del Sur” y Guamuchtitlán.<sup>12</sup> Desafortunadamente desconocemos en qué fecha llegó al Valle de Toluca con la citada comisión, pero se sabe que para el 8 de septiembre de 1558 ya había visitado y ejecutado la tasación al pueblo de Zinacantepec, y para el 22 de febrero de 1559 la tasación al pueblo de Xiquipilco.<sup>13</sup> Es probable que a finales de febrero o principios de marzo de 1559, cuando el visitador y el escribano habrían de realizar otra de sus comisiones en los pueblos de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo y fueran recibidos por los caciques de cada uno de los pueblos y por el encomendero Agustín de Villanueva Cervantes, a quienes informaba de su comisión. Durante ese encuentro los señores naturales aportaron informes acerca de los tributos que los macehuales les habían entregado hasta ahora. Desafortunadamente, no se tiene noticia de los testimonios entregados para este fin por los pueblos de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, ni mucho menos por el encomendero Villanueva Cervantes, que sirvieron de base a Díaz de Vargas para realizar la nueva tasación.

<sup>10</sup> Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España, 1550-1564*, p. 394.

<sup>11</sup> *Epistolario de la Nueva España*, VIII, pp. 99-114.

<sup>12</sup> France Vinton Scholes, *Documentos para la historia del México colonial*, pp. 9-11; Diego Bermúdez de Castillo, *Theatro angelopolitano*, pp. 137 y 138 y René García Castro, *op. cit.*, p. 22.

<sup>13</sup> René García Castro, *op. cit.*, pp. 21 y 22.





En ese encuentro se dieron a conocer dos aspectos relevantes. El primero de ellos, pretendía poner fin a un conflicto que confrontaba entre sí a los pueblos y Agustín de Villanueva que, en aquel entonces, era encomendero de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo. El segundo, cambiaba las relaciones entre los tres pueblos sobre todo en la forma de producir los tributos. Durante la época colonial los pueblos tenían algunas tierras que servían para satisfacer diferentes necesidades, por ejemplo, para producir el tributo en especie y cubrir gastos del común o para el abastecimiento de uno o varios indios principales. El número de sementeras y su extensión dependía de las necesidades de cada corporación.<sup>14</sup> Los pueblos de Calimaya y Tepemajalco, por ejemplo, poseían algunas tierras de comunidad, de 400 por 400 brazas, que entre 1550 y 1556 servían para el pago en dinero y especie al encomendero. Para 1579 se trabajaban para pagar los salarios de los oficiales de república y el excedente se destinaba a las cajas de comunidad.<sup>15</sup> En el área de estudio hemos identificado aquellas tierras que eran destinadas exclusivamente para satisfacer el tributo a los encomenderos Villanueva Cervantes. La tierra que labraban en conjunto los pueblos de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo estaba ubicada junto a dos sitios de estancia de ganado menor llamadas Zacualpa y Ostotitlán, pertenecientes al encomendero.

Sin embargo, con la presencia del visitador Diego Díaz de Vargas se modificó esta organización al establecer un sistema descentralizado para la producción del tributo colectivo y señalar a cada uno de los pueblos una sementera. Esta acción representaba la desarticulación de las tierras indias para cubrir el tributo y las relaciones tributarias de manera conjunta, las cuales habían sido por mucho tiempo el medio para asegurar la producción de excedentes necesarios para la satisfacción de las cargas impuestas a los pueblos de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo en su conjunto, y dar pie a que cada pueblo tuviera que producir el tributo en sus propias tierras. Además, esta orden es un claro ejemplo de una nueva política que trataba de cancelar la forma de producir el tributo y fomentar el interés individual para que se produjera, ya no en las sementeras colectivas, sino en las tierras de común repartimiento, es decir, las tierras de carácter comunal, pero adscritas individualmente a cada una de las familias que integraban el poblado, por lo que el tributo pasó de ser una carga colectiva a ser una carga personal.<sup>16</sup>

Así, Díaz de Vargas destinó exclusivamente a cada pueblo las tierras que debían trabajar de manera independiente. La sementera antiguamente labrada para el encomendero de manera conjunta por los tres pueblos que permitía pagar el tributo, pasó a manos

<sup>14</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, (1500-1600)*.

<sup>15</sup> Margarita Loera Chávez señala que las medidas de estas tierras coinciden con las medidas de las tierras llamadas tlatocalli antes de la conquista española y rentada para el sostenimiento del tlatoani. Margarita, Loera Chávez, *op. cit.*, p. 49.

<sup>16</sup> Margarita Menegus, *op. cit.*, p. 191.

de los indios de Mimiapan. Los representantes de Mimiapan al referirse a este hecho, en 1572 expresaron con toda claridad dicha situación: “el visitador Gonzalo Díaz de Vargas había mandado que los de Jilotzingo y Otzolotepec hiciesen sus sementeras en otra parte y no en las dichas tierras y que se las dejasen a los de Mimiapan libremente”.<sup>17</sup> En consecuencia, las tierras que entre 1530 y 1559 servían para el pago del tributo al encomendero, pasaron a Mimiapan, aunque no queda del todo claro por qué quedaron en manos de este pueblo, y los de Otzolotepec y Jilotzingo destinaron para este efecto nuevas tierras de acuerdo con el número de tributarios y el rendimiento de la tierra, lo que significó necesariamente una redistribución de la tierra.

Las tierras a la que acudían los pueblos de manera conjunta, y que pasó a Mimiapan de manera definitiva, realmente constaba de cuatro fracciones: la primera denominada Tecocac, de más de cuatrocientas brazas de ancho y largo; la segunda Teiztaca, de más de mil brazas; la tercera Icegualocolco, de cuatrocientas brazas de ancho y largo, y finalmente la de Ostotitlán, que se encontraba junto a un río. Es importante resaltar que estas fracciones de tierras fueron motivo de litigio en 1572 entre los representantes de Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes, administrador de la encomienda de los tres pueblos.<sup>18</sup> Aunque el litigio será tratado más adelante, cabe señalar que, ante la apropiación de tierras por parte de Villanueva Cervantes, los de Mimiapan iniciaron litigios para recuperar las tierras que les habían sido usurpadas.

Por otro lado, desconocemos si estas tierras, destinadas para el pago de tributos al encomendero, tengan alguna relación directa con la satisfacción de los tributos a la nobleza indígena antes de la conquista española, dado que la conquista alteró la estructura de aprovechamiento de la tierra. En 1573, los indios principales y naturales de Mimiapan señalaban que las tierras “eran labradas por sus partes, antes que el dicho Alonso de Villanueva [Tordesillas], padre de Alonso de Villanueva [Cervantes], litigante tuviese aprovechamiento de la sementera que en ellas se hacía y después la habían hecho por vía de tributo y que después de muerto [Alonso de Villanueva Tordesillas], habían proseguido sus partes y los de Jilotzingo y Otzolotepec, que todos eran de la encomienda”.<sup>19</sup> Desafortunadamente, como en un buen número de casos como el anterior, no se ha encontrado algún dato que señale lo sucedido con el pueblo de Otzolotepec y Jilotzingo, y si la acción ejercida por el visitador Gonzalo Díaz de Vargas provocó, como es de esperarse, protestas por parte de los indios y señores naturales de Otzolotepec y Jilotzingo. Tampoco sabemos cómo quedaron las tasaciones entre los maceguales y los señores naturales, así como con el encomendero.

<sup>17</sup> AGA, Jilotzingo, México, exp. 23/2214, leg. 1, fs. 35-36.

<sup>18</sup> AGA, Jilotzingo, México, exp. 276.1/935, leg. 1, f. 2.

<sup>19</sup> AGA, Jilotzingo, México, exp. 23/2214, leg. 4, f. 36.



## Argumentos de los indios de Mimiapan y de Alonso de Villanueva en el conflicto por la posesión y usufructo de la tierra

Alonso Villanueva Cervantes realizó varios intentos de avanzar poco a poco sobre las tierras colindantes: las fracciones de Tecocac, Teiztaca, Icegualcolco y Ostotitlán, porque aprovechó que año con año, los de Mimiapan trabajaban y sembraban una parte. Como bien sabemos, las técnicas de cultivo utilizadas por los indígenas implicaban dejar “descansar” para cultivar la tierra durante algún tiempo después, de tal forma que el ciclo de rotación permitiera el uso de una y el descanso de otras después de haber sido sembradas. Las tierras en descanso fueron aprovechadas por Alonso de Villanueva Cervantes.

Ante esta desfavorable situación, en 1572, las autoridades de Mimiapan tomaron una actitud litigante y dinámica al acudir ante la Audiencia. El reconocimiento de derechos colectivos sobre la tierra, liderado por Francisco de Escobar, asesor legal, reivindicó los derechos de posesión y usufructo de aquellas tierras que Alonso de Villanueva Cervantes, como administrador de la encomienda, se había apropiado en algunas fracciones de tierras, que poseían de tiempo inmemorial. Además, hicieron hincapié en las consecuencias negativas que tenía la ocupación de las tierras de labranza destinadas a la producción del tributo. Estas tierras como ya mencionamos le fueron entregadas al pueblo de Mimiapan en 1559, y así lo hicieron notar. El reclamó no sólo buscaba la recuperación de las tierras usurpadas, sino también el reconocimiento, demarcación y titulación de las tierras y de hacer patente o dejar en claro al encomendero Agustín de Villanueva Cervantes y a su hermano Alonso de Villanueva Cervantes pues no dejarían que se apropiara de sus tierras.<sup>20</sup>

La reivindicación del acceso a la tierra también se manifestó en Alonso de Villanueva, sobre la demanda, éste respondió a través de Francisco de Victoria, su abogado, que poseía en forma quieta y pacífica dos sitios de ganado menor en “términos” del pueblo de Mimiapan, un sitio se llamaba Zacualpa y el otro Ostotitlán. Asimismo fundamentaba su derecho en que dichas tierras habían pertenecido a su padre —Alonso de Villanueva Tordesillas, conquistador y regidor de la Ciudad de México—, el cual tuvo posesión de ellas durante más de diez años, tiempo en que las cultivó. Al mismo tiempo sostuvo claramente dos puntos importantes: a) no hay un documento que señale que los habitantes de Mimiapan eran obligados a sembrar las tierras en litigio, y b) si alguna sementera les hubiera mandado hacer por vía de tributación no serían tierras ubicadas junto a las puertas de sus estancias o en sus estancias, sino en tierras del pueblo.

<sup>20</sup> Para las fuentes documentales de este litigio, véase AGA, Capulhuac, México, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 1-56; y Jilotzingo, México, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 1-54. Florencio Barrera Gutiérrez, *Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII*.

En este sentido, con el fin de tomar la mejor decisión, la Audiencia convocó, a ambas partes, para presentar documentos o pruebas suficientes, así como títulos de tierras, entendiéndose como aquellos documentos que amparan la posesión, propiedad y de los derechos de las tierras de una corporación o de un particular, para deslindar o amparar los derechos sobre el derecho al usufructo de la tierra para restituir en la posesión al “dueño legítimo”.

### **La presentación de pruebas**

Durante la presentación de pruebas Alonso de Villanueva Cervantes sustentó su derecho a la tierra ocupada tanto en una merced de tierras otorgada a su padre Alonso de Villanueva Tordesillas en 1542, como en un mandamiento emitido en 1567 por el virrey Gastón de Peralta, a petición de Alonso de Villanueva Cervantes. En tanto, los indígenas centraron su defensa y su derecho a la tierra, mediante el simple reconocimiento de un dominio preexistente acreditado con el hecho indiscutible de la ocupación y la posesión ancestral, es decir, con base en la posesión inmemorial. Esta argumentación fue debido a que no tenían documentación colonial. Fundamento que, en este caso, no tuvo la menor consideración para respaldar la petición del pueblo frente a la documentación presentada por Villanueva Cervantes.

La documentación presentada por Alonso de Villanueva resulta por demás interesante, debido a que en el expediente que corresponde se asienta que con estos testimonios solicitó a las autoridades realizar la delimitación y demarcación de los sitios de estancia de ganado menor que se encontraban en el territorio de Mimiapan con el fin de demostrar que efectivamente la tierra en litigio le pertenecía, así como garantizar el uso y goce efectivo, además de prevenir nuevos conflictos. Lo cual tuvo efecto en la demarcación de los linderos de las estancias, de ganado menor denominadas Zacualpa, Ostotitlán y Tepetzingo. Sabemos también que la Corona insistió en que al dotarse las tierras se hiciera una medición precisa, para ello, establecía, en varias ordenanzas, la manera en que debía hacerse. Sin embargo, en el procedimiento de demarcación realizado en 1572 existieron las imprecisiones o errores de medición y distribución. Por ello, uno de los argumentos que esgrimieron los de Mimiapan, consistió en señalar la acción defectuosa del juez de comisión Alonso de San Vicente, alcalde mayor del Valle de Matalcingo. En consecuencia desacreditaron la validez de las mensuras realizadas, así como la mensura efectuada en 1568 y ejecutada por Alonso de San Vicente, quien mantenía lazos de parentesco con Alonso de Villanueva Cervantes, pues era su primo hermano. Al parecer, la familiaridad, solidaridad y los intereses se combinaron para favorecer a la familia Villanueva no sólo en este juicio sino en otros de índole similar, y no a los reclamos de los representantes del



pueblo. Podría decirse que una constelación particular de factores contribuyó a que las autoridades se inclinaron a proteger los intereses de Villanueva Cervantes. Esta situación puso en desventaja a los indígenas. Lo que muestra una desproporción o desigualdad con la que éstos llegaban a los juicios.

### **La resolución del litigio**

Tras la presentación de pruebas y las mediciones, la Audiencia falló a favor de Alonso de Villanueva Cervantes en 1573. En la Audiencia figuró la postura de que el propietario legal, o el poseedor en derecho de las tierras en cuestión, era el que contaba con la documentación. Después de esta sentencia, los representantes del pueblo apelarían inmediatamente, al querer recuperar las tierras, que consideraban como parte integrante de la geografía de su territorio, de producción y de medios económicos. Las manifestaciones de descontento por parte del pueblo llevó a la Audiencia a emitir una segunda sentencia para dar tiempo a la ratificación de datos, testigos y en todo caso nuevos elementos, quizás como una preocupación para la correcta deliberación de justicia. Aunque al parecer ambas partes no presentaron nuevos elementos en esta etapa del proceso, por ello, a principios de 1574, la Audiencia dictó una segunda sentencia a favor de Alonso de Villanueva.

Ante la ausencia de demarcación, reconocimiento jurídico y titulación que justificara el derecho de posesión de la tierra y dieran fe de la existencia jurídica de determinada extensión de la tierra de Mimiapan, se desvanecieron los intentos por preservar las tierras que poseía en la segunda mitad del siglo XVI, “porque la presentación de títulos ante los tribunales fue muy importante, ya que permitió a las autoridades de la época deslindar tierras y territorios, que disputaban españoles con pueblos o pueblos contra pueblos”.<sup>21</sup> Aunque las resoluciones no fueron a favor del pueblo, por un lado, quedo definido y delimitado que tierras eran del pueblo y de Villanueva Cervantes, pese a que algunas tierras del pueblo pasaron a manos de los Villanueva de forma ilegal, pero también legitimaron bajo la normativa del derecho hispano la posesión de la tierra. Por el otro, las nuevas autoridades y descendientes de Mimiapan estuvieron muy alertas en la creación de asentamientos en aquellos lugares donde se sentían invadidos o desplazados como una forma de hacer frente a la agresiva expansión de la propiedad española.

También asimilaron que su dinámica orientada hacia la conservación y defensa de las tierras que consideraban les pertenecían los obligaba a presentar títulos de tierras para sustentar o legitimar las tierras para que no existiera duda de que realmente

<sup>21</sup> Florencio Barrera Gutiérrez, “Historia, territorio y legitimidad. El caso de los títulos de la tierra del pueblo de Santa María de las Nieves Atzala Tlatzcantitla en el siglo XVIII”, p. 309.

les pertenecía. Aunque no se reflejó porque basaron sus alegatos sobre un discurso y no sobre un conjunto de títulos que avalara o justificara su espacio vital, debido a que no contaban con títulos de tierras, lo que trajo como consecuencia, resultados desfavorables durante el siglo xvii y xviii. Por ahora, sabemos que el pueblo de Mimiapan cuenta con dos documentos: el primero de ellos realizado en papel de amate con glosas en náhuatl en caracteres latinos y pictografías. Por sus características el manuscrito forma parte del *corpus* Techialoyan. El segundo, es un título de tierras que corresponde al *corpus* “Ramírez de Arellano”.<sup>22</sup>

Por el momento no se ha localizado información alguna que señale si las autoridades o representantes de Mimiapan utilizaron su manuscrito con el propósito de convertirlo en un mecanismo de defensa ante los tribunales novohispanos o en el siglo xix, por la constante tensión surgida entre el pueblo y la familia Villanueva. En tanto el título de tierras fue utilizado como documento jurídico o como pilar de legalidad jurídica en el proceso de reforma agraria. Pero por sus particulares características no fue reconocido y legitimado por las autoridades. Aquí proponemos que ambos documentos, elaborados por iniciativa o demanda por los de Mimiapan, a finales del siglo xvii y principios del siglo xviii, y a finales del siglo xix y principios del siglo xx, sirvieron para suplir o enfrentar la falta de documentos legales de aquellas tierras corporativas que tenían y con el fin de proteger los intereses del grupo, cuando lo consideraron pertinente. En este sentido resulta interesante cómo “los documentos —ya sea pictográfico o alfabético— son fuentes privilegiadas para conocer la forma en que las autoridades de los pueblos intentaron legitimar y negociar frente a instancias coloniales y del siglo xix y xx para proteger sus derechos de la tierra y el agua ocupadas”.<sup>23</sup>

### A manera de conclusión

Los primeros cambios en la estructura agraria del pueblo de Mimiapan por parte de colonos españoles se pueden percibir en la cuarta década del siglo xvi y los litigios por la posesión y usufructo de determinadas tierras en la séptima década del mismo siglo. *Grosso modo*, podemos decir que esta última nos ha permitido reconstruir una historia de un conflicto agrario en particular, de los mecanismos mediante los cuales Alonso de Villanueva Cervantes legitimó su avance, en detrimento de ciertas tierras del pueblo de indios, de la capacidad indígena de ejercer control y exigencia durante

.....  
<sup>22</sup> Florencio Barrera Gutiérrez, “Un manuscrito del pueblo de San Miguel Mimiapan: el código Techialoyan”, pp. 18-29; y Florencio Barrera Gutiérrez y Claudio Barrera Gutiérrez, “Falsificación de títulos de tierras a principios del siglo xx”, pp. 41-63.

<sup>23</sup> Florencio Barrera Gutiérrez, “Historia, territorio y legitimidad. El caso de los títulos de la tierra del pueblo de Santa María de las Nieves Atzala Tlatzcantitla en el siglo xviii”, p. 310.



el proceso, pero sobre todo, de una lucha por revertir el proceso de transformación de determinadas tierras; las destinadas a cubrir el tributo del encomendero.

Evidentemente, en el litigio el implemento de los discursos y formulismos por parte de los protagonistas (los indios de Mimiapan y Alonso Villanueva Cervantes) fueron muy distintos. Algunas estrategias nos dan una idea de la habilidad de cada una de las partes, a partir de sus experiencias e interacción con las instituciones de justicia. En particular, Alonso de Villanueva para alegar e implementar, contundentemente, los propios argumentos legales de la cultura jurídica, presentó títulos de tierras para obtener respuestas favorables. Ante la ausencia de documentos por parte de los de Mimiapan fue difícil legitimar su derecho a la posesión y usufructo de las tierras. En este litigio se observa que los títulos de propiedad raíz permitieron el amparo de derechos a sus titulares, a través del dominio directo de ese recurso natural.

De tal manera, los de Mimiapan no alcanzaron sus objetivos, no obstante, el litigio dejó sentado un precedente para futuros intentos por parte de la familia Villanueva de apropiarse ilegalmente de las tierras en conflicto, pero también los colocó en un estado de total indefensión por la falta de títulos que ampararan su derecho a las tierras. Sin duda, el pueblo adquirió nueva fisonomía porque era contrapartes y clientes que mostraban hasta dónde alcanzaban la ambición de Villanueva Cervantes.

## Fuentes de consulta

### Archivos

AGA (Archivo General Agrario).

AGA Jilotzingo; AGA Capulhuac

### Bibliografía

Barrera Gutiérrez, Florencio, "Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI", en Noé Héctor Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento Novohispano* núm. 14, IESU / UAEM, México, 2013, pp. 75-93.

\_\_\_\_\_, *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos XVII-XVIII*, Secretaría de Cultura, México, 2015.

Bermúdez de Castillo, Diego, *Theatro angelopolitano*, UNAM, México, 1991.

*Epistolario de la Nueva España*, Antigua librería Robredo, México, 1939-1942.

Galván Rivera, Mariano, *Ordenanzas de tierras y aguas*, CIESAS / RAN / AHA, México, 1998.

García Castro, René, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos XVI-XVIII*, COLMEX, México, 1999.

- González Reyes, Gerardo, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del Valle de Toluca, siglos xv-xviii. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Biblioteca Mexiquense de Bicentenario, México, 2009.
- Loera Chávez, Margarita, *Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas coloniales: el caso de Calimaya y Tepemajalco*, GEM / FONAPAS, México, 1980.
- Menegus, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, (1500-1600)*, MAPA, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Apuntes sobre la economía indígena en la época colonial”, en Guadalupe Zamudio Espinoza (coord.), *Estado de México: experiencias de investigación histórica*, UAEM, México, 2005, pp. 31-44.
- Sarabia Viejo, Justina, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España, 1550-1564*, EEHA, Sevilla, 1987.
- Scholes, France Vinton, *Documentos para la historia del México colonial*, Porrúa, México, 1957.
- Zamudio Espinosa, Guadalupe Yolanda, *Tierra y sociedad en el Valle de Toluca*, UAEM/CICSYH, México, 2001.

## Hemerografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio y Claudio Barrera Gutiérrez, “Falsificación de títulos de tierras a principios del siglo xx”, en *Historias*, núm. 72, INAH, México, 2009, pp. 41-63.
- Barrera Gutiérrez, Florencio, “Un manuscrito del pueblo de San Miguel Mimiapan: el código Techialoyan”, en *Expresión antropológica*, núm. 44, 2012, Secretaría de Cultura, Toluca, pp. 18-29.
- \_\_\_\_\_, “La propiedad territorial de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi”, en *Letras Históricas*, núm. 9, 2013-2014, UG, Guadalajara, pp. 13-41.
- \_\_\_\_\_, “Historia, territorio y legitimidad. El caso de los títulos de la tierra del pueblo de Santa María de las Nieves Atzala Tlatzcantitla en el siglo xviii”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 63, 2016, UMSNH / IHH, Morelia, Michoacán, pp. 307-341.

## Tesis

- Barrera Gutiérrez, Florencio, *Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos xvi-xviii* (tesis de doctorado), UNAM, Ciudad de México, 2017.
- Nieto Hernández, Rubén, *Excavaciones en el Valle de Toluca. Propuesta sobre su secuencia cultural* (tesis de licenciatura), ENAH, México, 1998.



**LA CÁTEDRA PRIMA DE MEDICINA:  
440 AÑOS DE FORMACIÓN MÉDICA EN MÉXICO**



*Martha Eugenia Rodríguez Pérez*

*Jimena Perezblas Pérez*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

*martha.eugenia.rp@gmail.com / jimena.perezblas@gmail.com*

## **Introducción**

Durante las primeras décadas del siglo XVI, la capital novohispana fue escenario de la integración de una sociedad compuesta por europeos e indios fundamentalmente, pero el mestizaje no sólo se dio en el aspecto biológico, sino también en el cultural; se intercambiaron modos de vida, costumbres y conocimientos, entre ellos el médico. En ese periodo de adaptación se fue evidenciando la necesidad de organizar la sociedad que se estaba conformando, por lo que la población peninsular contempló el aspecto religioso, el jurídico y el educativo. Éste divisó la apertura de escuelas para indígenas, de primeras letras y de enseñanza agrícola y artesanal; colegios para los españoles y sus hijos, la introducción de la imprenta en 1539 y la fundación de una universidad, la institución más importante a interés del tema que trataremos en las páginas subsecuentes.

Con la firma del entonces príncipe Felipe (más tarde Felipe II), a nombre de su padre Carlos I de España y V de Alemania, la real cédula del 21 de septiembre de 1551 autorizó la creación de la institución cultural más importante que tendría Nueva España: la universidad.

Con la fundación de la Real Universidad de México, se crearon varias cátedras, las de Teología, Derecho Canónico, Civil, Artes, Retórica y Gramática que se inauguraron en 1553. Pese a las necesidades médico-sanitaristas que se advirtieron desde el encuentro de las dos culturas, en esos primeros años de la Universidad sólo se revalidaban títulos de los médicos españoles que arribaban a Nueva España, pero no se impartía cátedra alguna sobre Medicina. Pasaron muchos años y dificultades para que pudiera inaugurarse la primera cátedra de esta índole, la de Prima de Medicina que en este 2019 cumple 440 años de su primera lectura. En ese contexto, nuestra intención consiste en narrar el hilo de propuestas, necesidades, cédulas y reformas que culminaron en la cátedra Prima de Medicina, que significa el comienzo institucional de los estudios médicos en México.

## Una universidad donde se lean todas las facultades y ciencias

Pese a que en los primeros años del virreinato se abrieron instituciones educativas para diversos sectores de la población, como los establecimientos franciscanos para la instrucción de naturales y colegios para los criollos o españoles puros, se requería una institución de educación superior que pudiera emitir grados universitarios, necesarios para que los hijos de los españoles tuvieran acceso a los puestos eclesiásticos y civiles.<sup>1</sup>

Fray Juan de Zumárraga, nombrado obispo de la nueva sede de México en 1527, se refiere a esta urgencia en las instrucciones que da a sus procuradores ante el Concilio Universal, fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán en febrero de 1537, en cuyo artículo 7 describe:

[...] no hay Universidad de Letras a donde recurrir y las demás partes están tan distantes, que de ellas nos podamos informar, erramos en lo que habemos de hacer; parece que no hay parte alguna de cristianos donde haya tanta necesidad de una Universidad adonde se lean todas las facultades y ciencias y Sacra Teología [...]. Por lo tanto, suplica a S.M. el Obispo, mande en todo caso establecer y fundar en esta gran Ciudad de México una Universidad en que se lean todas las facultades que se suelen leer y enseñar en las otras Universidad, y sobre todo Artes y Teología, pues de ello hay más necesidad.<sup>2</sup>

Asimismo, el virrey Antonio de Mendoza propuso en su momento una fundación similar que sirviera para que los hijos de los españoles ya establecidos en la ciudad de México “fueren industriados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las demás facultades”.<sup>3</sup> El proceso necesario para que estos propósitos se materializaran tuvo lugar entre 1537 y 1551.

La orden definitiva llegó el 21 de septiembre de 1551 cuando la Corona española mandó fundar la Universidad por medio de tres cédulas firmadas por el príncipe Felipe en la ciudad de Toro, donde se establecía:

---

<sup>1</sup> Cfr. Martha Eugenia Rodríguez Pérez, “La Real y Pontificia Universidad y las cátedras de medicina” en Aguirre Beltrán Gonzalo (coord.), *Medicina novohispana. Siglo XVI*, t. II de *Historia general de la Medicina en México*, p. 261.

<sup>2</sup> “Instrucciones de don Fray de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal”, en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, p. 65.

<sup>3</sup> Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México: escrita en el siglo XVII*, p. 9.



Por quanto, así por parte de la Ciudad de Tenuxtitlán, México, de la Nueva España; como de los prelados y religiosos del, y de don Antonio de Mendoza, nuestro Visorrey que ha sido de la dicha Nueva España, ha sido suplicado fuésemos servidos de tener por bien que en la dicha Ciudad de México se fundase un Estudio e Universidad de todas ciencias, donde los naturales y los hijos de españoles fueren industriados en las cosas de Nuestra Santa Fe Católica y en las demás facultades, y les concediésemos los privilegios y franquezas y libertades que así tiene el Estudio e Universidad de la Ciudad de Salamanca, con las limitaciones que fuésemos servidos.<sup>4</sup>

La Corona española quedó como patrona de la Universidad, representada en Nueva España por la figura del virrey, por lo que se le concedió el uso de las armas de Castilla y León en su escudo.

La apertura de la universidad tuvo lugar el 25 de enero de 1553 mediante ceremonia pública presidida por el sucesor de Antonio de Mendoza, el virrey Luis de Velasco. En el acto se cantó misa solemne y el licenciado Francisco Cervantes Salazar pronunció una oración latina. El primer rector fue el doctor Antonio Rodríguez de Quesada, oidor de la Real Audiencia de México.<sup>5</sup>

Más tarde, el 7 de octubre de 1595, la universidad fue declarada pontificia por el papa Clemente VIII, con lo que se otorgó a la universidad mexicana el goce de los privilegios de las universidades de los dominios españoles.<sup>6</sup>

La universidad se regía por un claustro, a la usanza de las universidades españolas, integrado por un rector, el maestrescuela y los catedráticos. El rector se encargaba de vigilar el correcto funcionamiento de la universidad y juzgar faltas o delitos. Se suponía que el ocupante del cargo se elegiría anualmente de entre los integrantes del claustro, alternándose entre un rector seglar y uno eclesiástico, aunque esta norma no se siguió con puntualidad, de hecho, hubo ocasiones en las que se eligió como rector a un oidor de la Real Audiencia, como fue el caso de Pedro Farfán.

El rector se auxiliaba de ocho conciliares o consejeros y dos diputados, quienes se encargaban de vigilar la economía. Al igual que el rector, éstos ocupaban su cargo durante un año, lo que suponía un periodo muy breve para concretar los objetivos establecidos en cada ciclo. A partir de la bula papal que concedía a la Universidad el carácter de pontificia, el orden eclesiástico fue representado por el maestrescuela

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>5</sup> Cfr. Jorge Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato: Obras públicas y educación universitaria*, p. 240.

<sup>6</sup> Cfr. Martha Eugenia Rodríguez Pérez, *op. cit.*, p. 262.

o cancelario, quien se encargaba de vigilar la rectitud y moral de los estudiantes, así como de otorgar los grados académicos en la catedral.<sup>7</sup>

### **Las constituciones: herencia medieval salamantina**

En la real cédula de 1551, se estableció que la Real Universidad se regiría por las ordenanzas de la Universidad de Salamanca, incluyendo libertades, privilegios y franquicias. En un primer momento, el virrey don Luis de Velasco, la Real Audiencia y el primer claustro pusieron en práctica la orden; sin embargo, las constituciones de Salamanca probaron ser inadecuadas para abarcar las particularidades propias de las nuevas tierras y en 1569, el rey Felipe II expidió una nueva cédula donde se ordenaba poner remedio.<sup>8</sup> Al año siguiente, el 16 de septiembre, se reunió el claustro en pleno y se encomendó al doctor Pedro Farfán, perito en leyes y cánones, estudiar y modificar las constituciones. Después de analizarlas, el doctor Farfán presentó el resultado el 18 de agosto de 1580: simplificó las constituciones salmantinas, de 78 artículos, quedaron 23.<sup>9</sup>

Las normas del doctor Farfán fueron las primeras de lo que serían cuatro cuerpos normativos universitarios utilizados a lo largo del periodo colonial. El 22 de mayo de 1583, Felipe II pidió una nueva revisión de los estatutos universitarios al visitador general, el arzobispo don Pedro Moya de Contreras, quien los presentó al claustro el 28 de mayo de 1586,<sup>10</sup> pero fueron abolidos por la Audiencia el 10 de julio de ese mismo año. Sin embargo, tuvieron cierta vigencia hasta 1626, cuando el virrey Rodrigo Pacheco y Osorio, marqués de Cerralvo, ordenó un nuevo proyecto de estatutos. En suma, aunque ninguna de estas constituciones puso fin a los problemas en el gobierno de la Universidad, sí se convirtieron en la base para la reforma del obispo Juan de Palafox y Mendoza, quien redactó una serie de estatutos nuevos en 1645, que se aplicarían durante todo el periodo virreinal.<sup>11</sup>

### **Los inicios de la Facultad de Medicina**

La Real Universidad de México organizó su enseñanza a través de facultades: Artes, Teología, Derecho, Cánones y Medicina, en las que las cátedras contaban con una

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 263.

<sup>8</sup> Julio Jiménez Rueda, *Las constituciones de la antigua Universidad de México*, p. 2.

<sup>9</sup> Cfr. Alberto María Carreño, *La Real y Pontificia Universidad de México 1536-1865*, p. 80.

<sup>10</sup> Cfr. Luis E. Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez, *Fuentes, archivos y bibliotecas para la historia de las universidades hispánicas*, p. 124.

<sup>11</sup> Jorge Ignacio Rubio Mañé, *Introducción al estudio de los virreyes de la Nueva España 1535-1746*, p. 262 (publicación núm. 64).



jerarquía propia. La más importante era la cátedra prima que se impartía a primera hora de la mañana y después la de vísperas, leída a primera hora de la tarde. El puesto de catedrático en ambos casos gozaba de salarios más altos y se podía otorgar a modo de “propiedad”, es decir, de forma vitalicia, mientras que las “temporales” se asignaban por un periodo de cuatro años.<sup>12</sup>

En el Viejo Continente era común que las escuelas que impartían cursos estuvieran diferenciadas del cuerpo colegiado que podía otorgar grados, por lo que la Facultad de Medicina comenzó a funcionar al mismo tiempo que la Universidad, en 1553, pero mediante el proceso de “incorporación”,<sup>13</sup> es decir, restringiendo sus actividades al otorgamiento de grados, sin dedicarse a la docencia.

Los médicos llegados de Europa solicitaban su incorporación presentando documentos que probaran la validez de los títulos que hubieran obtenido en España, tras lo cual la Universidad de México verificaba si las pruebas eran aceptables para proceder a incorporar al médico, otorgándole los grados correspondientes con los mismos derechos, obligaciones y prerrogativas que tendría un egresado de ésta. El primer médico que recibió la incorporación de su título fue Juan de Alcázar en agosto de 1553. En total fueron 12 médicos los que solicitaron su incorporación antes de que se fundara la primera cátedra de Medicina.

Una de las razones por las que la Facultad de Medicina tardó varios años en crear su primera cátedra podría ser la incertidumbre que existía sobre su capacidad para garantizar un flujo suficiente de alumnos que al graduarse lograsen encontrar un campo de trabajo idóneo. Otra razón podría ser que se pensara que con la incorporación de títulos se cubrían las necesidades médico-sanitaristas. El caso es que desde los inicios del México virreinal hubo una fusión de la medicina europea y la indígena, de lo que llegaba a resultar una actividad médica un tanto desorganizada.<sup>14</sup> Ambas medicinas observaban concepciones similares respecto al papel de lo frío y lo caliente como factores causales en el proceso de enfermedad, así como un “organicismo fisiológico”; es decir, la teoría de los humores para los europeos y la noción indígena del equilibrio corporal.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Cfr. María del Pilar Martínez López Cano, Rodolfo Aguirre Salvador *et al.*, *La universidad novohispana en el Siglo de Oro: a cuatrocientos años de el Quijote*, pp. 39 y 40.

<sup>13</sup> Gerardo Martínez Hernández, “La comunidad de la Facultad de Medicina de la Real Universidad de México en el siglo XVI y XVII a través de las fuentes de Archivo”, en *Estudios de Historia Novohispana*, pp. 10 y 11.

<sup>14</sup> Cfr. Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismos en México. Siglos XVI al XVIII*, pp. 64 y 65.

<sup>15</sup> Carlos Viesca Treviño, *Medicina virreinal*, p. 40.

De hecho, la tendencia de los primeros médicos que incorporaron sus títulos en Nueva España fue conocer y apropiarse de los recursos medicinales indígenas para asimilarlos a la alopatía galénica. Desde el encuentro de las dos culturas, se le dio un valor propio a la medicina indígena, como se constata, por ejemplo, en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, inaugurado el 6 de enero de 1536. En él se llegó a impartir medicina, terapéutica y pequeña cirugía. Estas materias se enseñaron en el nuevo colegio conforme a las prácticas y usos indígenas, por lo que los profesores debieron ser médicos viejos y experimentados de Tlatelolco. Recuérdese que Tlatelolco conservó un gobierno como ciudad independiente hasta 1580 y que el ejercicio de sus médicos indígenas no sólo era tolerado, sino reconocido y apreciado por los españoles.

### La inauguración de la Cátedra Prima de Medicina

La primera consulta que se realizó para evaluar la conveniencia de establecer una cátedra de Medicina tuvo lugar el 9 de septiembre de 1575 cuando el rector Bernal Valdés de Cánkamo se reunió con el claustro. Por un lado, el doctor Juan de la Fuente apoyaba la creación de la cátedra y por otro, los doctores Pedro López y Bartolomé de Valpuesta actuaron como opositores, argumentando que aún no era necesario y que había asuntos más apremiantes que atender, como la concesión de una nueva posición para el maestro Diego Frías, quien había sido removido de la cátedra de Retórica.

La discusión tomó su tiempo; se retomó hasta el 12 de diciembre de 1576. En esa fecha se reunió el claustro encabezado por el rector, el doctor Arteaga Mendiola y se determinó someter la decisión sobre el estado de las cátedras al parecer de la Corona.<sup>16</sup> El rey Felipe II se interesó en el asunto y aprobó la petición. El 11 de enero de 1578 se estableció cuál sería la finalidad de la fundación de la cátedra de Medicina en Nueva España<sup>17</sup> y el 13 de mayo del mismo año, la Real Audiencia mandó: “que en la dicha Universidad se crie y ponga la dicha Cátedra de Medicina, y para que de aquí en adelante se lea y halla curso de ella, la señalaban y señalaron ciento y cincuenta pesos de oro de minas para que los halla y lleve de salario la persona que la leyere conforme a los Estatutos.”<sup>18</sup>

El 14 de junio del mismo año se publicó su oposición y el único médico que se presentó para leerla fue el doctor Juan de la Fuente, el mismo que había abogado por su creación.

<sup>16</sup> Cfr. Francisco Fernández del Castillo, *La Facultad de Medicina según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, p. 15.

<sup>17</sup> Cfr. Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, *op.cit.*, p. 265.

<sup>18</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Universidad (RU), vol. 89, f. 4, en Gerardo Martínez Hernández, “La comunidad de la Facultad de Medicina de la Real Universidad de México en el siglo XVI y XVII a través de las fuentes de Archivo”, en *Estudios de Historia Novohispana*, p. 12.



ocho días después, por ser el único candidato, se le adjudicó de forma temporal, es decir, por un periodo de cuatro años con un salario de 150 pesos de minas anuales. La lección inaugural de la cátedra prima de medicina de la real universidad de México tuvo lugar el miércoles 7 de enero de 1579, hace exactamente 440 años.

Sobre los orígenes de Juan de la Fuente, se ha estimado que debió nacer alrededor de 1530 en Mallorca. En 1562 solicitó y obtuvo licencia para trasladarse a Nueva España y para el 29 de enero de 1563 ya se encontraba en la Ciudad de México.

Al llegar pidió la incorporación de sus títulos a la Universidad de México, afirmó haber estudiado en la Universidad de Sigüenza y presentó grados otorgados por la de Sevilla. Esta combinación no era extraña. La Facultad de Medicina de la Universidad de Sigüenza era razonablemente buena y no muy costosa como las de Salamanca y Alcalá de Henares, por lo que muchos estudiantes de menores recursos se inscribían en ella<sup>19</sup> y luego se graduaban en alguna otra. Lo más probable es que Juan de la Fuente se graduara en Sevilla hacia 1550 y se instalara ahí para ejercer. En México, la Universidad aceptó como válido el título otorgado por la Universidad de Sevilla, por lo que incorporó su grado de doctor el 14 de abril de 1563. Paralelo a su labor académica, De la Fuente se desempeñó como protomédico, como médico del Tribunal del Santo Oficio, visitador de boticas en tres ocasiones, en 1580, 1582 y 1585<sup>20</sup> y finalmente como catedrático de Prima de Medicina, puesto que ocupó hasta su muerte.

El martes 10 de julio de 1582 el doctor Juan de la Fuente concluyó el primer periodo de cuatro años como titular de la cátedra de prima, por lo que ésta quedó vacante hasta que el martes 31 del mismo mes, cuando el rector dio su voto para que De la Fuente volviera a ocuparla sin definir un periodo para ello y finalmente, el 10 de noviembre del mismo año, el claustro decidió darle la cátedra en propiedad.

La cátedra Prima de Medicina se impartía a la nueve de la mañana y al principio toda la enseñanza era dictada por un sólo profesor, Juan de la Fuente. En los estatutos de la Universidad de Salamanca, adoptados por el virrey don Luis de Velasco, se establecía el método de enseñanza, el cual consistía en dos actos: la *lección* y la *disputa*. En la *lección*, el catedrático impartía su clase durante una hora, la primera media hora estaba dedicada al dictado de los libros de las grandes autoridades y en la segunda se dedicaba a explicar el texto, comentar o hacer otras observaciones. En la *lección* el único que hablaba era el profesor y si alguno de los alumnos quería hacer algún señalamiento o presentar una duda debía acudir al terminar la hora. La *disputa* se

<sup>19</sup> Carlos Viesca Treviño y Patricia Aceves Pastrana, "Juan de la Fuente, primer catedrático de medicina en la Real y Pontificia Universidad de México", *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, p. 452.

<sup>20</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 453 y 454.

llevaba a cabo los sábados, cada 15 días, y se trataba de un acto solemne en el que los maestros y alumnos se presentaban para discutir los temas vistos en la *lección*. También se les conocía como “sabatinas”, “magistrales” o “conclusiones”. Al finalizar el año, el profesor entregaba las notas por escrito para ser conservadas en el archivo universitario.<sup>21</sup>

Los primeros alumnos fueron pocos. La primera generación de bachilleres que se graduó en 1582 contaba con cinco estudiantes. El ciclo escolar comenzaba al día siguiente de la celebración de san Lucas, el 19 de octubre y terminaba el 7 de septiembre. Aparte de las vacaciones generales, los alumnos contaban con dos periodos de descanso: el primero era el asueto de Navidad hasta el día de Reyes y el segundo, el de Pascua, entre el domingo de Ramos y la fiesta de Cuasimodo, celebrada el domingo que sigue al de la Resurrección. Los jueves estaban destinados al repaso de las lecciones y no faltaban los días de descanso esparcidos a lo largo del ciclo. Como parte de su preparación, los alumnos también tenían que asistir a actividades literarias llamadas “lectura de diez lecciones o actos públicos”. En estos eventos se realizaban concursos de elocuencia y desafíos verbales relacionados con las cátedras de la facultad donde se hiciera el acto. El objeto era que los alumnos pusieran a prueba su agilidad mental frente a la comunidad universitaria haciendo uso de la dialéctica y su capacidad de memorización como principales herramientas.<sup>22</sup>

Los estatutos universitarios dictaban que los estudiantes que aspiraran a estudiar Medicina contaran con un grado previo, que fue el de bachiller en Artes, que contemplaba el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astrología y física).

El objetivo era asegurarse que aquellos alumnos que se enrolaran en la cátedra de Medicina contaran con un bagaje de conocimientos de filosofía, humanidades y otros aspectos de cultura superior. Por un lado, se consideraba tan necesario que el mismo profesor de Prima de Medicina, Juan de la Fuente, tuvo que obtener un grado como maestro en Artes para conservar su cátedra. Por otro lado, la física todavía no se asociaba a la experimentación y comprobación de hipótesis, en ese momento se entendía como el estudio de los fenómenos que se percibían a través de los sentidos.<sup>23</sup> De ahí que se considerara primordial que el futuro médico hubiera estudiado los ocho libros de la Física de Aristóteles antes de enrolarse en la Prima de Medicina. Después de todo, no es casualidad que los médicos se designaran “phisicos” y que hasta la fecha, uno de los nombres que recibe en inglés sea “physicien”.

<sup>21</sup> Cfr. Martha Eugenia Rodríguez Pérez, *op. cit.*, p. 267.

<sup>22</sup> Cfr. Gerardo Martínez Hernández, *op. cit.*, p. 27.

<sup>23</sup> Cfr. Francisco Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 21.





## Contenido de la cátedra

Durante el primer año de la cátedra Prima de Medicina se leían los textos de Galeno relativos a la teoría de los elementos y los humores, así como un poco de anatomía con base en el libro *De usu partium*. Como lecturas opcionales para poder emitir un diagnóstico se apuntaban los escritos sobre el pulso y la orina. En el segundo año se estudiaban otros textos galénicos, como *De la diferencia de las fiebres* y *De ars curativa ad glauco*, como base de la terapéutica medicamentosa. Durante el tercer año se introducían los *Aforismos*, de Hipócrates e incluso el noveno tomo de la obra de Rhazés, médico persa del siglo IX y finalmente, el último año incluía el estudio de los textos galénicos *El estudio de las crisis*, *Los días decretorios* y el *Methodo medendi*, considerado como el gran libro de terapéutica galénica.<sup>24</sup> Eventualmente se fueron recopilando algunos textos como fue el *Articella* o *Ars parva*, compendio escolar formado por aforismos hipocráticos.

La concepción médica que se enseñaba en las aulas era la de la teoría humoral hipocrático-galénica en la que la salud giraba alrededor del equilibrio de los cuatro humores que componían el organismo, sangre, bilis, flema o pituita y bilis negra,<sup>25</sup> mientras que su desequilibrio generaba la enfermedad. El concepto de *lesión orgánica* no se concebía aún. Asimismo, los humores se correspondían con los elementos, aire, fuego, agua y tierra, que al combinarse en el cuerpo humano determinaban el carácter del individuo, colérico, sanguíneo, bilioso o flemático. Estas ideas se arraigaron en la Universidad novohispana hasta finales del siglo XVIII.

## Vísperas de Medicina y la consolidación de los estudios médicos

Al acercarse el cambio de siglo, se propuso una nueva reforma a los estudios médicos. En abril de 1598, el virrey conde de Monterrey consideró que la enseñanza médica en la Universidad no era satisfactoria y para remediarlo propuso que se llamara a un médico directamente de España para que ocupara una cátedra de Medicina en propiedad. Como resultado, el 9 de diciembre del mismo año se publicaron los edictos necesarios para que se leyera una cátedra de vísperas en Medicina. La esperanza del conde de Monterrey de otorgar la cátedra a un peninsular se vio defraudada y los médicos que se presentaron a competir por la cátedra fueron formados en la universidad mexicana; Diego de los Ríos, Juan de Plasencia, Juan de Cárdenas y Francisco Gómez. El 23 de diciembre de 1598 se llevó a cabo la votación y se otorgó la cátedra

<sup>24</sup> Cfr. Carlos Viesca Treviño, *op. cit.*, pp. 456 y 457.

<sup>25</sup> Cfr. Francisco Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 18.

al doctor Juan de Plasencia, quien la empezó a leer el 7 de enero de 1599,<sup>26</sup> cumpliéndose actualmente 420 años de su fundación.

Con la creación de esta segunda cátedra se modificó el plan de estudios. La de Prima de Medicina estudiaría la anatomía y el cuerpo sano, en tanto que la de Vísperas se enfocaría al cuerpo enfermo y la terapéutica. Para esta última cátedra se leyeron los *Aforismos, pronósticos y epidemias*, de Hipócrates, así como *El canon*, de Avicena (980-1037), particularmente los capítulos sobre los elementos de la naturaleza y los humores, las causas y síntomas de las enfermedades, la terapéutica y la materia médica.

En el siglo el XVII, quedó consolidada la carrera de Medicina. A las cátedras de Prima y Vísperas se sumaron las de Método Medendi (1621), Anatomía y Cirugía (1621) y Astrología y Matemáticas (1637).

Tras hacer una petición al rector de la Universidad para crear una tercera cátedra de Medicina, “[...] con la cual habrá aventajados médicos y peritos para que acierten a curar con ciencia y experiencia todo género de enfermedades [...]”<sup>27</sup> se otorgó la licencia al doctor Cristóbal Hidalgo y Vendabal, quien empezó a leer la cátedra de Método Medendi sin recibir salario alguno. El contenido de la asignatura, iniciada el 17 de febrero de 1621, consistió en estudiar el método de curar o terapéutica médica y farmacia, tomando en cuenta los recursos terapéuticos simples y compuestos. Todo ello apoyado en los métodos curativos de Galeno, quien a su vez se basó en la materia médica de Dioscórides (40-90 d. C.), *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, importante farmacopea que presenta alrededor de 600 plantas y sus propiedades medicinales.

Una vez creada la cátedra de Método Medendi, en 1621, entró en vigor la real pragmática de 1617, donde se estipulaba que para que la Universidad pudiera emitir grados académicos, debía contar al menos con tres cátedras de medicina: las de Prima, Vísperas y Anatomía y Cirugía. Al cabo de varios meses y sin existir dudas respecto a que la cirugía era un método terapéutico, el 29 de noviembre del mismo 1621, Hidalgo y Vendabal empezó a leer otra cátedra, la de Anatomía y Cirugía, argumentando que no era necesario impartirlas por separado. Es decir, se fusionaron la cátedra de Método Medendi y la de Anatomía y Cirugía. Sería hasta 1666 cuando se reabre la primera, de manera independiente.

Respecto a la cátedra de Anatomía y Cirugía se leyó a Galeno, *De usu partium*. Asimismo, la Facultad poseía un esqueleto sobre el cual se daban lecciones a los estudiantes. Por otra parte, los estatutos universitarios dictados por Palafox en 1645

<sup>26</sup> Cfr. Gerardo Martínez Hernández, *op. cit.*, pp.13 y 14.

<sup>27</sup> Cfr. Francisco Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 111.



ordenaban que cada cuatro meses se hicieran “anatomías” en el Hospital Real de Naturales, mandato difícil de cumplir. Sin embargo, en el marco de esta asignatura, el maestro Andrés Martínez de Villaviciosa y el doctor Juan de Correa, cirujano del Santo Oficio, realizaron por primera vez en México una disección con fines didácticos. El hecho tuvo lugar en el Hospital de Jesús en 1646, usando el cadáver de un ajusticiado. La demostración fue presenciada por la comunidad especializada en la salud, protomédicos, médicos, cirujanos, cursantes y practicantes, sentando las bases para continuar el método didáctico.

La última cátedra que conformaría la carrera médica fue la de Astrología y Matemáticas establecida en 1637. Estudiaba el vínculo macrocosmos-microcosmos o universo-cuerpo humano. Esta concepción del hombre adquirió desde la Grecia clásica una significación cósmico-fisiológica, más que cósmico-religiosa. En esta cátedra se leyeron a los autores antiguos, como en las otras materias, y también a los modernos, como fue el caso de Copérnico, lo que advierte de su actualidad. Entre los textos asignados figuró, por ejemplo, el *Almagesto*, de Ptolomeo, quien formuló la teoría geocéntrica, pero también *Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes* del ya mencionado astrónomo renacentista que planteaba la teoría heliocéntrica.

Al mediar el siglo XVII, quedó finalmente consolidada la carrera de Medicina que se sustentaba en el modelo médico humoral y en el método didáctico teórico-práctico que se impuso a partir de la práctica de disecciones o “anatomías”. El estatus alcanzado se debió a un trabajo conjunto, las autoridades universitarias, los catedráticos y el Real Tribunal del Protomedicato, organismo que regulaba el contenido de los estudios médicos, incluyendo la selección de libros de texto y el examen requerido para ejercer, ya fueran médicos, cirujanos, farmacéuticos o flebotomianos. El siglo XVIII fue testigo de la creación de otras cátedras médicas que estuvieron vigentes hasta la supresión de la Real y Pontificia Universidad de México.

### **A manera de conclusión**

La apertura de la cátedra Prima de Medicina hace precisamente 440 años (7 de enero de 1579) significó un gran acontecimiento. Es el inicio de los estudios médicos en México, que continúan hoy en día, con todas las transformaciones que el tiempo impone. En el mismo siglo XVI se evidenció la necesidad de tener médicos formados bajo los paradigmas europeos; el primer paso consistió en incorporar los títulos de los especialistas procedentes de España, como ocurrió de inmediato, en el mismo año en que se inauguró la Universidad. Por tanto, las primeras actividades de la Facultad de Medicina no fueron las docentes, sino las enfocadas a revalidar los estudios y títulos emitidos por las

universidades españolas. Después del primer logro, la impartición de la cátedra Prima, gradualmente se fue conformando el plan de estudio médico, hasta consolidarse en 1637 con la cátedra de Astrología y Matemáticas. Asimismo, fue en el siglo XVII cuando se pasó de una formación libresca a una enseñanza teórico-práctica que se hacía indispensable en la carrera de Medicina. En ese contexto, podría cumplirse el objetivo que llevó a la Corona a abrir una Facultad de Medicina, “para que los vasallos gocen de larga vida y salud”.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Carreño, Alberto María, *La Real y Pontificia Universidad de México 1536-1865*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Historia, 1961.
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Porrúa, 1975, (Biblioteca Porrúa 62).
- Fernández del Castillo, Francisco, *La Facultad de Medicina; según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM, Consejo de Humanidades, 1953.
- Jimenez Rueda, Julio, *Las constituciones de la antigua Universidad de México*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, 1951.
- Martínez López Cano, María del Pilar, Rodolfo Aguirre Salvador *et al.*, *La universidad novohispana en el Siglo de Oro: a cuatrocientos años de el Quijote*, México, UNAM, 2006.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, “La Real y Pontificia Universidad y las cátedras de medicina”, en Gonzalo Aguirre Beltrán (coord.), *Medicina novohispana. Siglo XVI*, t. II de *Historia General de la Medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina / UNAM, 1990.
- Rodríguez San Pedro Bezares, Luis E. y Juan Luis Polo Rodríguez, *Fuentes, archivos y bibliotecas para la historia de las universidades hispánicas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015.
- Rubio Mañé, Jorge Ignacio, *Introducción al estudio de los virreyes de la Nueva España 1535-1746*. IV. Obras públicas y educación universitaria, México, UNAM, Instituto de Historia, 1963.
- Viesca Treviño, Carlos, *Medicina virreinal*, México, Secretaría de Salud, 2008.
- Viveros Maldonado, Germán, *Hipocratismos en México. Siglos XVI al XVIII*, México, Seminario de Cultura Mexicana, UNAM, 2007.

### Hemerografía

- Martínez Hernández, Gerardo, “La comunidad de la Facultad de Medicina de la Real Universidad de México en el siglo XVI y XVII a través de las fuentes de Archivo” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 47, México, Instituto de Investigaciones Históricas, julio-diciembre 2012.
- Viesca Treviño, Carlos y Patricia Aceves Pastrana, “Juan de la Fuente, primer catedrático de medicina en la Real y Pontificia Universidad de México”, *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, vol. 49, núm. 4, 2011, pp.451-458.

# ESTRUCTURA VIAL DEL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO, SIGNO TANGIBLE DEL PERIODO NOVOHISPANO



*Santiago Osnaya Baltierra*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

sosnayab@uaemex.mx / vosanova\_24@hotmail.com

## Introducción

Actualmente resulta extraño comprender que la antigua capital del imperio Mexica estaba conformada por vialidades acuáticas, usadas mayormente para el tránsito de las embarcaciones. Gracias a este episodio náutico, se gestaron pequeñas poblaciones (Ecatepec, Tenayuca, Azcapotzalco, Mixcoac, Chapultepec, Culhuacán, etc.) a las orillas del lago de Texcoco. La red de canales jugó un papel clave en el crecimiento y desarrollo de la ciudad, ya que éstos impulsaron y ampliaron las actividades mercantiles del lugar. Con el transcurrir del tiempo, las localidades generadoras del dinamismo económico de la cuenca del Valle de México, se unificaron para conformar una de las urbes más grandes del planeta.

El cambio de ciudad lacustre a ciudad de asfalto no se dio de manera inmediata. Las noticias que llegaban de Europa de temas relacionados con la máquina de vapor, hicieron que en nuestro país se comenzaran a gestar nuevos proyectos de navegación en ríos y lagos con el uso de la nueva tecnología. Fue así que la fuerza humana se vio sustituida por el piróscifo,<sup>1</sup> y estos a su vez por carruajes que eran movidos con energía animal, finalmente todos estos transportes fueron reemplazados por los vehículos automotores.

Más de cuatro siglos duró la navegación en México, con la llegada de los españoles, las constantes inundaciones y el deseo del progreso, la estructura de la ciudad obligadamente sufrió cambios. Las transformaciones estéticas en el paisaje trajeron consigo la desaparición de las vialidades hídricas y con ello la conformación de un espacio vial propio del pensamiento novohispano, situación que es posible constatar hasta nuestros días en el primer cuadro de la recién nombrada Ciudad de México (CDMX).

La ciudad es producto de la dinámica social generada desde que el ser humano apareció en el mundo. Por ello, es posible decir que no es un hecho aislado ni lineal, pues

---

<sup>1</sup> Barco movido a través de turbinas de vapor.

debe su desarrollo a un entramado social, económico, político, cultural y tecnológico (todo ello resultado de la evolución humana). También es verdad que parte de los orígenes de las ciudades fue gracias a la movilidad que aquellos primeros seres humanos tuvieron sobre la faz de la tierra. Lewis Mumford dice que la vida humana debe su desarrollo a dos factores: el movimiento y asentamiento de los grupos humanos. Ya que “en cada una de las escalas de la vida se cambia movilidad por seguridad o, a la inversa, inmovilidad por riesgo”.<sup>2</sup>

La supervivencia de aquellos primeros individuos sobre la faz de la tierra guarda una enorme concordancia con la vida animal. Mumford escribe, “la división del trabajo, la diferenciación de castas, la práctica de la guerra, la institución de la realeza, la domesticación de otras especies y el empleo de la esclavitud existían en ciertos imperios de hormigas”.<sup>3</sup> En tal sentido sería muy posible afirmar que si la principal necesidad de aquellos primeros grupos sociales (la barbarie)<sup>4</sup> fue el resguardo, dicha situación seguramente se dio imitando el refugio de los animales (copas de los árboles o las cuevas) para protegerse de las inclemencias naturales como la lluvia, el viento, el sol, la noche e incluso para poder estar seguros de los depredadores. Sin embargo, pronto este tipo primitivo de existencia se vio en la urgencia de migrar de un sitio a otro debido a que los alimentos del lugar se agotaban.

Así, la primera forma de existencia humana fue conocida con el nombre de nomadismo, es decir, este tipo de individuos no contaban con un lugar de asentamiento específico. Los seres se desplazaron de un sitio a otro en la medida en que iban encontrando el consumo para su supervivencia y cuando se terminaba el consumo del lugar, emigraban en busca de otro espacio que los abasteciera de alimento. Los constantes desplazamientos terminaron por marcar rutas o caminos que los grupos utilizaron de manera continua. Incluso previamente a que el ser humano surgiera sobre la tierra, ésta ya había sido “marcada y entrecruzada por los caminos, pistas y sendas hechas por los animales”.<sup>5</sup>

En el ir y venir se fueron haciendo caminos, mismos que después se utilizaron para el intercambio comercial. Gracias a la movilidad de las personas encontraron sitios fértiles donde comenzaron a formar las primeras civilizaciones. John Brinckerhoff

<sup>2</sup> Lewis Mumford, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, sus transformaciones y sus perspectivas*, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>4</sup> Es la primera forma de propiedad comunitaria, se presenta como primer presupuesto una comunidad natural. Ellos se relacionan con la tierra ingenuamente como con la propiedad de la comunidad, y de la comunidad que se produce y se reproduce mediante el trabajo vivo. Cada individuo se relaciona sólo como miembro de esta comunidad, como propietario o poseedor. Véase Karl Marx y Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 84 y 85.

<sup>5</sup> John Brinckerhoff, *Las carreteras forman parte del paisaje*, p. 24.



escribe, “fue la carretera, la senda o el camino lo que primero nos reunió en un grupo o en una sociedad”.<sup>6</sup> Aunque existe una gran dificultad por dar un origen específico del nacimiento de la ciudad, según Mumford,<sup>7</sup> las civilizaciones donde comenzaron a moldearse fueron las regiones conocidas como Mesopotamia, Egipto, Palestina, Irán y el valle del Indo. Ello porque eran zonas con tierras prosperas e idóneas para la agricultura y ganadería, producto de su cercanía con los ríos Tigris, Éufrates, Nilo, Jordán, etcétera, de ahí la existencia de grupos familiares que vivían de la pesca, recolección, cacería, pues el consumo y la producción eran abundantes. En estos territorios de gran importancia para la historia de la humanidad se gestaron los primeros centros urbanos de los que se tienen registros históricos. Algunas de esas ciudades fueron Jericó, Katal-Huyuc, Eridu, Ur, Erech, Babilonia, Assur, Nippur, Tebas, Heliópolis.

No es entonces una coincidencia que todos los antecedentes de los primeros asentamientos humanos que dieron origen a las primeras estructuras urbanas se originaran cercanos a algún río o contiguas a zonas marítimas. Tal fue el caso de las ciudades de Harappa próximas a las cuencas del Indo y del Ganges, la civilización Shang germinó en las llanuras fluviales del Río Amarillo, el Imperio Inca se desarrolló a lo ancho de la costa del Océano Pacífico, de igual forma la capital de Mesoamérica conocida como la Gran Tenochtitlán se edificó en el antiguo Lago de Texcoco. De ella se hablará ampliamente en los párrafos posteriores.

La gran Tenochtitlán fue el principal asentamiento humano que dio origen a lo que hoy es la Ciudad de México. Los aztecas establecieron su capital tomando como núcleo principal una gran isla rodeada de otras más pequeñas ubicado todo ello al oeste del lago de Texcoco. La ciudad se fue concretando y materializando de acuerdo con la zona geográfica del lugar, que obedecía esencialmente a los ríos, canales y lagos los cuales han sido de un significado importante en términos de movilidad desde épocas ancestrales hasta nuestros días. En el siglo XVI Portugal estableció alrededor de diecisiete focos urbanos en América, todos ellos en la costa de dicho continente. Al interior del territorio la gestación de las pequeñas poblaciones se dio a lo largo de los ríos y caminos, por ese motivo la capital mexicana no fue la excepción al fenómeno. No en vano el Valle de México fue bautizado en el idioma náhuatl como el Anáhuac cuyo significado es: cerca del agua. Como todas aquellas grandes civilizaciones que se constituyeron cercanas a zonas acuíferas, los antiguos pobladores de Tenochtitlán, también aprovecharon el vital líquido para dar florecimiento a su pueblo y convertirse en un lugar náutico. Bernardo de Balbuena<sup>8</sup> en su texto, *Grandeza mexicana*, describe maravillosamente aquellos paisajes:

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>7</sup> Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 73.

<sup>8</sup> Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*.

Cruzan sus anchas calles mil hermosas acequias que cual sierpes cristalinas dan vueltas y revueltas deleitosas, llenas de estrechos barcos, ricas minas de provisión, sustento y materiales a sus fábricas y obras peregrinas. Anchos caminos, puertos principales por tierra y agua a cuanto el gusto pide y pueden alcanzar deseos mortales. Entra una flota y otra se despide, de regalos cargada la que viene, la que se va del precio que los mide [...].

Para los ciudadanos de la actual CDMX, es difícil imaginar que la antigua capital Mexica se conformaba por redes acuáticas, es decir, cuando Tenochtitlán estaba unida con tierra firme por algunas calzadas como la de Nonoalco,<sup>9</sup> los canales eran las principales rutas de movilidad en el antiguo Valle de México. Gracias a este episodio hídrico se fueron generando pequeñas poblaciones como Ecatepec, Tenayuca, Azcapotzalco, Mixcoac, Chapultepec, Culhuacán, etcétera, todas ellas ubicadas a las orillas del Lago de Texcoco. Las vialidades náuticas jugaron un papel clave en el crecimiento y desarrollo de la ciudad, ya que impulsaron y ampliaron la actividad económica del lugar.<sup>10</sup> Con el transcurrir del tiempo las localidades generadoras del dinamismo económico de la cuenca del Valle de México se unificaron para conformar lo que ahora es una de las urbes más grandes del planeta, la CDMX.

Es preciso cuantificar numéricamente la cantidad de canoas que circulaban en el lago de Texcoco para magnificar la realidad de aquel México hídrico. Carlos Sierra<sup>11</sup> indica que la cantidad de canoas era entre ciento cincuenta mil y doscientas mil canoas al año, más de mil entraban diariamente, registrándose así un total de veintiséis mil doscientas cuarenta y seis cargas transportadas en canoas durante todo el periodo (trecentos sesenta y cinco días). Era tal la importancia de la navegación que los proyectos se dimensionaban en términos de canales y no de caminos terrestres. Así, en la época de la colonia se construyó el canal de Texcoco, bajo el mandato del virrey Iturrigaray (1803-1804), con el fin de beneficiar al comercio que venía de Tula y Cuautitlán a la capital del virreinato. También es preciso decir que resultaba menos costoso utilizar las aguas como vías de comunicación que invertir en la construcción de nuevos y mejores caminos por tierra. Aquel cuadro náutico es revelado y relatado por Joel Poinset<sup>12</sup> quien en su texto *Notes on Mexico* escribe:

muy temprano de mañana fuimos a pasear a lo largo de la orilla del canal de la viga, mirando los botes y canoas, llenas con vegetales y decoradas con flores

<sup>9</sup> Véase Edward Calnek y Luis Unikel, *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, pp. 11-66.

<sup>10</sup> Los mexicas se dedicaban principalmente a actividades como la agricultura (en tierra firme y chinampas), la pesca, recolección de la flora y fauna, etcétera.

<sup>11</sup> Carlos Sierra, *Historia de la navegación en la ciudad de México*, p. 29.

<sup>12</sup> Joel Poinset, *Notes on México*, p. 110.





que rápidamente pasaban. Los indios hacían esfuerzos para ser ellos los primeros en llegar al mercado. Nos paramos en un pequeño puente que atraviesa el canal y vimos a lo largo de estas filas de botes en rápido movimiento de ambos lados. Todo ello fue una agradable y emotiva vista del lugar [...].

Al respecto, un escenario que ha sobrevivido en cierta medida a la mancha urbana en nuestro México actual es Xochimilco, lugar que en la actualidad resulta ser un espacio de diversión, esparcimiento y atractivo turístico por sus tradicionales paseos en lanchas llamadas trajineras. Indudablemente este territorio reclama una nostalgia histórica por aquellos paisajes estéticos. Xochimilco muestra esa dicotomía del pasado con el presente, un pasado geográfico que fue trasgredido para transformar aquellas vías de transporte en donde no son ya las canoas aquellas que se deslizan sobre el agua, sino vehículos automotores rodando sobre caminos de asfalto.

Aunque infortunadamente lo que ayer era movido principalmente por o a través del agua, hoy la transportación o traslado de personas se hace principalmente utilizando algún tipo de vehículo, que en el mejor de los casos resultan ser transportes que no dañan el medio ambiente. Claro ejemplo de ello es el caso de las bicicletas o el transporte eléctrico, como el trolebús o el metro. Sin embargo, cada vez la movilidad de aquella *acuápolis*<sup>13</sup> se ha vuelto problemática y conflictiva. El traslado de las personas se hace mayormente por vialidades pavimentadas, ya sea de asfalto o de cemento, incluso se extienden de manera continua a algunos puntos del Estado de México (EM) como Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, etcétera. La prolongación entre el EM y la CDMX ha merecido que la mancha urbana que conforman ambas entidades haya sido nombrada, la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM).

## Los conquistadores y el diseño de las ciudades en América

Originalmente se ha mantenido la idea de que los españoles conquistaron “El Nuevo Mundo”, de acuerdo con Anthony Morris el descubrimiento y la colonización de las Indias debe de ser crédito del reino de Castilla. Morris escribe, “desde su nacimiento Castilla fue un reino movido por la belicosidad, el hambre y el celo religioso que puso sus esperanzas en las guerras expansionistas y en la conquista para satisfacer sus ambiciones”.<sup>14</sup> Además, Castilla tenía una gran tradición y experiencia marítima que había ganado en sus diversas incursiones en los mares alrededor de la península Ibérica, el Mediterráneo y el Norte de África.

<sup>13</sup> El concepto de acuápolis fue propuesto por el Instituto de Investigaciones Estéticas con motivo del coloquio internacional e interdisciplinario en el año del 2012 donde la temática principal fue la relación entre la arquitectura y los espacios acuáticos.

<sup>14</sup> Anthony Morris, *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la Revolución Industrial*, p. 334.

Aunque todas las poblaciones hispanoamericanas fueron planeadas urbanísticamente bajo el mismo esquema, con el crecimiento de las mismas casi ninguna de ellas conserva su traza original. De acuerdo con Woodrow Borah<sup>15</sup> entre 1492 y 1600 se fundaron alrededor de trescientos pueblos y ciudades de población europea. La mayoría de los textos de historia afirman que todo comenzó con aquel viaje aventurero de Cristóbal Colón realizado en el siglo xv. Las localidades que desde aquellos primeros descubrimientos se edificaron fueron principalmente bajo dos condiciones: la primera es que eran puntos valiosos de suministro, y la segunda por ser sitios estratégicos de enlace entre una ciudad y otra. Ejemplo de esto último fueron los centros urbanos de La Española y Cuba que se utilizaron para fundar otras ciudades como lo fue la misma ciudad de México. Un caso semejante lo muestra la ciudad de Puebla que fue producto de las actividades económicas entre Veracruz y la CDMX. Por ello, Puebla significó un sitio valioso para el descanso de los viajeros. Posteriormente se convirtió un territorio agrícola substancial para la ciudad de México, al mismo tiempo que se desarrolló una industria textil de gran importancia que incluso llegó a competir con productos provenientes de Venecia y Castilla. Esta misma ruta de Veracruz-México también dio origen a los poblados de Orizaba y Córdoba, que germinaron gracias a ser un apeadero de caminantes.

La mayoría de los asentamientos humanos en el periodo novohispano que obtuvieron el calificativo de pueblo o ciudad, estuvieron constituidos de vialidades rectas que se intersectan unas con otras formando ángulos de noventa grados. De igual forma la estructura de estos sitios tienen forma de damero, es decir, el centro urbano se constituye de un paralelogramo del tipo cuadrado o rectangular. La característica primordial de tales cuadriláteros es que sus cuatro lados forman ángulos rectos entre sí. El damero de las ciudades novohispanas estaba constituido por una plaza y en la periferia se establecían los edificios civiles y reales, así como la iglesia principal. Siguiendo a Borah<sup>16</sup> después del año 1573, el uso del damero o plaza mayor fue un plan estándar de los centros urbanos edificados por los españoles. Es preciso exponer aquí dos ideas respecto al origen de diseño urbano conocido como damero. El primero es que los españoles retomaron el diseño del imperio romano, los cuales construyeron diversas ciudades a todo lo largo y ancho del continente europeo, incluyendo desde luego a España. Morris<sup>17</sup> argumenta que el origen y dependencia histórica de la retícula se debe al equipo topográfico rudimentario de aquella época. El cual únicamente permitía medir longitudes y trazar ángulos rectos, ello aunado a la rapidez con la que se necesitaba realizar la subdivisión del suelo urbano, explica sin dificultad por qué la ventaja de utilizar el sistema reticular.

<sup>15</sup> Citado en Edward Calnek y Luis Unikel, *op. cit.*, p. 71.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>17</sup> Anthony, Morris, *op. cit.*, p. 348.



La traza de la ciudad de México estuvo a cargo de Alonso García Bravo a través del mandato de Hernán Cortés. García Bravo se apegó al esquema del damero, aunque mantuvo casi en su totalidad el trazado de la plaza central de Tenochtitlán conservando sus grandes calzadas y canales. Si bien, las calles formaban ángulos de noventa grados y estaban trazadas en línea recta, no se ajustaban en su totalidad a lo que correspondería como un trazado hipodámico exacto.<sup>18</sup> Como ya se mencionó, un elemento primordial de las ciudades españolas era la plaza, lugar en donde la iglesia se expresaba como la edificación más dominante, lo cual es posible constatar hasta nuestros días en la plancha capitalina de la CDMX. Morris escribe: “la plaza central debía situarse en el centro de la ciudad, de forma rectangular, ya que esta es la mejor proporción para las celebraciones [...] la iglesia debe de ocupar un sitio importante en la plaza para acentuar su preeminencia simbólica”.<sup>19</sup> En la América hispana a diferencia de los demás países, Brasil constituye uno de los lugares en donde no fue utilizado el trazado de la plaza mayor, los conquistadores portugueses emplearon la idea de la acrópolis, es decir, las construcciones más emblemáticas se erigían en la parte más alta de la ciudad y fuera de los planos centrales de la misma se edificaba la iglesia.

También hubo casos excepcionales como fue el de los pueblos mineros cuyo diseño de ciudad obedecía al desorden producto de la geografía del lugar, tómense como ejemplos el caso de Zacatecas o Guanajuato. Gracias al desarrollo económico de estos sitios productores se originaron zonas de producción agrícola a sus alrededores. La razón de ser de las regiones de agricultores fue el de proveer de alimentos a los trabajadores, así como abastecer la alimentación de los animales utilizados como fuerza de trabajo. Ejemplo de lo anterior son las poblaciones de Irapuato, Salvatierra, Silao, entre otras. Este desarrollo productivo trajo consigo la creación de múltiples vialidades y caminos rurales que sirvieron para la comunicación entre las nuevas poblaciones y las ya existentes, así como para la distribución de productos.

Siguiendo con el caso de la ciudad de México, la traza de la capital sufrió cambios considerables debido al arribo de los españoles (Hernán Cortés llegó al lago de Texcoco en noviembre de 1519) que comenzaron a edificar la ciudad bajo normas y patrones (ya se han relatado con anterioridad). Sin embargo, debido a las fuertes inundaciones que sufría la localidad se realizaron transformaciones irreversibles en su estructura, los cambios en su estética fueron inconmensurables.

<sup>18</sup> Antequera es una ciudad española que ejemplifica el trazado exacto de damero.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 376.

## Las inundaciones y el cambio de la infraestructura vial de la ciudad de México

El Valle de México por su situación geográfica siempre sufrió de constantes inundaciones, por eso la producción en el sistema de las chinampas fue casi de autoconsumo, ya que no podía ser explotada de manera óptima para la comercialización de los productos debido a los aluviones. Esta afirmación puede ser constatada por el gran flujo de mercancías y de personas que trasladaban y mercadeaban productos provenientes del exterior de Tenochtitlán (Sierra, 1973). La causa de que las chinampas no pudieran dar beneficios económicos a sus propietarios fue debido al constante problema de las crecientes fluviales. De acuerdo con Edward Calnek,<sup>20</sup> los *Anales de Tlatelolco* registran en 1382 una inundación que destruyó la gran mayoría de las chinampas. Producto de estos constantes desastres naturales se tomó la decisión de comenzar a realizar diversos proyectos de drenaje que fueron reduciendo el lago en fracciones de agua cada vez menores.

Las inundaciones de 1950 y 1951 fueron el detonador del entubamiento de los últimos ríos que aún se encontraban en la CDMX siendo presidente de la República Mexicana Adolfo Ruiz Cortines. Es preciso decir que aquellos ríos por donde anteriormente corrían aguas cristalinas pasaron a ser afluentes de aguas negras, producto de los desechos y contaminantes producidos por la ciudad. El proceso de entubamiento dio paso a la generación de nuevas vialidades que sirvieron para “agilizar los flujos de vehículos”. Entre 1953 y 1964 se entubaron ochenta kilómetros de ríos y canales, por ejemplo: la calzada de la viga, que hoy en día es una avenida importante en el sistema vial de la CDMX. Este tipo de infraestructura permitió que los urbanistas construyeran y proyectaran amplias avenidas y vías rápidas, siempre con el objetivo de fomentar la fluidez del tráfico automovilista.

México no fue el único país que atentó con tal gravedad en contra de su geografía y estética natural, según Peter Krieger,<sup>21</sup> a lo largo del siglo xx en Estados Unidos y Japón se entubaron dos importantes redes de agua: Los Ángeles River y las acequias del barrio bajo de Shitamchi, ambas obras permitieron que los gobiernos diseñaran en tales trayectorias autopistas acuáticas de alta velocidad. Muchas de las arterias viales más importantes en la capital mexicana se diseñaron por encima de las trayectorias de los principales ríos y canales de la antigua Tenochtitlán, por mencionar algunos: el Canal de la Viga, el Canal de San Juan, el canal de la Merced, el canal de Tlatelolco.

Incluso las obras hidráulicas como el antiguo acueducto de Chapultepec sirvieron como guía para la traza de lo que hoy conocemos como Avenida Chapultepec, la

<sup>20</sup> Edward E. Calnek, “Settlement pattern and chinampa agriculture at Tenochtitlan”, p. 49.

<sup>21</sup> Peter Krieger, *Acuápolis*, p. 33.



cual está cargada de un emblemático significado pues el acueducto distribuía el vital líquido del cerro de Chapultepec a la apenas edificada Tenochtitlán, dicha obra de ingeniería prehispánica fue necesaria para transportar agua limpia a la ciudad debido a que el agua de los ríos y canales de la capital Mexica no era potable.<sup>22</sup>

Todavía en el siglo XIX y XX, la CDMX continuó sufriendo grandes inundaciones, consecuencia clara de haber transgredido el ecosistema natural de un sitio lacustre por el de una ciudad que se construyó rellenando y secando lagunas, canales y ríos. Bajo la presidencia de Porfirio Díaz se construyó *El Gran Canal* para solucionar aquellas inundaciones. Al respecto Peter Krieger escribe “aquella transformación de los espacios acuáticos por las calles de asfalto y de cemento proponía la idea de un país moderno y civilizado”,<sup>23</sup> pero pronto la ciudad comenzó con problemas de hundimiento de las construcciones, escasez del agua, inundaciones, etcétera, con lo anterior se manifestaba todo lo contrario.

### **A manera de conclusión**

Sin duda, efectos de la urbanización traen consigo consecuencias positivas y negativas para los ciudadanos. La infraestructura vial permite mejorar las condiciones de movilidad, generar vínculos sociales, actividades mercantiles, laborales y más. Producto del crecimiento y edificación de la CDMX fue la creación del ferrocarril mexicano en el gobierno de Porfirio Díaz. La red ferroviaria conectó distintas ciudades de la República Mexicana con su capital, lo cual trajo consigo beneficios económicos a lo largo y ancho del país, incluso estimuló el deseo de muchos mexicanos por trasladarse y buscar mejores oportunidades en la CDMX. Luis Unikel<sup>24</sup> cree que la dinámica de crecimiento urbano en la CDMX está caracterizada por los fenómenos y acontecimientos del progreso de la nación, que comenzaron a generarse desde los primeros inicios del proceso de urbanización en la capital mexicana. Este suceso convertiría a la urbe en una de las metrópolis más grandes del mundo.

La modernización de México y su progreso económico se caracterizó principalmente por la explotación petrolera ya que trajo consigo el continuo desarrollo de vialidades derivado de la incipiente industria automotriz, debido a que el petróleo garantizaba la oferta de combustibles. De aquellos últimos ríos que recordaban la grandeza de una civilización sustentada y formada en torno al agua solamente queda la nomenclatura de lo que fueron escenarios naturales.

<sup>22</sup> Para más información véase Eduardo Matos, “Chapultepec prehispánico en las fuentes históricas”.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>24</sup> Edward Calnek y Luis Unikel, *op. cit.*, pp. 193-206.

Incluso hoy en día, la constante de dicha creencia de modernidad y civilización a través de la construcción de nueva infraestructura urbana se ve reflejada en la inversión de nuevas vialidades que se proyectan una sobre de otra, para “mejorar” la circulación vial, tal es el caso de los segundos pisos del periférico.

El cambio drástico de la escenografía acuática del Valle de México del siglo xv a la ciudad de asfalto del siglo xxi no sólo deriva en cuestiones estéticas del paisaje sino en problemáticas más profundas de movilidad, accesibilidad, accidentes viales, contaminación atmosférica.

Ciertamente, toda colonización trae consigo algunos fenómenos negativos: el esclavismo, la posesión de tierras, saqueo, imposición de aspectos políticos, económicos, sociales y culturales y todas las consecuencias de las acciones bélicas. Pero también el dominio español proliferó la vida y el desarrollo urbano, trajo consigo nuevas técnicas para la construcción de caminos, edificaciones, infraestructura urbana, etcétera.

Como se señala en el título del presente texto, *la estructura vial del Centro Histórico de la Ciudad de México es signo tangible del periodo novohispano*, lo que da un alto valor estético e histórico del lugar. La traza del primer cuadro de la CDMX evidencia las ideas urbanísticas de la época denominada Nueva España. El arquetipo del plano hipodámico (palabra proviene del nombre del arquitecto griego Hipodamo de Mileto) o damero se conforma de una plaza circunscrita por dos pares de calles opuestas paralelas entre sí, que conforman ángulos de noventa grados. Las calles emanan una línea recta formando un entramado vial de ángulos rectos (90°), generando manzanas (zona urbana delimitada por calles) rectangulares. Muy similar a lo que visualmente se conoce como un tablero de ajedrez.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Brinckerhoff, John, *Las carreteras forman parte del paisaje*, Gustavo Gili, España, 2011.
- Calnek, Edward y Luis Unikel, *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, SepSetenta, México, 1974.
- Balbuena, Bernardo de, *Grandeza mexicana*, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, México, 1927.
- Marx, Karl y Eric Hobsbawn, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo xxi Editores, México, 1971.
- Krieger, Peter, *Acuápolis*, UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2007.
- Morris, Anthony, *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la Revolución Industrial*, Gustavo Gili, España, 2007.
- Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, sus transformaciones y sus perspectivas*, Infinito, Argentina, 1966.



Poinset, Joel, *Notes on México*, J. Miller, Inglaterra, 1822.

Sierra, Carlos, *Historia de la navegación en la ciudad de México*, DDF, México, 1973.

## **Hemerografía**

Calnek, Edward E. "Settlement pattern and chinampa agriculture at Tenochtitlan", en *American Antiquity*, vol. xxxvii, núm. 1, Washington, Society for American Archaeology, 1972.

Matos, Eduardo, "Chapultepec prehispánico en las fuentes históricas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, UNAM, México, 2003.





MARÍA Y LA EUCARISTÍA EN EL “COLOQUIO  
DE LOS CUATRO DOCTORES DE LA IGLESIA”,  
DE HERNÁN GONZÁLEZ DE ESLAVA



Salvador Vera Ponce

Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez

Universidad Autónoma de Zacatecas

empatia.42@outlook.com / orsalm@hotmail.com

## Introducción

En el siglo XVI novohispano los conquistadores, colonizadores y misioneros coincidían en el objetivo civilizador, aunque los terceros también realizaban la evangelización de los naturales. La producción dramática y la representación de autos sacramentales fueron elementos que ayudaron a sustituir los valores culturales indígenas por los de origen peninsular, pero también a dinamizar la catequesis de los recién bautizados sobre algunos aspectos de la vida cristiana; por ejemplo, los dramas que fueron representados en 1538, en la solemnidad de san Juan Bautista,<sup>1</sup> mediante tres de ellos se podía propiciar la devoción a la Virgen María y con el cuarto a san Juan Bautista (el precursor de Jesucristo). El auto sacramental *Desposorio espiritual entre el pastor Pedro y la Iglesia mexicana*, del padre Juan Pérez Ramírez, fue representado como parte de la pompa con que fue recibido el nuevo arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras,<sup>2</sup> y fue útil para catequizar sobre la figura del obispo y el amor de la iglesia novohispana a su pastor en cuanto vicario de Jesucristo.

La obra que se estudia es el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia” de Hernán González de Eslava, el cual aparece al principio en la lista de coloquios recopilados por fray Fernando Vello de Bustamante y publicados en 1610;<sup>3</sup> se distingue porque hay una referencia expresa al sacramento de la eucaristía, en el contexto de los misterios de la encarnación y de la redención; sin duda, de ello deriva su eficacia para la catequesis eucarística.

.....  
<sup>1</sup> Cfr. José Rojas Garcidueñas, “Prólogo”, en *Autos y coloquios del siglo XVI*, p. x.

<sup>2</sup> Stafford Poole, C. M., *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591*, p. 40.

<sup>3</sup> Cfr. Sergio Howland Bustamante, *Historia de la literatura mexicana, con algunas notas sobre literatura hispanoamericana*, p. 74.

En esta obra dramática se dialoga sobre la Virgen María —sin la cual no hubiera sido posible el misterio de la redención—, pero también sobre la eucaristía, con la intervención de los personajes que representan a los doctores de la Iglesia Latina, quienes en principio son padres de la Iglesia. La expresión “padres de la Iglesia” requiere una explicación. Según Enrique Moliné Coll: “con ella se entiende, en sentido estricto, a aquellos autores cristianos antiguos, anteriores al año 750 según una fecha convencional pero que tiene su razón de ser, que poseen además ortodoxia de doctrina, santidad de vida y la aprobación al menos tácita de la Iglesia”.<sup>4</sup> A continuación se aclara:

Algunos de los Padres de la Iglesia en sentido estricto reciben desde antiguo el nombre de *doctores de la Iglesia*. En ellos, junto a las otras características propias de los Padres, se da una ciencia eminente y una declaración explícita por parte de la Iglesia. Tradicionalmente se suelen considerar bajo este nombre ocho Padres, cuatro de la Iglesia occidental (San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno) y cuatro de la oriental (San Atanasio, que sin embargo no es considerado como tal por los orientales, San Basilio el Grande, San Gregorio de Nacianzo y San Juan Crisóstomo).<sup>5</sup>

En el presente trabajo se aprecian las opiniones de los cuatro doctores de la Iglesia Latina<sup>6</sup> sobre el papel de la Virgen María en la historia de la salvación, la encarnación, la redención, los sacramentos y, especialmente, la eucaristía.

<sup>4</sup> Enrique Moliné Coll, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, p. 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 14 y 15.

<sup>6</sup> Algunos datos sobre los doctores de la Iglesia Latina: Según Albert Viciano, san Ambrosio nació en Tréveris, tal vez, en el año 339; estudió en Roma, luego él y su hermano Sátiro se dedicaron a la política y fueron abogados; por eso, fue nombrado gobernador de lo que después sería Milán. Después de la muerte del obispo Auxencio, fue elegido obispo del mismo lugar y fungió como tal, durante veinticuatro años, hasta su muerte el día cuatro de abril del año 397. San Jerónimo nació en Estridón y también se educó en Roma. Vivió como hermitaño en el desierto de Calcis y se dedicó al estudio de la Sagrada Escritura; en Roma fue director espiritual de mujeres ricas y poderosas; su carácter impetuoso le acarreó varios enemigos y controversias. San Agustín nació en el año 364 en Tagaste, donde realizó sus primeros estudios, luego los prosiguió en Madaura; también estudió Retórica en la ciudad de Cartago, donde fue maestro de retórica como en Tagaste. En el año 386 decidió dedicarse a la vida monástica y se estableció en Casiciaco. En la Vigilia Pascual del año 387 fueron bautizados él, su hijo Adeodato y su amigo Alipio, por el obispo Ambrosio, en Milán. Sucedió a Valerio, el obispo de Hipona, desde el año 397, donde murió en el 430 ante el asedio de los bárbaros. Por su parte, san Gregorio Magno nació en Roma hacia el año 450, era de familia rica y poderosa, quizá más que San Ambrosio, por eso después de sus estudios de retórica y ciencia jurídica llegó a ocupar un elevado cargo político. Sin embargo, en el año 574 se retiró a la vida monástica, en un monasterio fundado por él mismo en el monte Celio, en el palacio heredado de su familia. Al morir el papa Pelagio II, fue elegido como su sucesor. En cuanto papa hizo muchas obras de caridad en beneficio de los más pobres y fortaleció a la Iglesia hasta que murió en el año 604. *Cfr.* Albert Viciano, *Patrología*, pp. 191 y 192; 205 y 206; 217-219; 285 y 286.



El carácter eucarístico de drama de González trae como consecuencia que los conceptos sacramento y eucaristía le sean centrales. Si se busca una definición de sacramento se puede considerar que, según Antonio Miralles en *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, algunos teólogos del siglo XII hicieron aportaciones que resultaron útiles al Magisterio Eclesiástico, entre ellos, destaca Hugo de San Víctor, quien, en su *De sacramentis christianae fidei*, insiste en la materialidad del signo sacramental, en su eficacia para transmitir la gracia espiritual y en su institución por Cristo; también Pedro Lombardo que, en el cuarto libro de las *Sentencias*, une imagen y causalidad en los signos sacramentales.<sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino comenta los escritos de Lombardo y hace hincapié en la importancia de los sacramentos para la recepción de la gracia santificante,<sup>8</sup> la cual significa que hay una riqueza enorme en los sacramentos, pues “por medio de ellos la eficacia salvadora de la pasión de Cristo salva la distancia de espacio y tiempo y alcanza a los hombres de cada generación. Por eso, santo Tomás ve los sacramentos como una prolongación de la humanidad santísima de Jesucristo”.<sup>9</sup> Sin duda, estas ideas eran conocidas por los teólogos y letrados del siglo XVI novohispano, pues se encuentran en la doctrina teológica sacramentaria que proviene de la época medieval.

Por otra parte, en el presente estudio se da por supuesta la relación del “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia” con el Concilio de Trento. En la sesión VII, con fecha 3 de marzo de 1547, se encuentra el *Decreto sobre los sacramentos* con un proemio y trece cánones, en los cuales se defiende la institución de los siete sacramentos por Jesucristo; su necesidad para la salvación; que no sólo son para el aumento de la fe; que realizan la gracia que significan; que siempre confieren la gracia al que está dispuesto a recibirla; que otorgan la gracia *ex opere operato*, o sea, independientemente del estado de gracia o no del ministro; que el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal imprimen carácter en quien los recibe, es decir, una marca espiritual imborrable, por lo que no pueden repetirse; que para cada sacramento hay canónicamente un ministro, que los ritos sacramentales aprobados por la Iglesia no pueden ser alterados; etcétera.<sup>10</sup> Está claro que en Trento no se define el concepto de sacramento, pues la preocupación era frenar las herejías protestantes; sin embargo, allí se señalan algunos aspectos que están en continuidad con la tradición teológica medieval, principalmente con Hugo de san Víctor, Pedro Lombardo y santo Tomás de Aquino.

La centralidad del tema eucarístico del drama también nos lleva a suponer la relación con la sesión XIII del Concilio de Trento, con fecha 11 de octubre del año 1551, que

<sup>7</sup> Cfr. Antonio Miralles, *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, pp. 146-150.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 152.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>10</sup> Cfr. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, sesión VII, cánones I al XIII.

contiene el *Decreto sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía*, el cual era la fe de la Iglesia. En el capítulo I trata de la presencia real de Jesucristo en el santísimo sacramento de la eucaristía; en el capítulo II, de la institución de la eucaristía por Cristo; en el capítulo III, de la excelencia del sacramento de la eucaristía en relación con los otros sacramentos; en el capítulo VIII se encuentran once cánones sobre el sacramento de la eucaristía, en los cuales se defienden algunos puntos: la presencia eucarística de Cristo total; la transubstanciación, esto es, toda la substancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo y toda la del vino en su sangre; la presencia de Cristo en cada una de las partículas de las sagradas especies; la gracia del sacramento de la eucaristía no se reduce al perdón de los pecados; la adoración de Cristo en la eucaristía; la licitud de la reserva en el sagrario y de llevar el santísimo sacramento a los enfermos; todos los fieles cristianos tienen la obligación de comulgar por lo menos una vez al año, en la fiesta de Pascua; etcétera.<sup>11</sup>

El objetivo que nos proponemos en el presente estudio es analizar el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia” y discernir las ideas patrísticas que contiene implícitamente sobre la Virgen María y sobre la eucaristía, con el fin de evidenciar la relación entre mariología, teología sacramental y proceso evangelizador novohispano, tal como aparecen en el drama del siglo XVI. Como metodología se analizan los conceptos que aparecen expresamente en el drama, pero se interpretan a partir de los textos patrísticos pertinentes.

### **La santísima Virgen María en la historia de la salvación**

En el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia” aparecen los personajes que representan a los cuatro doctores de la Iglesia Latina: san Agustín, san Jerónimo, san Ambrosio y san Gregorio, pero también dos pastores: Cuestión y Capilla. Todos ellos dialogan sobre el misterio de la encarnación del Verbo Divino, en el cual figura el papel de la Virgen María, la redención y el sacramento de la eucaristía. En el presente apartado, analizamos y comentamos a la luz de los textos patrísticos lo referente a la encarnación y al papel de la Virgen María desde el nacimiento del Redentor.

En este drama todos los elementos están referidos al sacramento de la eucaristía, cuya comprensión se busca a partir de la encarnación, pues los pastores Cuestión y Capilla hacen la introducción interrogándose sobre el sentido de la fiesta que se celebra el día de *Corpus Christi*. Capilla es quien comienza a hablar: “Cuestión, yo haré una apuesta / Por perder, / Que no alcanzas a saber, / Aunque por sabio te tienen, / qué es la causa porque

<sup>11</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, sesión XIII, cánones, I al XI.



vienen / Hoy a hacer esta fiesta”.<sup>12</sup> En principio, la idea es que no es fácil saber por qué se realiza una festividad que incluye una magnífica procesión eucarística. Ante todo, se nota que los pastores mismos contestan, con sus propios recursos, la pregunta que se han planteado. Cuestión responde aludiendo a la encarnación: “Pues esta festividad / Hacen, según imagino, / Porque ha poquito que vino / La noche de Navidad”.<sup>13</sup> Al hacerse referencia a la solemnidad del nacimiento del Niño Dios, de alguna manera se alude a la Virgen María que es su madre.

Cada uno de los pastores había apostado un carnero y es Capilla el que pierde la apuesta, aunque Cuestión ha respondido a su manera; dado que los dos anhelan un mayor conocimiento de la verdad, se proponen buscar la explicación a la respuesta que tienen, preguntando a algunos doctores, pero no a los de las instituciones educativas en las que todos los alumnos se gradúan sin mayor problema. Capilla es quien nombra por primera vez a los cuatro doctores de la Iglesia Latina, pues al ver la procesión le dice a Cuestión: “Ves a Ambrosio y a Gregorio, / Gerónimo y Agustino / Vienen por aquel camino, / Que parece desposorio”.<sup>14</sup> Enseguida los dos pastores se disponen a escuchar las palabras de los doctores, a quienes tienen por verdaderos sabios; ese ánimo se percibe en las palabras de Capilla “¿Quieres que los escuchemos / Para ver lo que platican? / Porque estos siempre se pican / De re-sabios con extremos”.<sup>15</sup> Así, en el mismo texto, se sugiere que es necesario remitirse a los escritos de los cuatro doctores de la Iglesia Latina, con el fin de profundizar en el conocimiento de los misterios cristianos, principalmente el de la eucaristía.

El personaje Cuestión trata de explicar el sentido de la fiesta de *Corpus* a partir de la Navidad, lo cual conduce hacia otra interrogante, pero ahora sobre la causa del nacimiento del Niño Dios. Al respecto, consideremos los escritos de San Jerónimo, en *Tratados varios*, Homilía IV, “Homilía sobre la natividad del Señor”: allí se aprecia la anunciación del ángel Gabriel a María, el nacimiento del Salvador, el Niño Jesús recostado en el pesebre, el anuncio del nacimiento del Niño Dios a los pastores, etcétera, son hechos que sucedieron porque:

El excelso Dios, que durante tanto tiempo tronó en los cielos sin salvarnos, ahora que deja oír sus vagidos nos trae la salvación [...] viene a nacer en la tierra como un hombre perfecto y cabal para traer la salvación al mundo entero. No salvó aquello que no asumió del hombre. Por tanto, si asumió

<sup>12</sup> Hernán González de Eslava, “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia”, en *Autos y coloquios del siglo XVI*, p. 73.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>15</sup> *Idem*.

la carne, pero no asumió el alma. ¿Salvó, pues, lo de menos valor y dejó sin salvar lo que más valía?<sup>16</sup>

La causa de la encarnación del Verbo es que Dios nos amó primero (aún pecadores) y en su infinita misericordia desarrolló un plan de salvación del hombre integral por Jesucristo. Por consiguiente, la historia humana es la historia de la salvación en la que la Virgen María, madre del Salvador, desempeña una función importante. No sólo por obra del Espíritu Santo da a luz al Divino Redentor, lo acuesta en el pesebre y lo educa con amor, junto a su esposo San José, sino que lo acompaña durante su vida pública hasta el momento de la cruz.

En el drama de González, Capilla se dirige al personaje San Agustín “Respóndeme a esta pregunta ¿Quién ha sido / La que a Dios nos ha parido?”.<sup>17</sup> Y enseguida obtiene la respuesta “Una virgen escogida”.<sup>18</sup> Cuestión muestra admiración, pero a la vez interroga “¿Cómo! ¿Virgen y parida? / Cosa es que nunca se ha oído”.<sup>19</sup> Efectivamente, el misterio de la encarnación es toda una novedad. Al respecto, las palabras del Hiponense, en el *Sermón* 184:

Quien hizo el mundo entero cuando permanecía junto al Padre, él mismo es el autor del parto de una virgen cuando vino a nosotros. La virgen madre nos dejó una prueba de la majestad del hijo; tan virgen fue después de parirlo como antes de concebirlo; su esposo la encontró embarazada, no la dejó embarazada él; embarazada de varón, mas no por obra de varón; tanto más feliz y digna de admiración cuanto que, sin perder la integridad, se le añadió la fecundidad.<sup>20</sup>

El autor tiene el cuidado de dejar claro que San José no embarazó a María su esposa, con el fin de indicar que ella concibió por obra del Espíritu Santo. Además, asegura que la virginidad de María manifiesta la grandeza de Jesucristo. El hecho de que en el drama analizado, Cuestión y Capilla se vean en la necesidad de acudir a los doctores de la Iglesia, con el propósito de poder comprender el misterio de la encarnación, ya es un indicador del gran valor que se reconoce a los escritos patrísticos en la época novohispana. Igualmente, con la dificultad que tienen para comprender la encarnación, se enfatiza que no es fácil entender que una persona divina nazca, según la carne, sin dejar de ser Dios, ya que se presentan ciertos problemas como, por ejem-

<sup>16</sup> San Jerónimo, *Obras completas*, 1, *Obras homiléticas. Comentarios a los Salmos. Comentario a san Marcos. Tratados varios*, núm. 397.

<sup>17</sup> González, *op. cit.*, p. 84.

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> San Agustín, *Sermón* 184, 1.



plo, al nacer un hombre tiene padre y madre humanos, pero en el caso del Salvador es diferente. El hiponense explica el misterio:

En pocas palabras: nació Cristo de padre y de madre y, al mismo tiempo, sin padre y sin madre. En cuanto Dios, de padre; en cuanto hombre, de madre; en cuanto Dios, sin madre y en cuanto hombre, sin padre. Pues ¿quién narrará su generación? Tanto aquella, fuera del tiempo, como ésta, sin semen; aquella, sin comienzo; ésta, sin otra igual; aquella, que existió siempre; ésta, que no tuvo repetición ni antes ni después; aquella, que no tiene fin; ésta, que tiene el comienzo donde el fin.<sup>21</sup>

Las condiciones del nacimiento del Salvador son muy peculiares y eso es lo que se indica en el drama de González. Con el diálogo sobre la maternidad de María, quien es virgen antes y después del parto, se enfatiza la divinidad de su Hijo; además, se propicia la intuición de que ella desempeña un papel determinante en la historia de la salvación. Los personajes Cuestión y Capilla representan al pueblo llano, a los no letrados, pero que anhelan conocer la verdad sobre la Navidad; por tal motivo, están dispuestos a escuchar la doctrina de los padres de la Iglesia.

Cuestión afirma que nunca se ha oído algo semejante, es decir, que una virgen dé a luz y conserve la virginidad. Ante ello, la respuesta del personaje San Agustín es: “Por misterio esclarecido / Entró en ella / Y salió sin corrompella, / Como en el espejo vemos / A nos, y no le empecemos: / Así el Sol entró en la Estrella”;<sup>22</sup> esto es, ya se ha entendido que “Entró en ella” el Espíritu Santo y que la fecundó sin corromperla, sin que dejara de ser virgen. La frase “Como en el espejo vemos” significa que la función de María en el plan de salvación es única: la maternidad divina; sin embargo, María es figura de la Iglesia, en la cual el Espíritu Santo no cesa en su acción santificadora. Al respecto, las palabras de San Agustín de Hipona: “Así, pues, la Iglesia, imitando a la madre de su Señor, dado que en el cuerpo no pudo ser virgen y madre a la vez, lo es en la mente. Lejos de nosotros el pensar que Cristo al nacer privó a su madre de la virginidad, él que quiso virgen a su Iglesia liberándola de la fornicación de los demonios”<sup>23</sup> Efectivamente, primero se habla de la maternidad divina de María para pasar a tratar de la Iglesia de Cristo, la cual —entre sus principales características— es santa y por ello la figura de la Virgen, en la encarnación del Verbo, es como espejo en el que la Iglesia se ve siendo santificada en el Espíritu Santo, por los méritos de Jesucristo. Bajo esta línea, el “Sol” que entra en la “Estrella” es el Espíritu Santo, pero la Estrella es en primer lugar la Virgen María y en segundo la Iglesia, y con ésta todos y cada uno de los bautizados.

<sup>21</sup> San Agustín, *Sermón* 184, 3.

<sup>22</sup> González, *op. cit.*, p. 84.

<sup>23</sup> San Agustín, *Sermón* 191, 3.

El personaje san Jerónimo viene a reforzar las palabras de quien representa a San Agustín: “Aquesta sacra doncella / Figuraba / La zarza que ardiendo estaba, / Y el fuego no la empecía / Y así al parto de María / Mácula no le tocaba”.<sup>24</sup> De esta manera, se expresa la relación entre el Antiguo Testamento y la Virgen María; propiamente a partir del Éxodo—libro del Pentateuco— en el cual Dios, en una zarza que arde y no se consume, se revela a Moisés como el liberador de su pueblo elegido. Por ello, en esta parte del drama de González, se halla una referencia a la revelación de Yahveh en el Éxodo 3, sólo que en este caso María es la zarza que arde sin consumirse al nacer el Redentor. He aquí otra forma de expresar la virginidad de María en el misterio de la encarnación. Sin embargo, eso no significa que en ella more plenamente el Espíritu Santo, pues como dice san Jerónimo en *Comentarios a los Salmos* (serie primera, Salmo 67): “En efecto, en ningún otro lugar más que en el Salvador tuvo su morada el Espíritu Santo, según dice Juan (1, 33): ‘Sobre quien viereis descender al Espíritu Santo y permanecer en Él, ése es’. En él, ciertamente, habitará para siempre el Señor (Sal 67, 17), es decir, en el cuerpo que recibió de Santa María”.<sup>25</sup> El hecho de que el Espíritu Santo en plenitud esté en Jesús de Nazareth, significa que Él es el Mesías; por consiguiente, es Él quien ha de padecer hasta morir en la cruz para redimir a los pecadores, es el único Redentor. María no es redentora, porque no tiene la plenitud del Espíritu Santo, quien solamente actúa en ella para que germine al Salvador.

Por su parte, el personaje San Gregorio expresa la realeza del Redentor en estos términos: “También el sol nos mostraba / Con primor / Criando con su calor / En la tierra el oro fino; / Y así nuestro oro divino / Nació en la tierra mejor”.<sup>26</sup> En efecto, el Mesías es rey, aunque su reino no es de este mundo. Por eso tienen sentido las palabras de San Gregorio en cuanto a los herejes que no reconocen a Cristo como es: “Nosotros, en contra, ofrecemos al Señor nacido oro y confesemos que Él es el Rey del universo; ofrendémosle incienso, creyendo que Él, que apareció en el tiempo, es Dios antes de todo tiempo; ofrezcámosle mirra, de suerte que, creyéndole impassible en su divinidad, creamos también que en nuestra carne fue pasible”.<sup>27</sup> El oro se relaciona con la realeza y a la luz de tales ideas consideramos que la frase “nuestro oro divino” significa, en el texto de González, “nuestro rey divino”, por lo tanto, la Virgen María es la madre de Jesucristo rey del universo; por tal razón, su papel es trascendental en la historia de la salvación.

<sup>24</sup> González, *op. cit.*, p. 85.

<sup>25</sup> San Jerónimo, *Obras completas*, I, *Obras homiléticas. Comentarios a los Salmos. Comentario a San Marcos. Tratados varios*, núm. 39.

<sup>26</sup> González, *op. cit.*, p. 85.

<sup>27</sup> San Gregorio Magno, *Cuarenta homilías sobre los Evangelios*, Libro I, Homilía 10, 6.





## La eucaristía sacramento de vida y salvación

En el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia”, después del diálogo sobre el sentido de la solemnidad de *Corpus Christi* y a partir del misterio de la encarnación y de la virginidad de María en el nacimiento del Divino Redentor, se prosigue para aclarar las causas de esa solemnidad desde la eucaristía sacramento de vida y salvación.

La primera idea se enfoca en la misericordia infinita de Dios, pues lo que es el hombre se percibe en las palabras de Capilla, una vez que los doctores de la Iglesia han explicado el misterio de la encarnación y las maravillas que Dios hizo —en la Virgen María— al nacer el Salvador: “Por siempre sea loada / Tal señora/Morada donde Dios mora: / Cualquiera que esto no cree, / Como perverso sin fe, / Lo quemem luego a la hora”.<sup>28</sup> El ser humano, a causa del Pecado Original, tiende a ser estricto y castigador, muy diferente a Dios que es amor. Por su parte, Cuestión se muestra aún más radical e intolerante: “Quemen la gente traidora, / Si hay alguna / Que macule nuestra luna; / Quemen al que dude en ello, / Y con una pesga al cuello / Lo arrojen a la laguna”.<sup>29</sup> La actitud divina es diferente a la humana, y es el personaje San Agustín quien lo expresa al dirigirse a Cuestión: “Bien decís, porque no peque / De malicia; / Mas la divina justicia / Por evitar estos males / Vino a dar a los mortales / De todo entera noticia”.<sup>30</sup> En efecto, se vence la intolerancia a la luz de la razón y con el conocimiento de la verdad, pero la eucaristía es el principio para tratar a los que piensan diferente al cristiano y no se abren al don de la fe. No obstante, en cuanto al sacramento eucarístico, no se trata de obtener conocimientos de lo que es, sino de recibir el alimento que Dios da a sus hijos. El personaje San Jerónimo lo dice así: “El hombre cierto le tiene / A Dios en aquel manjar, / Después que quiso pecar, / Porque el hombre más no pené”.<sup>31</sup> En otras palabras, el hombre tiene la certeza de que al cristiano se le da como alimento a Dios mismo en la comunión eucarística. Sin embargo, quien ofrece su cuerpo y su sangre como alimento a sus discípulos es Jesucristo (la segunda persona de la Santísima Trinidad); por tal razón, el término “manjar”, en el presente contexto, conduce a la consideración de lo que es la eucaristía como sacramento.

En el drama de González hay relación entre la palabra “manjar” y la Eucaristía, pues se buscan las causas de la festividad de *Corpus Christi* en el diálogo sobre la Navidad, la virginidad de María en el nacimiento del Salvador, y en la excelencia del alimento eucarístico. Dicha relación se aprecia en las palabras que el personaje San Agustín dirige a Capilla: “Tú sabrás que el Rey Divino, / Gran Señor, / Hace un convite de amor,

<sup>28</sup> Hernán González de Eslava, *op. cit.*, p. 85.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 87.

/ Con amor tan amoroso / Que da su cuerpo precioso / Por manjar del pecador. / Y por este gran favor / Este día / Hacen fiestas de alegría / Los ángeles en el cielo / Y los hombres en el suelo, / Por el bien que Dios envía”.<sup>32</sup> El cuerpo y la sangre de Cristo constituyen el manjar eucarístico que los cristianos reciben de una forma incruenta, tal como quedó instituido por el Señor en la última cena .

El personaje san Agustín responde —a la pregunta por las causas de la solemnidad de *Corpus Christi*— que Cristo da su cuerpo por manjar a los redimidos, lo cual es motivo de fiesta en el cielo y en la tierra. Sin embargo, al encontrarse el término “manjar” en relación directa con una solemnidad eucarística, se hace necesaria una explicación sobre lo que es el sacramento, con el fin de llegar a una mayor comprensión de la obra en cuanto al misterio eucarístico. Según José Cristo Rey García Paredes, los padres griegos de la Iglesia (Eusebio de Cesarea, san Atanasio, san Gregorio Nacianceno, entre otros) utilizaron ciertas ideas platónicas para explicar que hay dos mundos: uno es el sensible, de la *doxa*, de la opinión; otro es el inteligible, de las ideas, de la verdad u *episteme*, en el cual se encuentran las ideas arquetipo de todas las cosas que hay en el mundo sensible. Los dos mundos o esferas de Platón, con dichas características, dan lugar al esquema imagen-arquetipo que resulta útil para la comprensión de los sacramentos en general,<sup>33</sup> por lo tanto, si se siguen las ideas platónicas se encontrará como consecuencia que “El verdadero ser es el de las ideas; mientras que el mundo sensible se presenta como un ser derivado. Es más, lo que Platón llama idea (*eidos* = forma) es la causa verdadera del mundo sensible. El mundo ideal está, pues, presente en el mundo sensible, en cuanto que éste lo imita (*mimesis*), participa de él (*metexis*), está en comunión con él (*koinonía*), acoge su presencia (*parousía*)”.<sup>34</sup> Sin embargo, los padres griegos aplican las ideas platónicas sólo para lograr una mejor explicación de los sacramentos, pues en ellos se encuentran tanto el signo sensible de la gracia como la presencia divina.

En el drama de González los personajes que representan a los doctores de la Iglesia nos conducen lógicamente a considerar lo que en sus escritos expresan san Jerónimo, san Agustín, san Ambrosio y san Gregorio Magno, en cuanto a los sacramentos, principalmente sobre la Eucaristía. Benedetto Testa afirma: “El obispo de Hipona usa el término *sacramentum* en el sentido de signo exterior que mira a las cosas divinas, como signo sagrado, como una ‘palabra visible’”.<sup>35</sup> La palabra de la fe va unida a la materia de los sacramentos, es decir, al agua, al óleo, al pan y al vino, etcétera; pues en último término se trata de la relación de Cristo y la Iglesia que es su cuerpo místico:

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>33</sup> Cfr. José Cristo Rey García Paredes, *Teología fundamental de los sacramentos*, p. 39.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> Benedetto Testa, *Los sacramentos de la Iglesia*, p. 29.



[...] porque en el acto sacramental es el mismo Cristo quien actúa, el *Cristus totus* agustiniano evidentemente, la Cabeza con su cuerpo, Cristo presente en su Iglesia. Así, *sacramentum* en san Agustín llega a significar realidades sensibles que realizan el misterio salvífico divino, es decir, acontecimientos que conducen a participar en la vida del cuerpo de Cristo. Por otra parte, el misterio salvífico divino opera en los sacramentos, porque es el misterio de Dios encarnado el que ha hecho accesible y visible la salvación.<sup>36</sup>

En el caso del alimento eucarístico, el manjar que el cristiano gusta es el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y de vino; pues en la consagración eucarística sucede el milagro de la transubstanciación por la invocación al Espíritu Santo. El mismo san Agustín se refiere a esa parte de la oración eucarística que se llama epiclesis y afirma que llega el momento en que la asamblea tiene efectivamente levantado el corazón hacia el Señor y le da gracias a Dios por ello.<sup>37</sup>

Y a partir de aquí asistáis a lo que se realiza mediante las plegarias sagradas que vais a escuchar para que se conviertan en el cuerpo y sangre de Cristo por efecto de la palabra. En efecto, si quitas la palabra, no hay más que pan y vino; pronuncias la palabra, y ya hay otra cosa. Y esa otra cosa, ¿qué es? El cuerpo y la sangre de Cristo. Elimina, pues, la palabra: no hay sino pan y vino; pronuncia la palabra, y se produce el sacramento.<sup>38</sup>

Está claro que, según el Hiponense, el milagro eucarístico se produce por la eficacia de las palabras con las que se invoca al Espíritu Santo; pero también se puede considerar lo escrito por san Jerónimo, quien en su *Comentario a Oseas*, libro III, 11, 3-4, pone en los labios de Cristo: “Y pensaron que mi yugo ligero era muy pesado. Y me incliné hacia ellos abandonando los reinos celestiales, para alimentarlos tomando forma humana, es decir, les di mi cuerpo como comida, siendo yo a la vez alimento y comensal”.<sup>39</sup> En el texto el carácter eucarístico es evidente, y se aclara el aspecto del manjar (el cuerpo del mismo Jesucristo) que está presente en el drama de González.

Continuemos la reflexión sobre tan peculiar comida, a la luz de los escritos patrísticos, tal como lo pide la lectura de la obra de González, con los diálogos de los personajes que representan a los doctores de la Iglesia Latina. El manjar eucarístico es un don de Dios al cristiano para que tenga vida eterna y se salve, como lo dice San Jerónimo en sus *Comentarios a los Salmos*, Salmo 109:

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>37</sup> *Cfr.* San Agustín, *Sermón* 229, 3.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> San Jerónimo, *Obras completas*, III, *Comentarios a los profetas menores*, núm. 123.

Limitémonos, pues, a interpretar ‘Tú eres sacerdote para siempre, según el orden establecido por Melquisedec’; y dentro de ese versículo veamos por qué dijo *según el orden*. Según el orden: no serás sacerdote según las víctimas rituales judías, sino según el orden de Melquisedec. Pues así como Melquisedec, rey de Salem, ofreció pan y vino, así también tú ofreces tu cuerpo y tu sangre, verdadero pan y verdadero vino. Este Melquisedec nos deparó estos misterios que poseemos. Fue Él quien dijo: ‘Quien comiere mi carne y bebiere mi sangre...’ (Jn 6, 55). Nos ha confiado su sacramento según el orden establecido por Melquisedec.<sup>40</sup>

Con la alusión a Melquisedec<sup>41</sup> se expresa que el sacerdocio de Cristo es único, definitivo y eterno y que, a diferencia del sacerdocio hebreo, no se recibía por herencia. Además, se dice que es sacerdote y víctima a la vez, puesto que el sacerdote es el que ofrece sacrificios y Jesucristo se ofrece a sí mismo. Finalmente, al remitir al texto de san Juan (caracterizado como sermón eucarístico por su contenido) se insiste en el comer el cuerpo de Cristo, a lo que también está referido el concepto de “manjar” del drama de González.

No obstante, como ese pan vivo se ofrece a los redimidos como alimento en la mesa de la cruz, el personaje Cuestión pregunta si no era mejor evitar el sacrificio de Cristo y redimir al pecador desde el cielo: “[...] ¿no pudiera, el divinal, / Sin venir a padecer, / Desde el cielo guarecer / La causa de nuestro mal?”<sup>42</sup> El personaje San Gregorio responde la pregunta: “Claro está que al divinal / Fácil fuera / Remediarlo, si quisiera; / Mas morir el Redentor / Es el remedio mejor / que el mismo Dios dar pudiera”,<sup>43</sup> en consecuencia, la eucaristía tiene sentido sólo a partir del plan divino de salvación, el cual (porque Dios es amor) incluye la pasión y muerte de Cristo en la cruz. Al respecto, San Gregorio afirma:

El Padre envió al Hijo, quien, por determinación suya, debía encarnarse para la redención del género humano, y el cual, cierto es, quiso que padeciera en el mundo; pero, sin embargo, amó al Hijo, que enviaba para padecer. Asimismo, el Señor, a los apóstoles, que eligió, los envió, no a gozar en el mundo, sino a padecer, como Él había sido enviado. Luego, así como el Padre ama al Hijo y, no obstante, le envía a padecer, así también el Señor ama a los discípulos, a quienes, sin embargo, envía a padecer en el mundo. Rectamente, pues, se dice: *Como el Padre me envió a mí, así os envió yo también a vosotros*; esto es: cuando yo os mando ir

<sup>40</sup> San Jerónimo, *Obras completas*, 1, *Obras homiléticas. Comentarios a los Salmos. Comentario a san Marcos. Tratados varios*, Núm. 201.

<sup>41</sup> Rey de Salem, personaje bíblico que aparece de improviso como si no tuviera pasado y no vuelve a aparecer.

<sup>42</sup> González, *op. cit.*, p. 87.

<sup>43</sup> *Idem*.



entre las asechanzas de los perseguidores, os amo con el mismo amor con que el Padre me ama al hacerme venir a sufrir tormentos.<sup>44</sup>

A la luz de las palabras de san Gregorio Magno se entiende mejor la respuesta del personaje san Gregorio, ante la pregunta de Cuestión, sobre la posibilidad de que la redención se efectuara sin el sacrificio de Cristo: sólo con el poder divino desde el cielo. Cristo se ofrece en alimento desde la cruz y esa es la razón por la cual su pasión y muerte suceden después de la última cena, en la cual el Señor instituyó el sacramento de la eucaristía, el sacerdocio de la nueva alianza y dio el mandato de la caridad fraterna. Sin embargo, lo que da sentido a la eucaristía es la pascua de Cristo, es decir, su muerte y resurrección, no solamente su muerte, por lo tanto, la doctrina de san Gregorio Magno sobre la eucaristía, como alimento de vida y salvación, ilumina la respuesta del personaje san Gregorio y así se propicia la reflexión teológica sobre el misterio eucarístico.

### A manera de conclusión

En el “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia” de Hernán González de Esclava se encuentra expresamente el tema eucarístico. Ante la pregunta sobre las causas de la solemnidad de *Corpus Christi*, se busca la respuesta no sólo en cuanto a dicha fiesta, sino sobre el sacramento de la eucaristía en general. Se toma como punto de partida el misterio de la encarnación y la función que la Virgen María desempeña en la historia de la salvación en cuanto madre del Redentor. En los diálogos del drama se insiste en la virginidad de María, porque es el milagro en el que se enfatiza la divinidad de Jesucristo desde su concepción.

En el drama aparecen los personajes que representan a los doctores de la Iglesia Latina; sin embargo, desde el contenido de las expresiones de unos y otros, se nota que se remite al lector a las obras escritas por los representados: san Jerónimo, san Agustín de Hipona, san Ambrosio y san Gregorio Magno, de modo que para poder encontrar el verdadero sentido de lo que los personajes dramáticos expresan, se debe acudir a los auténticos escritos patrísticos.

En concreto, el término “manjar”, utilizado en el contexto eucarístico, está referido a Jesucristo que ofrece a los redimidos su cuerpo y su sangre en alimento tanto en el drama de Esclava como en los escritos de los padres de la Iglesia. Sin embargo, puede ser entendido cabalmente sólo desde la doctrina de los sacramentos y, en particular, de la eucaristía. Finalmente, se puede intuir en los diálogos de los personajes que representan a los doctores de la Iglesia y a los pastores que la devoción a María conduce hacia la eucaristía, pero la verdadera devoción eucarística es de carácter mariano.

<sup>44</sup>San Gregorio Magno, *Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, libro II, homilía 6, 2.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala, agregase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, con Privilegio, en la Imprenta Real, Madrid, 1785.
- García Paredes, José Cristo Rey, *Teología fundamental de los sacramentos*, Ediciones Paulinas, 2ª. ed., (Biblioteca de Teología, 12), Madrid, 1991.
- González de Eslava, Hernán, “Coloquio de los cuatro Doctores de la Iglesia”, en *Autos y coloquios del siglo XVI*, prólogo y notas José Rojas Garcidueñas, UNAM, 3ª. ed., (Biblioteca del Estudiante Universitario, 4), México, 1989, pp. 73-100.
- Howland Bustamante, Sergio, *Historia de la literatura mexicana, con algunas notas sobre literatura hispanoamericana*, Editorial Trillas, 1ª. reimpr., México, 1993.
- Miralles, Antonio, *Los Sacramentos Cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000.
- Moliné Coll, Enrique, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Ediciones Palabra, 3ª. edición revisada y aumentada, Madrid, 1995.
- Obras Completas de San Agustín*, xxiv, *Sermones* (4º) 184-272 B, sermones sobre los tiempos litúrgicos, traducción y notas de Pío de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, (Biblioteca de Autores Cristianos, 447), Madrid, 1983.
- Obras de San Gregorio Magno. Regla pastoral. Homilias sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, traducción castellana por Paulino Gallardo, introducción general, notas e índices de Melquiades Andrés, Biblioteca de Autores Cristianos, (Biblioteca de Autores Cristianos, 170), Madrid, 1958.
- Poole, Stafford, C. M., *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591*, University of California Press, United States of America, 1987.
- Rojas Garcidueñas, José, “Prólogo”, en *Autos y coloquios del siglo XVI*, prólogo y notas José Rojas Garcidueñas, Universidad Nacional Autónoma de México, 3ª. ed., (Biblioteca del Estudiante Universitario, 4), México, 1989, pp. v-xxi.
- San Jerónimo, *Obras Completas*, I, *Obras homiléticas. Comentarios a los Salmos. Comentario a San Marcos. Tratados varios*, introducción general de Juan Bautista Valero, traducción, introducción y notas de Mónica Marcos Celestino, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe promovida por la orden de San Jerónimo, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*, III, *Comentarios a los Profetas Menores*, edición bilingüe promovida por la orden de San Jerónimo, introducción, traducción y notas de Avelino Domínguez García, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- Testa, Benedetto, *Los sacramentos de la Iglesia*, sección quinta. La Iglesia, EDICEP, (Manuales de Teología Católica, IX), Valencia, 2000.
- Viciano, Albert, *Patrología*, EDICEP, Valencia, 2001.



**IGLO  
XVII**





# SOR JUANA Y LA SABIDURÍA FILOSÓFICA<sup>1</sup>



Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México

mbeuchot50@gmail.com

## Introducción

Sor Juana alcanzó una notable erudición, y es que en ella confluyen varias corrientes de la filosofía de su época. Por una parte, se encuentra la escolástica, que era inevitable, pues era la línea más presente en la colonia, sobre todo la escuela de santo Tomás de Aquino, el tomismo. Esa corriente trata de colocarse en la tradición de Aristóteles y los desarrollos que añadió el Aquinate, con muchos otros elementos, de la Edad Media. Por otra parte, estaba también la filosofía hermética, el hermetismo, que había sido fomentado mucho en el Renacimiento, y era un eclecticismo muy fuerte, el cual pretendía reunir enseñanzas que se habían desplegado desde la más remota antigüedad, a partir del mitológico Hermes Trismegisto en Egipto. Más bien era un conglomerado de doctrinas neoplatónicas del helenismo, como fue mostrado por Isaac Casaubon ya en el 1614.<sup>2</sup> Finalmente, pueden señalarse rasgos de incorporación de la modernidad, sobre todo de Descartes, quien era estudiado, entre otros, por un amigo de sor Juana, el catedrático de Matemáticas y Astronomía en la Universidad Mexicana, don Carlos de Sigüenza y Góngora. Tenemos, así, esas tres corrientes principales (que, a su vez, agregan otras corrientes), a saber, tomismo, hermetismo y racionalismo cartesiano. Tal vez este último, el cartesianismo, pigmentó a sor Juana de cierto escepticismo, muy acorde con el criticismo del filósofo francés que es contado como iniciador de la modernidad.

El neoplatonismo y el hermetismo han sido señalados en el pensamiento de sor Juana. El neoplatonismo, por Robert Ricard y por Octavio Paz.<sup>3</sup> El hermetismo, por Carl Vossler, por Francisco de la Maza, por los mismos Ricard y Paz, así como por Elías Trabulse.<sup>4</sup> Igualmente, se ha resaltado su modernismo cartesiano, en los estu-

<sup>1</sup> Extracto retomado del libro Mauricio Beuchot, *Sor Juana: una filosofía barroca*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 2018 (2ª. ed.).

<sup>2</sup> Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 201.

<sup>3</sup> Robert Ricard, “Reflexiones sobre ‘El sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Revista de la Universidad de México*, pp. 25-32, donde traza la influencia de León Hebreo y de Saavedra Fajardo; Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, (3a. ed.), p. 221 y ss.

<sup>4</sup> Carlos Vossler, en su edición del *Primer Sueño*, pp. 13 y 14; Francisco de la Maza, *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*. Robert Ricard, *op. cit.*, p. 26; Octavio Paz, *op. cit.*, p. 224 y ss; Elías Trabulse, *El círculo roto*, pp. 75-91.

dios de Francisco López Cámara, José Gaos, Rafael Moreno y Laura Benítez.<sup>5</sup> Pero el tomismo de sor Juana ha sido escasamente tratado. A veces se lo ha mencionado en forma de aristotelismo, como lo mencionan Ramón Xirau y José Pascual Buxó.<sup>6</sup> Propiamente de su tomismo, algo ha hablado Alfonso Méndez Plancarte, en algunas notas al *Primero sueño*; Octavio Castro López lo menciona en un par de páginas de su comentario a ese poema; y Constance M. Montross en un libro, pero sólo en el plano de la ética y no en el de las otras partes de la filosofía.<sup>7</sup> He dedicado otros trabajos a esta vena escolástica sorjuaniana<sup>8</sup> que han tenido eco, por ejemplo, en los de Alejandro Soriano Vallès.<sup>9</sup> Haré un balance de esas influencias y cómo se presentan en sor Juana, insistiendo en esa presencia de la escolástica que he venido señalando.

## La escolástica

Cabe resaltar que en las bibliografías se reportan unas sùmulas de lógica escritas por sor Juana, ahora están perdidas.<sup>10</sup> Es una lástima que no se conserve esa obra lógica de la monja, ya que nos mostraría muy a las claras su vena escolástica, pues no había nada más escolástico que las sùmulas. Eran éstas unos compendios (de ahí su nombre, proveniente del latín, de *summulae* o pequeñas sumas) en que se recogía lo más esencial de la lógica. Encontramos también mención de las sùmulas en la *Respuesta a Sor Filotea*, donde dice: “Todo esto pide más lección de lo que piensan algunos, que, de meros gramáticos, o, cuando mucho, con cuatro términos de sùmulas, quieren interpretar las Escrituras y se aferran del *Mulieres in Ecclesiataceant*, sin saber cómo se ha de entender”.<sup>11</sup> Sor Juana se refiere a los que quieren hacer exégesis bíblica sin

<sup>5</sup> Francisco López Cámara, “El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora”, en *Filosofía y Letras*, pp. 107-131; José Gaos, “El sueño de un sueño”, en *Historia Mexicana*, pp. 54-71; Rafael Moreno, “La filosofía moderna en la Nueva España”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, pp. 123-132; Laura Benítez, “Sor Juana Inés de la Cruz y la filosofía moderna”, en J. Pascual Buxó y A. Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*.

<sup>6</sup> Ramón Xirau, *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 151; José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su “Sueño”* (Discurso de ingreso a la Academia Mexicana), pp. 18 y 19. Véase también, de este último, “El sueño de Sor Juana. Alegoría y modelo del mundo”, en *Sábado*, 15 de agosto de 1981, también recogido en su obra *Las figuraciones del sentido*, pp. 235-262.

<sup>7</sup> Alfonso Méndez Plancarte (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz, I: Lírica personal*, notas al *Primero sueño*, vv. p. 267, pp. 297-301, pp. 490-493, p. 58, pp. 695-703, pp. 830-853 y ss.; Octavio Castro López, *Sor Juana y el “Primero Sueño”*, p. 46; Constance M. Montross, *Virtueor Vice: Sor Juana’s Use of Thomistic Thought*.

<sup>8</sup> Mauricio Beuchot, “Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana”, en *Universidad de México*, pp. 29-32; “Poesía y filosofía escolástica en sor Juana”, en *Literatura mexicana*, p. 269-281.

<sup>9</sup> A. Soriano Vallès, *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*.

<sup>10</sup> Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, p. 50. Habla de unas “*Summulas*, que escritas de propia mano de la poetisa conservaba el padre José Porras, teólogo de la Compañía de Jesús”.

<sup>11</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, en R. Salazar Mallén, *Apuntes para una*



suficiente preparación, no sólo teológica, sino también filosófica; que apenas han cursado la gramática y un poco de la filosofía, representada en la disciplina más básica de las que la configuran, a saber, la lógica, en las sùmulas que son su comienzo, antes de la dialéctica, y de ello sólo un poco también, apenas algunos conceptos.

En la misma *Respuesta a Sor Filotea* alude sor Juana a la lógica como una disciplina auxiliar de la teología, sobre todo y precisamente para la interpretación de la Escritura, para la cual es muy necesaria. Da a entender que ella la ha estudiado, pues dice: “Proseguí dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura?”.<sup>12</sup> Es decir, su manejo de la teología, que era bastante bueno, suponía el conocimiento de la lógica. Junto con ella agrupa las demás partes de la filosofía, que sirven de criadas al saber teológico.

Muchos textos de sor Juana son paradigmáticos de su conocimiento y utilización de la escolástica. Pero atenderemos ahora al *Primero sueño*, donde encontramos varios pasajes que lo indican. En él aparecen, de entrada, alusiones a la filosofía del hombre. Se enumeran las facultades cognoscitivas del ser humano, y entre ellas son mencionados los sentidos internos. En la escolástica eran cuatro: el sentido común, la fantasía o imaginación, la cogitativa o estimativa y la memoria sensitiva. Sor Juana equivoca un poco el nombre de la cogitativa, y la llama “estimativa”, que era más bien el nombre con el que designaba esa facultad en los animales: el hombre tenía cogitativa y los animales estimativa. O tal vez en ese momento se usaban de manera indistinta e intercambiable. La cogitativa era muy importante, pues se dedicaba a percibir las representaciones que no eran captadas por los sentidos (*intentiones insensatae*).<sup>13</sup> El sentido común no era tanto lo que hoy entendemos por él, sino lo que daba unidad a los datos de los sentidos propios o particulares, que eran los cinco ya consabidos. La memoria sensitiva guardaba en su reservorio los datos de los sentidos, tanto externos como internos. Por lo que hace a la fantasía, Sor Juana la ve como una especie de pintor: “[...] así ella, sosegada, iba copiándolas imágenes todas de las cosas, y el pincel invisible iba formando de mentales, sin luz, siempre vistosos colores, las figuras no sólo ya de todas las criaturas sublunares, más aun también de aquellas que intelectuales claras son Estrellas”.<sup>14</sup>

.....  
*biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 109.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>13</sup> El que explica con más acierto la cogitativa es Octavio Castro, siguiendo a santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, c., pues Méndez Plancarte no entra en ello. Véase Octavio Castro, *op. cit.*, p. 89.

<sup>14</sup> La misma, “El sueño” en *Obras completas*, p. 258.

Para el funcionamiento del conocimiento sensible y del inteligible, los escolásticos ponían las especies (*cf.* v. 403), o representaciones mentales de las cosas, que eran las formas mismas de los objetos que en ellas tenían un ser físico, y en el alma un ser psíquico o intencional, signo interior de las cosas. Las especies intelectivas (no las sensitivas) eran los conceptos. Más, dado que muchos nominalistas negaban estos intermediarios cognoscitivos, sor Juana pone buen cuidado en subrayar que son indispensables para el funcionamiento del conocer: “[...] como el entendimiento, aquí vencido no menos de la inmensa muchedumbre de tanta maquinosa pesadumbre (de diversas especies conglobado esférico compuesto), que de las cualidades de cada una, cedió”.<sup>15</sup>

Cómo se ve la desesperación de nuestra monja jerónima al atender a las especies o conceptos confusos, que se obtienen muchísimas veces, cuando no es alcanzable un conocimiento distinto y preciso. Eso ocurría con su entendimiento: “[...] permitiéndole apenas de un concepto confuso el informe embrión que, mal formado inordinado caos retrataba de confusas especies que abrazaba”.<sup>16</sup>

En estos versos señala bien la teoría aristotélico-escolástica del conocimiento como información, en el sentido de recibir las formas de las cosas en el alma. Pero, como en muchos casos es una información defectuosa, la llama “informe embrión”, confeccionado con especies confusas o conceptos imprecisos. Avanzando a otra disciplina filosófica, sor Juana habla de la física aristotélica, la que apenas estaba siendo suplantada por la cartesiana, ya no cualitativa, sino cuantitativa, ya no dinamicista, sino mecanicista. Pero nuestra monja jerónima todavía guarda mucho de esa física escolástica, por ejemplo, cuando habla de Dios como causa final hacia la que tienden todas las cosas, causalidad que iba a ser excluida de la nueva ciencia. Dice: “[...] y a la Causa Primera siempre aspira —céntrico punto donde recta tira la línea, si ya no circunferencia, que contiene, infinita, toda esencia—”.<sup>17</sup>

Igualmente escolástica es la partición que nuestra monja admite del alma en vegetativa, sensitiva y racional, división a la que Descartes fue muy opuesto. También aborda la metafísica, la más subida de las ciencias humanas. Ya al mencionar las causas lo hacía, pero también lo hace ahora, al hablar de las categorías. Son las 10 categorías aristotélicas: la substancia y nueve accidentes, a saber: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Era el esquema de los predicamentos, en el que tenían que caber todas las cosas, reducirse a alguno de ellos; por eso ella tenía que hacer esto: “[...] una por una discurrir las cosas que vienen a ceñirse en las que artificiosas dos veces cinco son Categorías”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 469-475.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 547-551.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 408-411.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 579-582.



Podría desconcertar el que sor Juana llame “artificiosas” a las categorías. Estaríamos tentados a interpretar eso como otro rasgo más del fuerte criticismo y sutil escepticismo de la monja, como crítica o incluso oposición y rechazo de la teoría tradicional, signo de su modernidad o, por lo menos, de su libertad de espíritu. Pero no parece serlo, sino más bien algo menos peyorativo. Octavio Castro nos dice que “artificiosas” debe entenderse no como “artificiales” o “arbitrarias”, sino como “ingeniosas”.<sup>19</sup> Es decir, no como contrapuestas a lo natural en cuanto antinaturales, sino como obra del ingenio humano, que reflejaba lo natural. Aunque siempre queda abierta la duda de si estaba en verdad criticando al aristotelismo.

Un indicio de que tal vez no era crítica del aristotelismo en bloque es que a sor Juana no se la ve rechazar la metafísica, sino plantearla como camino de conocimiento, aunque ciertamente con reservas. Su propuesta principal es la reducción metafísica. La reducción o resolución —ambos nombres le daban los escolásticos— era el *análisis* de los griegos, principalmente tal como lo había expuesto Aristóteles. Tal reducción era un ascenso inductivo por el que se resolvían las cosas en sus principios y causas más universales. En cambio, el análisis de los modernos, como el de Descartes y Leibniz, consistía en descomponer las nociones en partes cada vez más simples. Después de llevar las cosas a sus causas y principios, se realizaba la composición o síntesis, que era el descenso opuesto, el camino deductivo, por el cual se daba cuenta explicativamente de todas las cosas a partir de esos principios encontrados. La metafísica era al mismo tiempo intelecto y ciencia, intuición y discurso, pero preponderantemente intuición, por ser inducción, más que deducción. Sin embargo, sor Juana, alegando que la intuición intelectual no puede brindar el conocimiento firme, lo coloca en el discurrir argumentativo, aunque para darse cuenta luego de que tampoco éste colma sus aspiraciones.

[...] reducción metafísica que enseña los entes concibiendo generales en sólo unas mentales fantasías donde de la materia se desdeña el discurso abstraído ciencia a formar de los universales, reparando, advertido, de no poder con un intuitivo conocer acto todo lo criado, sino que, haciendo escala, de un concepto en otro va ascendiendo grado a grado y el de comprender orden relativo sigue, necesitado del de entendimiento limitado vigor, que a sucesivo discurso fia su aprovechamiento.<sup>20</sup>

Cuando se topa sor Juana con este fracaso de lo filosófico, en sus más altas expresiones, da paso a la teología, que conoce con la fe, más que con la razón, y sobrepasa su conocimiento racional con un conocimiento místico. Más que una racionalista cartesiana, vemos que sor Juana es como algunos escolásticos que, desde un sistema

<sup>19</sup> Véase Octavio Castro, *op. cit.*, p. 82.

<sup>20</sup> Sor Juana, *El sueño*, pp. 583-599.

a veces muy cerrado y pesado, llegaron, después de criticarlo, a una postura mística de fe por encima de todo. Pienso en el canciller Juan Gerson y aun en Nicolás de Autrecourt, ambos del siglo XIV.<sup>21</sup> Pero lo que más nos importa aquí es señalar la muy aceptable erudición que tenía sor Juana en cuanto a la filosofía escolástica.

## Hermetismo

Sor Juana recibe el hermetismo principalmente a través de Athanasius Kircher, el erudito jesuita, que llegó a mantener correspondencia con algunos novohispanos.<sup>22</sup> Hay varios temas herméticos en sus poemas, singularmente en el *Primero sueño*. Sólo aludiré a algunos de ellos, para dar apoyo a mi afirmación de la presencia que en ella tuvo el hermetismo. Uno de esos temas es la torre de Babel, mencionada en dicho poema. Es un tema que aparece en la obra de Kircher *Turris Babel*, de Amsterdam, 1679. Igualmente se ve en ese poema el tópico de las pirámides y los jeroglíficos, que aparece en otras obras de Kircher, principalmente en *Lingua aegyptiaca restituta*, Roma, 1643; *Oedipus aegyptiacus*, Roma, 1656, y *Obeliscus aegyptiacus*, Roma, 1666.<sup>23</sup>

También se puede ver en el influjo renacentista que recibió nuestra monja, como en el motivo del ser humano como microcosmos, el cual nos recuerda mucho a Pico de la Mirandola, con su diálogo sobre la dignidad del hombre, y a Luis Vives, con su fábula del ser humano. El mismo motivo del sueño es hermético, porque como que separa el alma del cuerpo, y parece hacerlo más sutil y ágil. Por una parte, es la abstracción; por otra parte, es una especie de revelación, como la que daba Dios a los profetas por medio de algún ángel o espíritu puro. En todo caso, permitía una intuición muy sutil, precisamente porque arrebatava el alma del cuerpo y de los sentidos. Era una intuición intelectual, y la más pura que se podía alcanzar. Todos esos eran rasgos herméticos en nuestra poetisa.

## Modernidad

Hay varios rasgos de modernidad en sor Juana. Uno de ellos es la manera como en el propio *Primero sueño* trasciende el hermetismo hacia el racionalismo, cambiando el medio de conocimiento del hermetismo, que era la intuición, por el de la modernidad, que es el raciocinio deductivo. Este último es el que prefiere sor Juana, decla-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 757 y ss. Véase Paula Gómez Alonso, "Ensayo sobre la filosofía en sor Juana Inés de la Cruz", en *Filosofía y Letras*, pp. 59-74.

<sup>22</sup> Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*; Mauricio Beuchot, "Kircher y algunos filósofos mexicanos en el siglo XVII", en *Intersticios*, pp. 87-95.

<sup>23</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o Las imágenes de un saber universal*, p. 41.



rando impotente a la intuición para dar la verdad; pero sólo pasa al deductivismo cartesiano para declararlo incapaz al poco de haberlo adoptado.<sup>24</sup>

Otros rastros de un sutil escepticismo, aunque no declarado ni pleno, se encuentran en algunos poemas de sor Juana. No llegan, ni mucho menos, a un escepticismo fuerte como el pirrónico, ya que Pirrón no aceptaba ningún argumento, ni los suyos, y no era cognitivista, con lo cual se apartaba de la discusión filosófica y se condenaba al silencio; o, mejor dicho, buscaba la paz del alma. Ni siquiera llega sor Juana al escepticismo académico, centrado no en la suspensión del juicio —como el anterior—, sino en la duda, y, por lo mismo, menos completo y radical. El escepticismo académico, el dubitativo, encontraba un representante en Descartes, con su duda metódica. Es innegable que hay rasgos de este escepticismo en algunos versos de sor Juana, como los siguientes: “Todo el mundo es opiniones de pareceres tan vanos, que lo que el uno que es negro, el otro prueba que es blanco [...]. Los dos filósofos griegos bien esta verdad probaron: pues lo que en el uno risa, causaba en el otro llanto [...]. Para todo se halla prueba y razón en que fundarlo; y no hay razón para nada, de haber razón para tanto.”<sup>25</sup>

Pero no se le puede adjudicar un escepticismo académico que sea completo. Allí alude a la contraposición clásica entre Heráclito, a quien se representaba siempre llorando, y Demócrito, a quien se pintaba siempre riendo. Ambas posturas mostraban que tanto valía lo uno como lo otro. Parece también recoger la inquietud cartesiana del continuo desacuerdo entre los filósofos, con lo cual Descartes criticaba los fundamentos de toda la filosofía, y decía que sólo en matemáticas se llegaba a algo claro. Pero también parece tratarse de una actitud lúcida que ve con humildad realista la finitud y las limitaciones del conocimiento. Por eso se refugia en el no-saber de la teología y la mística, un no-saber que es, sin embargo, el mayor saber, según lo decía Nicolás de Cusa en su concepción de la docta ignorancia, con lo cual sor Juana se muestra como tocando el renacimiento y la modernidad. Esto se ve en algunos versos como: “No es saber, saber hacer discursos sutiles, vanos; que el saber consiste sólo en elegir lo más sano. ¡Qué feliz es la ignorancia del que, indoctamente sabio habla de lo que padece, en lo que ignora, sagrado!”<sup>26</sup>

Este saber por padecimiento, *pathos* o empatía, es también el de la mística, según lo exponía el pseudo Dionisio, saber no por discurso, sino por connaturalidad, con la cual

<sup>24</sup> Por supuesto que también la intuición y la deducción eran peculio de los escolásticos, como se ve en Ockham; y en el hermetismo se usaba la deducción, pero en él predominaba la intuición, y en el racionalismo cartesiano la deducción, por más que la intuición tuviera asimismo un lugar muy importante.

<sup>25</sup> Sor Juana, *Romances*, en la citada edición de Méndez Plancarte, romance núm. 2, pp. 13-16, pp. 25-28 y pp. 41 y 44.

<sup>26</sup> Sor Juana, *Romances*, núm. 2, pp. 69-72 y pp. 81-84.

sobre todo se conocía —de acuerdo con lo que de ese autor recogía santo Tomás de Aquino— lo que podía conocerse de Dios. Llevaba a un conocimiento de Él más pleno y perfecto que el que se alcanzaba en el raciocinio. Por lo demás, sor Juana alude, por una parte, a un conocimiento contrapuesto al teórico, un saber útil, cual era el saber moral, más bien del lado de la teología, que en la concepción cristiana se postula como un saber de salvación: “También es vicio el saber: que si no se va atajando, cuanto menos se conoce es más nocivo el estrago; y si el vuelo no le abaten, en sutileza cebado, por cuidar de lo curioso olvida lo necesario... Este pésimo ejercicio, este duro afán pesado, a los hijos de los hombres dio [*sic*] Dios para ejercitarlos ¡Oh, si como hay de saber, hubiera algún seminario o escuela donde a ignorarse enseñaran los trabajos!”<sup>27</sup>

Hay, pues, en sor Juana un innegable criticismo, pero no parece llegar a constituir escepticismo. Por otra parte, en el *Primero sueño* encontramos asimismo la mención de los átomos y de los espíritus vitales. La idea de átomos ya venía desde los griegos, pero fue subrayada por modernos como Descartes y Gassendi en la idea de los corpúsculos básicos. Los espíritus vitales parecen corresponder a los espíritus animales, que para Descartes “son partículas sutiles de sangre que pasan del corazón al cerebro y mueven la glándula pineal para que ésta envíe información al alma o bien reciben los movimientos de la glándula y se mueven a través de los nervios para producir las respuestas de los diferentes músculos de nuestro cuerpo”.<sup>28</sup> Igualmente, como ya se ha dicho, el subrayar los límites de la razón es un rasgo general del cartesianismo.<sup>29</sup>

### A manera de conclusión

Encontramos, pues, a sor Juana distendida entre su gran ansia de saber y su desencanto del conocimiento, su duda y su desconfianza del saber perfecto, su desencanto de los alcances del conocer humano.<sup>30</sup> Pero de alguna manera colmó sus aspiraciones de saber, cuando entró en el silencio místico, y sobre todo cuando entró en el silencio de la muerte. Es lo que trata de cantar acerca de nuestra poetisa-filósofa el doctor don Juan de Avilés en un soneto fúnebre dedicado a ella, que dice:

Si en la pequeña clara luz de un día  
vive la fresca Rosa edad entera,  
la Rosa —cuando el día muere— muera,  
pues ya no ha de crecer su gallardía.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 89-96, pp. 125-128 y pp. 133-136.

<sup>28</sup> L. Benítez, *op. cit.*, p. 210.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 213-214.

<sup>30</sup> Ramón Xirau, *Genio y figura de sor Juana*, p. 85 y ss.





Si su débil fragante bazarría  
 no ha de ser más —aunque su vida fuera  
 émula de la Déléfica carrera—,  
 muera, que ocioso su vivir sería.  
 Pues si esta Rosa, que la Fama llora,  
 en nueve lustros siglos ha tenido,  
 ya no ha de saber más, ya nada ignora.  
 Muera ya, pues que docto acuerdo ha sido  
 que a quien todo lo sabe en una hora  
 le sobra mucho tiempo en lo vivido.<sup>31</sup>

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Avilés, Juan de, “Soneto fúnebre a Sor Juana, en A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte segunda*, UNAM, México, 1945, p. 88.
- Benítez, Laura “Sor Juana Inés de la Cruz y la filosofía moderna”, en José Pascual Buxó y A. Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, UNAM, México, 1994.
- Castro López, Octavio, *Sor Juana y el Primero Sueño*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1982, p. 46.
- Maza, Francisco de la, *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*, SEP, México.
- Méndez Plancarte, Alfonso (ed.). *Obras completas de Juana Inés de la Cruz, I: Lírica personal*, (1a. reimpr. de la 1a. ed. de 1951; notas al *Primero sueño*), FCE, México, 1976, pp. 267, 297-301, 490-493, 581, 695-703, 830-853.
- Montross, Constance M. *Virtue or Vice?: sor Juana’s use of thomistic thought*, University Press of America, Washington, 1981.
- Moreno, Rafael “La filosofía moderna en la Nueva España”, *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3ª ed., UNAM, México, 1980, pp. 123-132.
- Pascual Buxó, José, “Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su ‘Sueño’”, discurso de ingreso a la Academia Mexicana, UNAM, México, 1984, pp 18-19.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 3ª ed., FCE, México, 1983, p. 221 y ss.
- Trabulse, Elías, *El círculo roto*, FCE / SEP, México, 1984, pp. 75-91.
- Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, en R. Salazar Mallén, *Apuntes para una biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*, 2ª ed., UNAM, México, 1978, p. 109.
- \_\_\_\_\_, *Romances*, edición de Alfonso Méndez Plancarte, FCE, México, pp. 13-16, 25-28 y 41-44.
- Soriano Vallès, Alejandro. *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, UNAM, México, 2000.

<sup>31</sup> Juan de Avilés, “Soneto fúnebre a Sor Juana” (*Fama y Obras póstumas del Fénix de México*), en A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte segunda*, p. 88.

## Beuchot

- Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*, ed. facsimilar de la de 1913, t. I, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1989, p. 50.
- Vossler, Carlos, “La Décima Musa de México, sor Juana Inés de la Cruz”, en *Escritores y poetas de España*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1953, pp. 13 y 14.
- Xirau, Ramón, *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*, 2ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, p. 151.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 201.

## Hemerografía

- Beuchot, Mauricio, “Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 424, mayo de 1986, pp. 29-32.
- \_\_\_\_\_, “Poesía y filosofía escolástica en sor Juana”, *Revista de Literatura Mexicana*, UNAM, núm. 3, 1992, pp. 269-281.
- Gaos, José “El sueño de un sueño”, *Historia Mexicana*, núm. 10, 1960, pp. 54-71.
- López Cámara, Francisco, “El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora”, *Filosofía y Letras*, núm. 39, 1950, pp. 107-131
- Pascual Buxó, José, “El sueño de Sor Juana. Alegoría y modelo del mundo”, en *Sábado*, México, 15 de agosto de 1981, también recogido en su obra *Las figuraciones del sentido*, FCE, México, 1982, pp. 235-262.
- Ricard, Robert, “Reflexiones sobre ‘El sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista de la Universidad de México*, núm. xxx, diciembre de 1975- enero de 1976.

# LAS HACENDADAS AL FRENTE DE SU PATRIMONIO, VALLE DE TOLUCA, SIGLO XVII



*Hilda Lagunas Ruiz*

*Emma González Carmona*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

*lagrh@hotmail.com / emmegcarmona@yahoo.fr*

## **Introducción**

El siglo XVII fue significativo respecto a la participación de las mujeres en las dimensiones económica y social y, sobre todo, en su relación y participación con la administración y producción de las haciendas, situación que permitió un mejor desarrollo en los siglos subsecuentes, propiamente hasta la desaparición de estas unidades de producción, que para el Valle de Toluca se presentó aproximadamente en la década de los cincuenta del siglo XX.

Las hacendadas, motivo de este estudio, abrieron la brecha en el área empresarial; aunque han sido olvidadas, y sus méritos son poco reconocidos. Debido a la falta de investigaciones con fuentes documentales archivísticas o primarias, ha continuado el mito de que las mujeres nacieron para dedicarse a las labores domésticas y a procrear y cuidar a sus hijos.

En todas las épocas, las mujeres se han caracterizado como pasivas, receptivas, pasionales, entre otras características; porque el sometimiento al varón ha sido un estado cultural, emanado de las sociedades patriarcales. Esta dependencia, discriminación y, por ende, falta de reconocimiento de sus actividades ha sido una práctica cotidiana del mayor número de mujeres a lo largo del tiempo.

Esta percepción hacia las mujeres las ha reducido a una educación incompleta y limitada, como leer, escribir, contar y tocar instrumentos, pero fundamentalmente a labores domésticas y conventuales.

Muy pocas mujeres hacendadas aparecen en la historiografía y, en consecuencia, han sido olvidadas, así como sus actividades en que desempeñaron su capacidad, su inteligencia y, sobre todo, su contribución a la sociedad.

Las mujeres que se salieron del prototipo lucharon contra la incompreensión de la sociedad de su tiempo, principalmente contra la discriminación por su sexo, condi-

ción social y étnica. En el siglo xvii, las hacendadas del Valle de Toluca quedaron en el olvido; por ello, resaltó la figura de los hombres hacendados. Ellas, sin embargo, trabajaron en actividades productivas del campo; algunas por necesidad y otras por gusto, dedicando su vida a la producción y mejoramiento económico de su hacienda y de su localidad.

Existieron, además, diversas condiciones que les permitieron desarrollarse en la producción agroganadera, vinculadas con el poder, la riqueza y el acceso a la cultura, a pesar de que en el periodo virreinal las mujeres fueron relegadas, la mayoría al hogar y la minoría a actividades en las que demostraron sus cualidades devocionales y artísticas.

Al respecto María Elena Bribiesca Sumano e Hilda Lagunas Ruiz expresan: “Dentro de la investigación histórica los estudios de caso son de vital trascendencia partiendo de la idea de que una amplia gama de este tipo de estudios permite establecer generalizaciones con relación a la participación de la mujer en la sociedad a través del tiempo.”<sup>1</sup>

### **Hacendadas del Valle de Toluca, siglo xvii**

En este trabajo se consideraron sólo algunas propietarias que residían en el Valle de Toluca. La mayoría de estas mujeres pertenecían a la elite social, porque eran descendientes de españoles bien posesionados, o bien eran esposas de hombres con una privilegiada posición social y económica. Algunas se encontraban en ambas condiciones.

Un alto porcentaje de las protagonistas eran viudas. Éstas tenían, a diferencia de las solteras y casadas, mayor amplitud de acción, porque la misma ley les permitía tomar decisiones respecto de sus patrimonios, herencias y bienes en general, ya sin el consentimiento obligado de sus parientes masculinos. También tenían mayor libertad de acción, sin embargo, por costumbre o comodidad, algunas seguían delegando a hombres de su confianza la realización de sus negocios, a través del otorgamiento de poderes:

A pesar de que en todos los tiempos la mujer ha ocupado en la sociedad un lugar inferior al del varón, dando como resultado una permanente marginación; en la época virreinal, la mujer aparece desarrollando una variedad de actividades en las que actúa como empresaria ya sea en el ámbito de la ganadería, agricultura, o de la industria textil; o ya como albacea, comerciante, poderdante, tutora, curadora, fiadora, prestamista, testadora y heredera; así también como gestora del marido o de otro familiar, y otras actividades que tienen que ver con el ámbito público sin dejar, por supuesto, de actuar en el pequeño mundo de su hogar.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> María Elena Bribiesca Sumano e Hilda Lagunas Ruiz, “La mujer en el Valle de Toluca, siglo xvi”, p. 59.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 55.



Para el periodo virreinal, se evidencia que el papel de las mujeres no era tan secundario como se consideró antes, sino que ellas ejercían sus derechos y deberes en su carácter de esposas, hijas, hermanas, madres y herederas ya fuera por parte del padre, del esposo o del hijo mayor. Así, algunas de estas propietarias, fundamentalmente las viudas, organizaban, manejaban sus bienes y seguían al pie de la letra las disposiciones testamentarias de su donador.

Las mujeres residentes en el Valle de Toluca, además de procrear hijos y dedicarse a las tareas del hogar, se ocupaban de organizar y administrar otras actividades de su patrimonio: haciendas, ranchos, minas u obrajes; por ejemplo, en el comercio, la ganadería, la agricultura y la naciente industria.

Las hacendadas, elegidas para este trabajo, tenían diferente condición civil, que repercutía, incuestionablemente, en las actitudes asumidas en vida, en las disposiciones de última voluntad, en el destino de los bienes que poseían y en la forma en que se incrementaban o repartían. Un ejemplo de cómo vivían y pensaban en el siglo XVII (1638) es el caso de doña María de Guevara Fajardo; quien fue originaria de la villa de Cuerba en los reinos de Toledo, España y vecina de la villa de Toluca; hija legítima de Juan Pérez y de doña Isabel de Guevara Fajardo, originarios de la misma villa; fue esposa legítima de don Gerónimo Gómez de Estrada, corregidor de la villa de Toluca; al morir éste y al sumar la capacidad económica que le heredó, más los bienes propios, se convirtió en una excelente prospecto para contraer segundas nupcias, por lo que se casó con Pedro Gómez de Alarcón, escribano real de la misma villa. Del primer matrimonio tuvo dos hijos llamados Juan e Isabel de Estrada Fajardo; en su segundo matrimonio, no procreó más familia. Al morir su primer esposo, María de Guevara y Fajardo continuó los negocios que éste tenía con corregidores, alcaldes mayores de minas y vecinos de las zonas mineras: Temascaltepec, Sultepec, Zacualpan, Taxco, así como también con gente de la Ciudad de México. Principalmente fueron negocios de compra-venta de quintales, libras de azogue, marcos y onzas de plata. También desarrolló la actividad de prestamista: “declaro que muchas y diferentes personas me son deudoras de cantidades de pesos de oro, por escrituras, cédulas, vales y cartas misivas, que tengo en mi poder”.<sup>3</sup>

Esta hacendada poseía una casa principal en la villa de Toluca, valuada en 1,700 pesos de oro, lo que permite imaginar la magnitud de la propiedad; el precio del común en Toluca, en esa época, oscilaba entre 150 y 300 pesos. La casa estaba lujosamente decorada, con tapices, alfombras moriscas, tapetillos y alfombrillas. Los muebles que la decoraban procedían de Michoacán y China. El comedor tenía tres mesas, sillas de

<sup>3</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 12, leg. 5, f. 37.

nogal con terciopelo azul, cubierto de sobremesas de tafetán de Oriente y manteles de Damasco. En la sala, los cojines eran de cuero y terciopelo, con un gran espejo y varios candeleros. Las camas eran de madera dorada, con colchones de lana, sábanas, almohadas, colgadura de cama, sobrecama, colchas, pabellón, rodapiés. En el estudio-oficina había varios escritorios de contador, con sus respectivos estantes de ébano y marfil, y escritorios chicos, bufete de nogal, bufetillos, una escribanía, 28 libros de diferentes temas, dos pesas para la medida de la plata, una de cobre grande y otra de plata chica. Tenía un armario y baúles con llaves, petacas de cuero, una cuna de madera y herramientas. En la cocina, mesas y utensilios de plata. También poseía una considerable cantidad de alhajas de oro, corales, diamantes y esmeraldas.

La señora vestía con gran elegancia como se puede deducir por el registro de la ropa que se menciona en el inventario de bienes: vestidos largos con cuello, jubones, basquiñas, camisas y frazadas.<sup>4</sup>

Las esculturas, bustos y pinturas de imágenes religiosas encaminaban a los hacendados y sus familias al ejercicio de la devoción católica y confirmaban su interés por recurrir a la abogacía de los santos, por lo que tenían un alto significado. Ana María de Guevara Fajardo poseía las siguientes imágenes religiosas: Nuestra Señora de la Concepción, san Roque, san Sebastián, san Jerónimo, san Marcos, un niño Jesús dormido, Nuestra Señora con su hijo y san Juan, un Niño Jesús con su peana de bulto, un Cristo de bronce pequeño con cruz. Además, un Niño Jesús de oro pequeño, dos hechuras en madera de santa Bárbara y de san Nicolás, todos con grandes y dorados marcos, un lienzo de Cristo, así como un rosario en caja de plata.

Tenía para su servicio personal, además de indígenas, esclavos negros. En su testamento manifestó su fe religiosa al condicionar la libertad de uno de ellos, comprado en las minas de Sultepec por 520 pesos.

Cabe decir que en el remate de pública almoneda, que se hizo un viernes de tianguis de 1639, en la plaza pública de la villa de Toluca, junto a la puerta de la audiencia, bajo la voz del negro Josephe, de los bienes de doña María de Guevara Fajardo, los compradores fueron principalmente miembros del clero secular; estuvieron los presbíteros: Diego Sáenz Ibarra, Martín de Lobera, Tomé Sánchez de Madrid, aunque también asistieron el escribano público Gaspar Fernández, de Metepec; el alguacil mayor de la villa de Toluca, Alonso Barón y vecinos de las ciudades de México y Toluca, como Juan García Marchez y Juan Fernández de Castro.

.....  
<sup>4</sup> AGNEM, Notaría No.1 de Toluca, c. 12, leg. 5, fs. 27-46.



Como tutora, curadora y tenedora de sus hijos, todavía menores cuando enviudó, y de sus bienes, nombró a Isabel de Guevara Fajardo, su hermana. Las razones que arguye son dos: por la entera satisfacción que tiene de su cristiandad y por el gran amor que ésta tiene a sus hijos.

Esta cláusula muestra que, a pesar de la relación de dependencia de la mujer ante el sexo masculino, la testadora deseosa de liberarse de ésta, pidió a su cuñado, esposo de su hermana, que para dicho efecto concediera licencia a su hermana, señalando con precisión que él no interviniera en dicho cargo; de hecho, encargó a sus albaceas que, si su cuñado lo hacía, se cancelaría la disposición. Ésta no se hizo necesaria, ya que su cuñado emitió la licencia en los términos siguientes:

Don Melchor de Villalobos, vecino de esta villa de Toluca, como marido legítimo que soy de Doña Isabel de Guevara Fajardo, digo que por el testamento *In Scriptis* que hizo y otorgó Doña María de Guevara Fajardo su hermana ante Blas Hidalgo de Sierra, escribano real, debajo de cuya disposición murió, dejó a la dicha Doña Isabel de Guevara, mi mujer por una de sus albaceas y tenedora de bienes y por tutora y curadora de las personas y bienes de Don Juan de Estrada Fajardo y Doña Isabel de Estrada y Fajardo hijos de Don Gerónimo Gómez de Estrada, su primer marido y de ella, para que la dicha Doña Isabel de Guevara mi mujer pueda usar y ejercer los dichos cargos en la mejor vía y forma que haya lugar de derecho doy y concedo licencia a la susodicha para que pueda aceptarlos, usarlos y ejercerlos en todos los casos y cosas a ellos anexos y concernientes y recibir en sí todos los bienes.<sup>5</sup>

En el lecho de muerte, su espíritu de madre la llevó a pensar en el futuro de sus hijos. Al respecto, además de la herencia material que les legó, solicitó a su hermana que instalara a su hijo en un colegio y a su hija en un convento, en tanto ambos llegaran a contraer matrimonio. Dispuso que a su hija se le mejorara la parte de su herencia, dejándole una esclava negra, llamada Catalina y una petaca llena de ropa blanca labrada de colores: sábanas, almohadas y paños de manos.

En lo que llevamos de avance de esta investigación, encontramos la imagen de mujeres diferentes, al concepto tradicional: valientes, audaces, trabajadoras, responsables y capaces de responder a las circunstancias cambiantes de sus sociedades, como los siguientes casos:

María Gómez de Cámara, originaria de la Ciudad de México, vecina de San Martín Ocoyoacac, viuda de Andrés Pérez con quien procreó cinco hijos: tres mujeres y dos

<sup>5</sup> AGNEM, Notaría No.1 de Toluca, c.12, leg. 5, f. 20.

hombres. En su testamento se manifiesta su marcada preocupación de madre, al dejar asegurada la educación conventual y la estabilidad económica de sus hijos, declarando que su hija, llamada Ana de San Antonio, es monja profesa en el convento de la Encarnación de la Ciudad de México. Y que uno de sus hijos es beneficiado, cura y presbítero. Posee tres haciendas de labor nombradas Coyotepec, San Gabriel y San Pedro, las dos últimas ubicadas en la jurisdicción de Cuautitlán, las tres con casas, aperos, ganados. Posee cuatro casas en la Ciudad de México, tiene seis esclavos: dos negros y cuatro mulatos. La hacienda de San Gabriel la tiene gravada con 4,000 pesos de oro común de principal a favor de una capellanía, por lo que nombra como capellán a su hijo el licenciado Andrés Pérez de la Cámara. En su testamento nombra como albaceas a sus dos hijos y como herederos a todos sus hijos.<sup>6</sup> Pilar Gonzalbo Aispuru escribe al respecto:

En la madre se reconocía a la educadora natural de los hijos por la convivencia constante con ellos. Esto implicaba educación y enseñanza de acuerdo con la capacidad de preparación cultural de ella. Las madres transmitían a sus hijos una escala de valores acordes con la formación de una conciencia cristiana, fundamentalmente católica.<sup>7</sup>

La mujer novohispana desempeñó un papel económico y social que trasciende el ámbito familiar: la madre tenía, después del padre, la responsabilidad moral y económica de la familia, además de las consabidas obligaciones de atención del marido, crianza de los hijos, cuidado del hogar, tenía sobre sí muchas de las obligaciones del padre, en forma supletoria, por ausencia temporal o por muerte.<sup>8</sup>

Agrega, además, la misma autora: “las mujeres no sólo compartían responsabilidades que el marido asumía en vida, sino aún después de fallecido, continuaban cumpliendo los compromisos contraídos por éste”.<sup>9</sup> Un ejemplo de ello se encuentra en 1614: Ana de la Banda y su segundo esposo cobran a Martín García, vecino de Ixtlahuaca, 100 pesos de oro común por el resto de una cantidad de ganado que su primer esposo le vendió.<sup>10</sup>

Pilar Gonzalbo Aispuru continúa hablando de este tema:

La mujer cooperaba al sustento de la familia desde el día de su matrimonio por medio de la dote, requisito estipulado socialmente para llevar a cabo la unión

.....  
<sup>6</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, C.11, L. 2, fs. 111-114.

<sup>7</sup> Pilar Gonzalbo Aispuru (coord.), *Familias novohispanas siglos XVI al XIX*, p. 117

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, leg. 5, cuadernillo 5, exp. 69, f. 106.





y que todos los esposos reclamaban o solicitaban desde el momento de pedir la mano de la novia. Esta aportación pecuniaria servía lo mismo para montar el taller del artesano, que para incrementar la empresa minera o hacendaria del marido, o a fin de cuentas, para acrecentar un capital. La dote era considerada de tal importancia para la estabilidad del hogar, como una base firme para sustentar la economía familiar.<sup>11</sup>

Otro ejemplo: Alonso Estebanes Salazar, segundo esposo de Ana de la Banda, recibió de dote en 1641 la cantidad de 9,000 pesos de oro común.

En 1609 Ana de la Banda compró, con otras tres personas, a Diego Ortiz de Vega todo el diezmo de maíz a precio de 23 reales cada fanega, la cebada la compra a precio de siete reales la fanega y el trigo a 20 reales.<sup>12</sup> Para 1627, esta misma mujer, con su segundo esposo y otras dos parejas, dan poder a don Miguel de Lordiez, vecino de la Ciudad de México, para que pueda vender, imponer y tomar a censo redimible, sobre las haciendas que poseen y donde crían ganado vacuno, ubicadas en la provincia de Ixtlahuaca, de las cuales se hace relación y se mencionan linderos.<sup>13</sup> De igual forma, en 1630, De la Banda da poder a Alonso Estebanes Salazar, su segundo esposo, para pedir un traslado de los testamentos de sus papás<sup>14</sup> y para que a su nombre pueda demandar cualesquier bienes: muebles como raíces y para que pueda redimir cualquier censo que estuviere impuesto sobre su hacienda y bienes.<sup>15</sup> A continuación, se presentan más ejemplos:

En 1672, Ana de Cuevas vende, a Francisco Hernández Trujillo, una hacienda con sus tierras, casas y ganado en 2,000 pesos de oro común.<sup>16</sup>

Francisca Díaz de la Fuente, viuda del doctor Juan Sotelo Betanzos, en 1636, renta por tres años a Benito Lorenzo Navarro, vecino de la Ciudad de México, una casa ubicada frente al convento de Santa Inés en 150 pesos de oro común anuales.<sup>17</sup>

Isabel de Betancourt, vecina de la villa y jurisdicción de Toluca, casada con Diego Díaz Melo, difunto, con quien tuvo tres hijos hombres. Posee la hacienda de Cacalomacán, Xicaltepec. En 1638 ejerce el cargo de tutora y curadora de sus menores hijos,

<sup>11</sup> Pilar Gonzalbo Aispuru (coord.), *Familias novohispanas siglos XVI al XIX*, p. 119.

<sup>12</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, leg.7, f. 162.

<sup>13</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, leg. 5, cuadernillo 4, exp. 166, f. 266v.

<sup>14</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 3, leg. 2, f. 2v.

<sup>15</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c.11, leg. 1, f. 37.

<sup>16</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, leg. 8, f. 74v.

<sup>17</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 13, leg.1, f. 278v.

por lo que solicita los bienes de su difunto esposo, que quedaron en manos del administrador de la villa de Toluca llamado Diego de Ávila. Se obliga a pagar a Domingo González, familiar del Santo Oficio de la Inquisición, 600 pesos de oro común que le prestó para el mantenimiento de sus haciendas, en su testamento nombra como herederos a sus hijos.<sup>18</sup>

Francisca de la Cruz, vecina del pueblo de San Antonio, jurisdicción del Valle de Toluca, casada con Tomás Roca, posee una hacienda de labor con tierras, casas, ganado, ubicada en el pueblo de Cepayutla; esta hacienda se la otorgó su padre, don Pablo de la Cruz, de dote cuando contrajo matrimonio, en 1611 Francisca otorgó poder a su marido, para que a su nombre vendiera la mencionada hacienda de labor.<sup>19</sup>

María de Cuevas, vecina de la villa de Toluca, hija legítima de Diego Mejía de Lagos y Ana de Cuevas, en 1606 se obliga a pagar al licenciado Pedro de Escobar Mujica 238 pesos de oro común por la compra de mulas; en 1615 declara ser viuda de Francisco Hernández con el que procreó dos hijos: un hombre y una mujer. Junto con su hermano Hernando Mejía de Lagos se obligan a pagar a Diego Ortiz de Vega 160 pesos y cuatro tomines por la compra de fanegas de maíz; en 1659 vende a Diego Mejía una hacienda; en 1660 contrae segundas nupcias, se habla de la posesión de dos haciendas de labor en la jurisdicción de Toluca con cuatro esclavos negros.<sup>20</sup>

Isabel de Chávez y Albornos, mujer legítima de don Gabriel Arias Riquelme, hija legítima de Alonso Muñiz de Chávez y de doña Mariana de Albornoz, vecinos que fueron de la Ciudad de México, declara en su testamento que cuando se casó con Gabriel llevó de dote 20,000 pesos de oro común, como consta por la carta de dote que su marido le otorgó. No procrearon hijos. Le otorgó carta poder a su esposo para que realizara su testamento y última voluntad.

Juana de Dueñas, vecina de Zinacantepec, viuda de Pedro de Vallejo, procrearon a un hijo llamado Sebastián de Vallejo; en 1613 madre e hijo compran tres mulas a Alonso López Trujillo en 100 pesos de oro común; posee una hacienda llamada Santiago, ubicada en el pueblo de San Francisco, jurisdicción de Zinacantepec, la cual arrienda con todas sus pertenencias a Diego Martín del Barco, por cuatro años en 190 pesos de oro común.<sup>21</sup>

Josefa de Escobar, vecina de la jurisdicción de Toluca, viuda de Alonso Salvador; en 1642 renta una hacienda de labor, ubicada en Zinacantepec, a Lorenzo Sánchez de

<sup>18</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 14, L.1, fs.277-279.

<sup>19</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 7, L.2, fs. 14v.-16v

<sup>20</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, L.4, fs. 89v-90.

<sup>21</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 86, leg. 1, fs. 91-91v.



Vargas; en 1645 arrienda, a Felipe Gutiérrez Altamirano, una hacienda de labor, con casas, corrales, aperos, ganado y tierras, en 280 pesos de oro común por cuatro años. En 1648 adquiere una hacienda y un rancho a Baltazar Castelar.<sup>22</sup>

María Carnaya, vecina de la jurisdicción de Metepec, se hace dueña del rancho laborío nombrado Amomolulco en dicha jurisdicción, es hija legítima de Juan Duarte Carnaya y de doña Catarina de Orihuela, naturales del pueblo de Malinalco. Esposa legítima de Mateo Méndez, cuando se casó trajo a su poder 1 500 pesos de oro común de dote, tuvieron cinco hijas y tres hijos: a Juana Méndez a la casaron con Diego de Aguilar y de dote le dieron 900 pesos en reales, le ofrecieron ropa para vestir y ropa de cama, así como cama y colchones. A Manuela Méndez, doncella y a Nicolasa Méndez viuda, cuando la casaron le dieron de dote 800 pesos en reales, vestidos, ropa de cama y a la que han estado sustentando desde el día que enviudó, otra de sus hijas es María Méndez doncella de edad adulta y Petrona de tres años de edad; sus hijos Nicolás Méndez es clérigo de órdenes menores de 19 años de edad, otro de sus hijos Pedro Méndez soltero de edad adulta y Tomás de seis años. Tienen el rancho, más otros tres sitios de tierra y un pedazo de tierra. Asimismo poseen dos negras esclavas y dos mulatas. Además tiene tres trojes con sus llaves.<sup>23</sup>

### **A manera de conclusión**

Toluca, villa y ciudad, por su ubicación y por ser la sede de los poderes civil y religioso, fue elegida como el lugar preferido de residencia de los hacendados en general y de las hacendadas en particular.

Los lugares de ubicación de las mencionadas propietarias, objeto de estudio, contaron con tierras fértiles y una sólida infraestructura, pues eran zonas altamente productoras de cultivos y aptas para la cría de ganado.

Las hacendadas desarrollaron múltiples actividades económicas de gran envergadura y, gradualmente, tejieron amplias relaciones con individuos de su misma condición social. Asimismo, por práctica, éstas continuaron desarrollando actividades múltiples, lo cual fue un recurso que les permitió tener liquidez, seguridad y prestigio. Además, podían crear, con relativa facilidad, vínculos de parentesco con familias que se encontraban en la cúspide de la sociedad, de ahí también, la forma cotidiana de realizar enlaces o matrimonios para sus hijos.

<sup>22</sup> AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 14, leg. 2, fs. 110-111.

<sup>23</sup> Hilda Lagunas Ruiz y Patrizia Romani (2009), "Transcripción paleográfica de un testamento del siglo XVII", en AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 15, leg. 1, fs. 6v.-9v.

Durante el periodo virreinal, estas protagonistas permanecían, por lo menos en tres residencias diferentes; unas donde tenían sus unidades de producción, otras en la ciudad donde vivían y finalmente, en donde realizaban todo tipo de negociaciones económicas y políticas, como la Ciudad de México, la de Toluca o alguna otra.

Las familias de las hacendadas estaban cristianamente casadas, lo que denota la legitimidad de sus uniones. Además, mostraron gran interés en casar a sus hijos con personas del mismo grupo social y condición socioeconómica. Esto no impidió que transgredieran las normas civiles y eclesiásticas y tuvieran relaciones sexuales fuera del matrimonio y como consecuencia de ellas, hijos ilegítimos.

Con base en algunos inventarios de bienes, se puede afirmar que estas acaudaladas señoras del siglo xvii tenían una buena cantidad de pinturas y esculturas de imágenes religiosas: Jesús, vírgenes, santos y santas de su devoción. Este aspecto ya no se manifestó con la misma intensidad durante el siglo xviii, porque empezó el rompimiento político entre la iglesia y el estado y, por ende, el clero perdió presencia social.

La legislación señalaba que, al realizar el enlace matrimonial, los consortes debían hacer una contribución económica para sustentarlo, así en el siglo xvii se otorgaron dotes y arras de mayor cuantía. Las dotes más altas procedían de los hacendados, quienes además desarrollaban otras actividades económicas y tenían un cargo público, religioso, militar y ostentaban un título nobiliario.

Las protagonistas se preocupaban por dar a sus hijos una educación fundamentalmente religiosa. Al respecto, encontramos que al tener uno o más hijos varones, algunos de ellos serían bachilleres, licenciados, curas, presbíteros, religiosos o profesos de órdenes regulares: franciscanos, agustinos, dominicos, carmelitas, mercedarios. A las hijas las metían en colegios o conventos para que las prepararan para el matrimonio y las que no se casaban se convertirían en monjas.

A pesar de la evidente desigualdad social, de las limitaciones legales, con relación al sexo masculino, las mujeres avecindadas en el Valle de Toluca, realizaron una cantidad significativa de actividades jurídicas, civiles, económicas y sociales. Durante el siglo xvii las hacendadas gozaban de enormes privilegios, por su condición social; razón que las hizo dignas de admiración por el resto de la población del Valle de Toluca.



## Fuentes de consulta

### Archivo

#### Archivo General de Notarías del Estado de México, Notaría No. 1 de Toluca

- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 12, leg. 5, fs. 1-46.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 11, leg.2, fs. 111-114.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, Leg.5, cuadernillo 5, exp.69, fs, 105-106v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, leg. 7, fs. 161v-162v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, leg. 5, cuadernillo 4, exp. 166, fs. 266-267v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 11, leg. 1, fs. 36-37v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 3, leg. 2, fs.2-3.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, leg. 8, fs. 73v.-76v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 13, leg. 1, fs. 278-279.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 14, leg. 1, fs.277-279.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 7, leg. 2, fs. 14v.-16v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 6, leg. 4, fs. 89v-90.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 86, leg. 1, fs. 91-91v.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 14, leg. 2, fs. 110-111.
- AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c. 15, leg. 1, fs. 6v.-9v.

### Bibliografía

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (coord.), (1991). *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México.

### Hemerografía

- Briebesca Sumano, María Elena y Lagunas Ruiz, Hilda (1994). “La mujer en el Valle de Toluca, siglo XVI”, *La Colmena*. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 2, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Lagunas Ruiz, Hilda y Patrizia Romani (2009). “Transcripción paleográfica de un testamento del siglo XVII”, *La Colmena*. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 63, julio-septiembre, Toluca, Estado de México, pp. 99-108.



EL PAN NUESTRO DE CADA DÍA.  
LA PARTICIPACIÓN DE LOS BARÓN DE LARA  
EN LA ESCASEZ DE TRIGO EN TOLUCA, 1691



Georgina Flores García  
Teresa de Jesús Corral González  
Universidad Autónoma del Estado de México  
georgina.gina5601@gmail.com / terecorralgonzalez@gmail.com

## Introducción

Con la llegada de los europeos a las tierras del Anáhuac llegó el trigo. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, un esclavo africano (Juan Garrido), integrante de las huestes de Cortés, fu quien introdujo el producto a Nueva España; en los primeros años, este cereal fue difícil de cultivar por el tipo de suelo que se requiere para ello.

Las *tierras de pan llevar*, como solían denominarse a los lugares en los que se cultivaba el trigo, por lo general alimentaron los molinos que proveían de harina a las panaderías de Nueva España.

El trigo, como el resto de los cereales, no escapó a las crisis agrícolas de finales del siglo xvii, producto de la llamada *Pequeña Edad de Hielo*, la cual provocó a en el ámbito mundial una disminución considerable de la temperatura. Dichas condiciones climáticas afectaron la producción del alimento, su consumo y su costo; al punto de convulsionar a Nueva España en 1692 y poner en peligro la estabilidad del virreinato.

Sin duda, todos los espacios geográficos de Nueva España en el siglo xvii fueron afectados en la producción y consecuentemente abasto de maíz y trigo, los dos cereales base de la alimentación de la sociedad novohispana. El Valle de Toluca no fue la excepción de lo que diarios como el de Antonio de Robles (1665-1703), refiere a *motines de hambre* suscitados en el virreinato desde principios de 1691, ello a consecuencia de las malas condiciones climáticas, como las excesivas lluvias en la región que propiciaron la especulación en el precio de las materias primas (concretamente el trigo), a ello sumado el alza de precio al pan.

Es alrededor de ese planteamiento que proponemos reflexionar, pues desde mayo de dicho año, un número considerable de los panaderos de la villa de Toluca manifestaban su inconformidad al presidente y oidores de la Real Audiencia de la Ciudad

de México, autoridades que permitieron la elevación del costo en su producto. Para fundamentar sus argumentos, los productores, liderados por miembros de la familia Barón de Lara, recabaron una serie de testimonios en los cuales 99% coincidieron en la escasez del trigo. Además de las justificaciones, las autoridades, no conformes con el discurso y dadas las condiciones de inestabilidad que caracterizó al siglo XVII, inspeccionaron desde la región productora y abastecedora del cereal, hasta sus espacios de trabajo como los amasijos.

En el presente texto, abundamos respecto a lo que se puede considerarse como uno de los antecedentes de la conmoción del domingo 8 de junio de 1692 denominada el tumulto de Corpus Cristi, la percepción que la población tiene sobre el hecho, las estrategias implementadas para enfrentar las crisis, la cultura material de las panaderías en el siglo XVII y la diversidad de mitos que rodeaban un proceso climático mundial.

## Desarrollo

El Valle de Toluca habitado por matlazincas sería conquistado por las huestes de Gonzalo de Sandoval en 1521, cambiando, a partir de entonces, las costumbres de los habitantes de ese espacio geográfico y del resto de Mesoamérica; aunque no solamente fueron los indios quienes adquirieron otros modos de vida, también tuvieron que adaptarse a cambios en la alimentación los europeos y africanos que llegaron posteriormente para vivir en las tierras bautizadas como de Toluca con su cabecera dedicada a san José.

El maíz, el chile, la calabaza, el jitomate, el amaranto, el cacao fueron parte vital de la cocina toluqueña como también lo fue el cerdo, la res, el trigo, y otros productos que dieron razón de una gastronomía mestiza que poco a poco al hibridarse dio paso a lo que en el siglo XVII consumiría la población del valle de Toluca, entre los productos de mayor ingesta, estuvieron los granos de maíz, trigo, centeno, frijol, etcétera.

Antes de que los españoles tuvieran pan, ya tenían jamón. Los cerdos se reprodujeron en el Valle de Toluca en forma muy rápida. Al respecto, afirma Françoise Chevalier: “[...] el Valle de Toluca había comenzado a poblarse de ganado hacia 1535, y en menos de 20 años después se contaban allí más de 60 estancias con unos 150 animales —reses o caballos— la mayor parte propiedad de ‘personas poderosas y ricas y de algunos oficiales de su Magestad’”, es decir que sólo en el valle había aproximadamente 9000 cabezas de ganado, pastando en tierras con aguas propias para su reproducción.

El trigo no corrió la misma suerte que el ganado, tuvo que encontrar tierras con las condiciones que requería su crecimiento, denominadas de *pan llevar*. ¿Cuándo





inició la producción de este cereal en grandes cantidades? No lo sabemos, lo que sí podemos afirmar es que al igual que el maíz tuvo una serie de crisis que hizo que su precio aumentara y que ello causara graves problemas sociales por ser la base de la alimentación hispana.

El trigo, como materia prima para la elaboración del pan, debió iniciar de manera doméstica, hasta alcanzar las cantidades que permitieran abrir las primeras panaderías, las que con seguridad en el Valle de Toluca iniciaron al final del siglo XVI, porque para 1605 ya se encuentra registrado en documentos del Archivo General de Notarías del Estado de México la venta de harina, y para 1616 se señala el precio de la carga de trigo en ocho pesos dos tomines, costo que se mantendría durante el resto del siglo XVII a pesar de las condiciones climáticas que caracterizaron la pequeña Edad de Hielo,<sup>1</sup> pues frío y humedad fueron extremadamente agudos a finales del periodo referido en todo el mundo.<sup>2</sup>

Las lluvias continuas y heladas en 1691 acentuaron la escases de maíz y trigo de la segunda mitad del siglo que nos atañe, y consecuentemente la sociedad novohispana fue sucumbida por motines y hambre.

La última década del siglo XVII, Nueva España se caracterizó por disturbios sociales y cambios políticos. Nos ocuparemos de los primeros porque a ellos corresponde la inconformidad de la población toluqueña consumidora de pan; sin embargo, el Valle de Toluca no fue el único en levantarse, porque la carestía se generalizó en Nueva España.<sup>3</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora refiere al 9 de junio de 1691, y días posteriores como: “hubo una formidable tempestad de granizo y agua, se anegaron montes y tierras, se ahogaron ganados y personas, perdióse el trigo que estaba en las trojes de los molinos y en cantidad muy considerable.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, en *Le territoire de l'historien*, refiere que alrededor de 1690, primaveras, veranos, otoños, inviernos medidos con los termómetros ya válidos de esa época, son más fríos, de cerca de 1° Celsius, de lo que jamás serán a lo largo de dos siglos y medio de observaciones regulares que seguirán.

<sup>2</sup> Thomas Calvo, en “El motín de 8 de junio de 1692. Entre meteorología, granos y política”, manifiesta que las manchas de sol, en parte responsables de esas circunstancias y particularmente presentes durante el mínimo de Maunder, actuaron a nivel planetario, en India, China, Europa y América, dejando un rastro de sufrimientos, carestías, hambrunas, revueltas y miserias. Luis Alberto Arrijoa y Armando Alberola, *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX*.

<sup>3</sup> En el siglo XVII son numerosas las manifestaciones de descontento social, en ocasiones obedeciendo a situaciones económicas, como las de 1624, 1692 y 1697, también aquellas originadas por los malos tratos para con indígenas, como los acontecidos en el sur del territorio, concretamente Oaxaca, Yucatán Chiapas. Rosa Feijoo, “El tumulto de 1692”, p. 656.

<sup>4</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora “Alboroto y motín de México” en *Obras completas*, 2002.

Diarios como los de Gregorio Martín de Guijo (1648-1664) y de Antonio de Robles (1665-1703) expresan que los motines y tumultos fueron continuos en el territorio novohispano desde la segunda mitad del siglo. Pero es en junio de 1691, tal como refiere Sigüenza, cuando las dominantes lluvias en el Valle de Toluca provocaron la elevación de los precios del trigo lo que lleva a los panaderos del lugar a timar y engañar a la población respecto a la adquisición y producción del pan con argumentos como: “el pan no se sazónaba por la mucha agua y consiguiente frío”.<sup>5</sup>

En Toluca, inició en 1691 una serie de peticiones a la autoridad, por la escasez de pan y el supuesto ocultamiento de trigo y harina para elevar el precio del producto. No sabemos cuántas panaderías había en la ciudad de san Joseph de Toluca, tampoco en cuántas pulperías se vendía el pan común, no tenemos el dato exacto de cuántos panaderos había con propiedad de panadería, ni de cuántas personas se dedicaban en sus casas a elaborar pan en menores cantidades para la venta viandante o entregas por pedido.

Lo que tenemos claro es que había consumo de pan, existencia de panaderías y panaderos que con trabajadores externos a la familia o de la familia, elaboraban el pan que con seguridad las dietas de los diferentes grupos étnicos consumían, desde el fino o floreado, hasta el pambaxo o pan más corriente, pasando por el común,<sup>6</sup> fue tal el encono hacia quienes parecía ocultaban el trigo o las harinas, que inclusive el arzobispo de México Francisco Aguiar y Seixas, concedió en 1692 a los padres ministros franciscanos del Convento de Nuestra Señora de la Asunción de Toluca, denunciaran y declararan contra las personas que almacenaban maíz, trigo u otras semillas que fueran de alimentación del común de la población, para rescatarlas de los acaparadores; el documento es un mandato firmado por fray Baltazar de la Carrera y da fe de ello el escribano real y público Juan de los Ríos.<sup>7</sup> ¿Qué temían en ese momento las autoridades civiles y eclesiásticas?, sin duda para otorgar respuesta a la interrogante convendría acercarnos a los factores meteorológicos, calendario agrícola, política virreinal y contexto sociocultural. Probablemente y como lo hacen notar trabajos referentes a crisis y carestías en el siglo XVII, las autoridades pretendían evitar que las hambrunas que asolaban al periodo se convirtieran en una causa directa de los motines que en otras colonias españolas se habían desatado. En el periodo se emite un número considerable de textos jurídicos, cuya producción se fundamenta en las circunstancias y versiones de autoridades, que muchas veces, no interferían en alegatos de carácter criminal; sin embargo, cargados de ideología, presupuestos sociales y económicos; motivaron a tomar todas las providencias necesarias para detener manifestaciones del vulgo.

<sup>5</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, (2002).

<sup>6</sup> Virginia García Acosta *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Ciudad de México. Siglo XVIII*, p. 29.

<sup>7</sup> AGN. Arzobispos y Obispos, caja 5980, f. 1.



En la sección histórica del Archivo General de Notarías del Estado de México, encontramos el documento que permite fundamentar el presente estudio, ubicado en la caja 45, legajo 11 contiene 14 fojas que tratan el asunto que nos ocupa y que se desarrolla en los tiempos correspondientes a la espera entre el fin del consumo de una cosecha y la llegada de la otra, y juntándolas abarcaría los meses de abril a octubre de 1691.

A través de las peticiones que presentan algunos panaderos al corregidor de la ciudad de san Joseph de Toluca, mediante Thomás de Origuela (representante del gremio) suplica se les haga rebaja de las onzas de pan cocido que dan por medio real a raíz de la carestía de trigo y harinas que existe en el valle; tal argumento es fundamentado con el documento remitido por el Regio Patronato Indiano en el que expresa: “en México alguna falta de pan por mediado de septiembre de noventa y uno”.<sup>8</sup> El hecho que nos atañe refiere a la primera cosecha de trigo llevada a cabo en el altiplano central en junio, y probablemente la visita de los oidores a los principales valles de los obisposados de México y Puebla en septiembre es lo que motiva la petición de los panaderos.<sup>9</sup>

Por ausencia del corregidor, el capitán Juan Bicente Pimienta recibió el 25 de septiembre a los panaderos, que de acuerdo con el documento que signa el escribano real y público Juan de los Ríos eran: Thomás de Origuela, Matías de Menchaca, Gerónimo García Rendón, Antonio Barrón de Lara y Joseph Ruiz, vecinos de la ciudad. Dichos maestros de panadería declararon que en virtud del despacho ganado a pedimento de Andrés González Cordero, dueño de panadería, se solicitó a los señores presidente y oidores de la Real Audiencia de la Ciudad de México, rebajara el peso a siete onzas y media de pan, por la carestía del producto en el reino.

Su argumento se fundamentaría en la pérdida de la primera cosecha de trigo correspondiente a los meses de mayo-junio,<sup>10</sup> recordemos que el cereal no llega inmediatamente al mercado de consumo y en consecuencia no había harinas necesarias para el abasto del común en la jurisdicción por el elevado precio difícil de costear.

Dado lo anterior, los panaderos de Toluca solicitaron que el pan fuera de menor peso, es decir en lugar de 10 onzas, siete y media por medio real, siendo así que meses previos a septiembre Andrés González Cordero, Juan González Cordero, su hermano y Joseph de Magallanes habían ganado el despacho, pero a pesar de ello, mantenían cerradas sus panaderías porque sin la cosecha de junio evidentemente no tenían ha-

<sup>8</sup> AGI, Patronato, 226, núm. 1, r. 18.

<sup>9</sup> *Real Acuerdo del Virrey y Audiencia del 17 de septiembre de 1691.*

<sup>10</sup> AGI, Patronato, 226, N. 1, R. 18, fol. 8. “la pérdida notoria de trigos de riegos que causó la muchedumbre de aguas por mayo y junio del año pasado, y la que sobrevino a los temporales del distrito desta gobernación por enfermedad o contagio”.

rinan ni mucho menos escondían la materia prima para subir el precio, así lo fundamentan las vistas que realizan las autoridades a sus casas y la revisión a los amasijos sin la presencia de los panaderos referidos.

El segundo grupo de panaderos declararon que de acuerdo con las diligencias practicadas por las autoridades y la evidente ausencia de los hermanos González Cordero fue porque estaban en la Ciudad de México ante el presidente y oidores de la Real Audiencia en espera del arribo de harinas de Puebla, probablemente eso era el principal motivo de descontento por el resto de panaderos, pues resultaba perjudicial a ellos y al común de la ciudad de Toluca, ya que su trámite retardaba la rebaja que habían solicitado.

En septiembre-octubre de 1691, el virrey Galve expresaba:

ni las cosechas de maíces fueron tan abundantes como se esperaba, ni igualaron en más de la mitad a las antecedentes, sino que al contrario se reconocieron muy cortas y insuficientes para la provisión común con el crecimiento causado de la carestía y penuria de los trigos, y con la no menos falta de cebada para el sustento de ganados y bestias caballares y mulares.<sup>11</sup>

Ello enriquece la afirmación de los panaderos respecto a la venta de la carga del trigo en ocho pesos, para que a su vez ellos ofertaran el pan en medio real; sin embargo, al no quererles vender el producto, éste se estaba encareciendo, argumentando que posiblemente se encontraban en la Ciudad de México para acaparar trigos que esperaban en la segunda cosecha. Era claro que dicho testimonio no tenía un fundamento material, lo contundente fue que para las sociedades como la novohispana basadas en la agricultura, una crisis que conllevara a la pérdida del maíz se convertía en una carestía generalizada.<sup>12</sup>

Una de las diferencias, y que denominaremos ventaja de los panaderos en comparación con otros gremios fue el perfecto conocimiento en su dinámica de adquisición de la materia prima, traducida en el monopolio del producto desde la siembra hasta la venta del pan. Es decir, aunque algunos dueños de panadería no sabían hacer el pan, eran sus trabajadores los que lo elaboraban, ellos eran los dueños de los sembradíos, de los molinos de las panaderías.<sup>13</sup>

Aplicable para Puebla y lo que actualmente reconocemos como el Bajío; sin embargo, para el caso particular de la villa de Toluca, constatamos a través de las declaraciones de

<sup>11</sup> AGI, Patronato, 226, N. 1, R. 18, fol. 8v.

<sup>12</sup> Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*.

<sup>13</sup> Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Ciudad de México. Siglo XVIII*, p. 90.



los testigos y los demandantes que se dedicaban a la compra de trigo y harina para elaborar el pan, lo que permite deducir que no eran dueños de las haciendas trigueras, más bien la producción de pan fue de tipo comercial estableciendo las transacciones mediante el control de autoridades locales y apoyándose en las ordenanzas de la Audiencia que para la carestía de 1691 resultaban nada favorables, pues los fenómenos naturales ganaban terreno y conforme pasaban las semanas se aguzaba la urgencia de abasto.

De la reconstrucción al proceso, algunos datos que conviene recuperar: la descripción que Juan de los Ríos, escribano real y público de Toluca, realizó sobre las casas de los panaderos, lo que da testimonio de la cultura material al describir las áreas que componen su espacio de trabajo y producción: la panadería, el amasijo, la despensa, además de la explicación del porqué no se había amasado ni hecho pan, cuya respuesta proporcionada por familiares de panaderos ausentes giraba en tres razones: la falta de trigo, carestía de harinas, el nulo abasto a la alhóndiga de Toluca.

Posiblemente, la insistencia de los hermanos Cordero a las autoridades de la capital era porque los precios de la compra y venta del trigo se registraban y a partir de ello se calculaba la postura del pan, y esperaban que los testimonios de productores llamados de la ciudad de México dieran sustento a la resolución esperada. Indudablemente, el conde de Galve desde la segunda mitad de 1691 tomó medidas con eficiencia relativa, dependiendo de la zona geográfica, un ejemplo de ello fue la decisión de diciembre en la cual reconocía el desastre agrícola producto de la segunda mala cosecha; y se opta por convocar a productores quienes se les informa que para evitar embargos se limiten a trasladar sus productos a la capital y no entablar negociaciones con regatones,<sup>14</sup> tal como fueron advertidos e investigados los agricultores del Valle de Tecoaloya a quienes las autoridades denominaron como los principales causantes de toda la crisis, ante la redistribución y compresión del consumo de los granos, probablemente fue el argumento oficial que ocultar la verdadera carestía o peor aún, disfrazar la alianza de habían entablado con acaparadores, tal como lo hacían saber los testimonios de los testigos del tumulto de 1692.<sup>15</sup>

En la Villa de Toluca, los únicos panaderos acusados de acaparadores fueron Juan González Cordero y Joseph Magallanes: el primero por resguardar en su troje un poco de salvado, y el segundo, por almacenar en su despensa dos arrobas de harina. Al ser cuestionados respecto del por qué tenía las harinas respondieron haberla comprado en mayo y junio, como parte de los trigos de riego, además manifestaron haber adquirido los productos con personas que lo habían dejado en seis pesos y un tomín la carga, cuando el resto de los panaderos manifestaba comprar a ocho pesos la

<sup>14</sup> AGI, Patronato, 226, N. 1, R. 20, fol. 9.

<sup>15</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora. “Alboroto y motín de México”, en *Obras completas*.

misma cantidad, recordemos que este era el precio oficial en el periodo; desafortunadamente para Magallanes y a diferencia de otros panaderos, en su despensa hallaron medio costal de harina, cantidad suficiente para conceptualizarlo como regatón que se aprovechaba del elevado consumo de pan, ya no sólo por españoles, sino también de indios, castizos y esclavos.

Otro de los testimonios que conviene resaltar es el de Antonio Arias, español, residente en la ciudad de Toluca y persona que conocía a todos los implicados en los autos. Él, a diferencia del resto de los testigos, dio un dato muy importante referente a la carestía, producto de la interpretación que personas del pueblo le daban a los fenómenos naturales; sin duda alguna, las lluvias torrenciales de 1691 anegaron los sembradíos y generaron la pérdida de la primera cosechas de los diferentes cereales, entre ellos los de maíz, cebada, avena y trigo, pero otro factor que vale la pena recuperar ocurrió el jueves 23 de agosto y fue un eclipse solar, al que la población le atribuyó la pérdida de las cosechas:

Antonio Arias declaró lo que [...] este testigo a andado en el valle de Tecoaloya y Tenancingo vendiendo unos potros y ha visto y reconocido los trigos de dichos valles y todos en general con el mal tiempo que a echo y después del eclipse que ubo se perdieron todos los trigos de calidad que ni aun los ganados apetecen los restrojos que an quedado y que esto es la verdad so cargo del dicho juramento [...] y que también sabe por haberlo visto en dichos valles que anduvieron unos hombres con mucho dinero buscando trigo y lo pagaban a ocho pesos cada carga y no lo allaron, y también le dijo a este testigo que Thomás Arias vecino y labrador en la jurisdicción de Metepe que en el de malacatepeque que ha vendido sus trigos a ocho pesos carga que esto se lo dijo dicho Thomas Arias y que también esto es la verdad so cargo del dicho juramento fecho ut supra.<sup>16</sup>

Parecía que todos los males agrícolas de 1691 iniciaron con las fuertes tormentas, seguidas por la plaga del chahuistle, acompasadas por la epidemia de sarampión y coronadas por el eclipse solar,<sup>17</sup> fueron el preludio de los motines suscitados en ese año en diferentes partes del centro de Nueva España, como el de Toluca, Puebla o el de la Ciudad de México en junio de 1692. En particular el eclipse asombró a propios y a extraños, entre los que podemos contar al referido Sigüenza y Góngora o a Robles que citado por Josefina Muriel afirma: “[...] se vieron las estrellas, cantaron los gallos y quedó prima noche todo, oscuro a las nueve del día, porque se eclipsó el sol

<sup>16</sup> AGNEM. S/H, caja 45, leg. 11, f. 5. En las citas textuales se respeta la escritura documental.

<sup>17</sup> Recordar que el 23 de agosto de 1691 hubo un eclipse de sol, que en la época se interpretaba como un mal presagio



totalmente” o el notario de la Fuente: “[...] consigna que el 23 de agosto a las ocho de la mañana por el eclipse total de sol se oscureció el día, estrellándose, el cielo todo, por espacio de diez Aves María, poco más o menos”,<sup>18</sup> quienes sumaron a sus conocimientos de cosmografía la importancia y significancia que indios atribuían a las manifestaciones del sol y la luna.

Hasta ahora la historia del clima nos ha permitido vislumbrar a las inundaciones con la causa principal de la pérdida de cosechas de maíz y trigo; sin embargo, no debemos descartar la plaga de chahuisclé, porque a decir del español don Juan Barón de Lara, testigo del panadero Tomás de Origuela afirmó:

[...] abra ocho días que este testigo estuvo en el valle de Tenancingo y vio vender algunos trigos a ocho pesos carga a algunas sementeras que este testigo vio están achaguichadas que esto es pérdidas y generalmente todos los dichos labradores se quejan de dicha pérdida y también sabe este testigo por aversele dicho don Joseph Barón de Lara su hermano que a don Andrés de Salcedo le pagaban su trigo criollo de este valle a ocho pesos y no lo quiso vender respondiendo que lo avía de vender a mas precio<sup>19</sup>

Don Juan Barón de Lara refiere a un tipo de trigo que se da en zonas de clima cálido y que por la diferencia en grados de temperatura era de mejor calidad que el que se daba en la zonas frías de Toluca, el testigo deja ver que el dueño del cultivo trataba de venderlo a mayor precio; por ello, era necesario el testimonio de productores del cereal, motivo por el que se tomó el testimonio del señor Andrés Ramírez de Arellano dueño de hacienda triguera en Malinalco, zona cálida, quien dijo:

[...] lo que sabe es que sabe por averlo visto que el trigo y arina su precio es a ocho pesos carga y le an escrito a este testigo de México [para que] envíe sus trigos y se los pagaran a ocho pesos y no los ha remitido por temer no le falte la semilla por haberse perdido todos los temporales porque tan solamente de algunos tardíos se espera coger algún grano y que esto es lo que sabe.<sup>20</sup>

Como resultado de la investigación y de los testimonios de dueños de panaderías, productores de trigo y testigos, el 28 de septiembre, el corregidor de Toluca determinó dar las piezas a veinte onzas de pan cocido en caso contrario cada panadero pagaría una multa de 50 pesos, y los fondos se destinaría a la reparación de la cárcel pública de la ciudad, pues parecía que los panaderos de la villa estaban evitando el

<sup>18</sup> Josefina Muriel, *Estudios de Historia Novohispana*, p. 109.

<sup>19</sup> AGNEM. s/H. Caja 45, leg.11, f. 6.

<sup>20</sup> AGNEM. s/H. Caja 45, leg. 11, f. 6.

traslado a la capital y optaban por negociar con aquel sector al que Galve tenía identificado, es decir, los regatones.

La postura del fiscal ante las peticiones y evidentes estrategias de los panaderos fue que no dejarían de amasar ni de abastecer de pan al común, lejos de pensar en rebajar el peso a siete onzas y media les estaban duplicando a 20 onzas, pues se les demostraba que hasta esa fecha habían obtenido una exorbitante ganancia en la venta del producto, dicha propuesta tiene un amplio trasfondo fiscal, pues si lograban modelar los precios, aumentaría el consumo. En ello poco contaba la supervivencia de los más débiles, más todo lo contrario, eliminaría todas posibilidades de su acceso a los granos.

Pasó un año desde septiembre de 1691 y en agosto del año siguiente en que las quejas no dejaron de presentarse continuamente, ejemplo fue cuando lo que vecinos de la ciudad de Toluca se presentaron ante la autoridad en 1692, para declarar que tenía mucho tiempo que padecían calamidades y falta de pan, comprobado por la intención y malicia de los panaderos y dueños de panaderías de la ciudad de Toluca, quienes amasan según su conveniencia, cada que quieren vendiendo el pan en ocasiones de ocho onzas, en otras de 10, a medio real y mal labrado. Lo anterior no era suficiente, porque en otros momentos lo venden en sus tiendas por cuartillas y vendían en otros lugares en cuartillas, lo que les permitía obtener más ganancia, dando las cuartillas a su voluntad, forzando a que compren en dichas cuartillas y causando con ello grave daño.

En virtud de que el trámite que emprendieron Tomás de Origuela y otros vecinos de la ciudad de Toluca no obtuvo resultado, un año después se presentan otros vecinos para declarar que si el precio del trigo había subido, el cereal y las harinas habían escaseado en 1691, un año después había bajado el precio y ya había producido, por lo que exigieron que el escribano exhibiera los resultados, pues los vecinos manifestaban que los hermanos González Cordero habían tenido pleito con los otros panaderos, por la especulación del precio del pan, y no acataron la orden que diera el pan de 20 onzas; además de no dejar de amasar y labrar pan, con fundamento en los argumentos parecía que los hermanos habían desobedecido, porque amasaban y labraban pan cada que les convenía a sus intereses. Con tales testimonios, los habitantes fundamentaban la solicitud hecha al corregidor de Toluca en la que pedían exigiera a los González Cordero obedecieran las órdenes de la Real Audiencia, además de organizar una segunda visita a las casas de los panaderos para inspeccionar.

La población mestiza, evidentemente, estaba acostumbrada al consumo de pan, porque las exigencias no sólo se darían en la ciudad de Toluca, serían fuertes y evidentes en la capital de Nueva España. Las crónicas del siglo XVII, fuentes bastas en la





descripción a las causas de aquello, denominaron los escasos de maíz y trigo, base alimenticia de la mayor parte de la población novohispana. Desafortunadamente, el motín de 1692 generó la pérdida de documentación valiosa para el estudio de los siglos XVI y XVII de Nueva España, por haberse quemado el archivo ubicado en el interior del Ayuntamiento, sede de la primera escribanía.<sup>21</sup> Desde los primeros meses de 1692 se acentuó el temor de asalto a espacios de almacenamiento de los granos provenientes de tierra adentro, que como referimos con anterioridad, se decidió que llegaran a la capital por los caminos de Chalco, Toluca y Naucalpan,<sup>22</sup> hicieron que los caminos se custodiaran, era necesario tomar medidas, que sin embargo, no lograron solucionar la problemática, a final de junio de 1692 se informaba al virrey la falta de granos, pan y aves.<sup>23</sup>

Las evidencias recabadas en una segunda visita a las áreas de trabajo de panaderos, evidencian la desconfianza del corregidor hacia los maestros de Toluca e incluso fue muestra del interés de las autoridades novohispanas por dar una solución a una problemática que posiblemente provocaría un nuevo motín ahora por las harinas y no por el maíz días antes en la Ciudad de México, tal fue la incertidumbre y hasta temor, que el corregidor visitó las casas y panaderías para inspeccionar personalmente.

En las inspecciones realizadas el 20 de agosto de 1692, el corregidor y el escribano real vieron tornos y cedazos (para cernir la harina que llegaba de molinos), artesas (para hacer la masa), mesas (para amasar y moldear el pan), tableros (para dejar reposar y fermentar el pan), hornos de leña (para cocerlo una vez introducido con auxilio de las palas), es decir, el instrumental básico empleado para la preparación del producto<sup>24</sup>. El interés de la autoridad era localizar harinas, por lo que se inspeccionaba según fuera el caso amasijos, despensas y las trojes, que sin duda, guardaban muy celosamente; como muestra fue la casa y panadería de Antonio Barón de Lara a quien le solicitaron las llaves de su amasijo en donde no hallaron harina, pero la inspección llevó a la revisión de sus tres trojes<sup>25</sup> y la despensa localizando aproximadamente 15 cargas de harina. Casos como el de Barón manifiestan la existencia de otro espacio, es decir, el molino donde produjeron la harina y en donde evidentemente cobraban

<sup>21</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora. *Teatro de virtudes políticas alboroto y motín de los indios de México*, 1980.

<sup>22</sup> AGI, Patronato, 226, N. 1, R. 18, f. 14v,

<sup>23</sup> Rosa Feijoo, "El tumulto de 1692", p. 669.

<sup>24</sup> Con mayor detalle, el texto coordinado por Janet Long (1997) relata la importancia del trigo y otros alimentos para la sociedad novohispana.

<sup>25</sup> Para el periodo estamos frente a compartimentos realizados con tabiques de ladrillo o madera que se usaban como graneros domésticos en las casas de los trabajadores. En ellos se almacenaba en sacos, o a granel, cereales, frutos secos y otros productos agrícolas. Para el caso que nos atañe, resulta demasiado interesante que los panaderos tenían tres trojes.

por el servicio de molienda.<sup>26</sup> Sin duda, las autoridades estaban frente a un caso de productor de trigo, acaparador y porque no regatón.

Los miembros del segundo grupo de panaderos, a pesar de su ausencia, no escaparon de la inspección que tenía con objetivo hallar más harinas, tal fueron los casos de los hermanos Juan y Andrés González Cordero, Joseph Ruiz y Gerónimo García Rendón Palomino a quienes sospechosamente no se les encontró harinas y de quienes durante la revisión se desconocía su paradero, sólo esposas o hijos argumentaban que estaban buscando la preciada materia prima.

En casos como los de Matías Menchaca y Joseph de Magallanes, la ausencia del producto fue favorable para su persona, pero en otros como el de Barón de Lara y Tomás de Origuela, (a este último, hasta debajo de un pectate le encontraron la harina) resultaron amonestados con las medidas propuestas por Alonso de Arriaga el 21 de abril de 1692.

El caso de los hermanos Cordero resultaba especial, pues de ser los acusados, pasaban a ser parte del sector favorecido, mientras que los denunciantes de 1691, un año después, serían los mayormente perjudicados. Otra de las particularidades es el elevado costo de las cargas de harina, pues en su mayoría coincidieron en que había duplicado el precio desde mayo y junio de 1692.<sup>27</sup>

El trabajo no concluye, seguimos recabando evidencias que permitan abundar en el origen de los maestros y la conformación del gremio, queremos resolver las siguientes interrogantes: ¿en qué medida favorecía a los miembros de las calidades la elevación de los precios igualitarios en el centro de Nueva España en una aparente carestía de granos? y ¿de qué manera resultarían beneficiados los productores más cercanos al centro?

Aún nos faltan cuatro años por descifrar y saber por qué en 1696 les aplicaron una pena de 100 pesos a los panaderos de villa de Toluca, fondos de los que una parte serían para la obra del Real Palacio y la otra para gastos de multa por la harina del Real Palacio, mientras que la mitad restante, para gastos de justicia. Además por si fuera poco, la gravedad del delito fue tan grande que se obligó a los panaderos a amasar sus harinas y dar una libra de pan cocido por medio real y para que la noticia llegara a todos se pregonó públicamente en la plaza de Toluca y en las cuatro públicas calles de esta ciudad, al son de trompeta en lengua castellana por voz de Diego San Juan, indio ladino, recordemos que en los espacios públicos la multitud se reunía para comprar, comerciar por trueque, socializar y hasta comunicar la vida de los demás por horas debido a la falta de trabajo.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> AGNEM. s/H. Caja 45, leg. 11, f. 11.

<sup>27</sup> AGNEM. s/H. Caja 45, leg. 11, f. 11v-13. AGI, Patronato, 226, N. 1, R. 18, f. 29-30.

<sup>28</sup> AGNEM. s/H. Caja 45, leg. 11, f. 11v-13. Gonzalbo, *Historia de la vida cotidiana en México*. p. 425.



## A manera de conclusión

La escasez con que los labradores referían a la producción y abasto del trigo obligó a las autoridades de la Audiencia de la Ciudad de México a acrecentar el precio de los cereales, a pesar de estar conscientes de que las malas condiciones climáticas que azotaron el siglo xvii fueron escasas. Específicamente las dos cosechas correspondientes a mayo-junio y la de octubre fueron mitigadas: la primera por las fuertes lluvias y el chahuiscle, mientras que la segunda fue por el eclipse del 23 de agosto del mismo año.

Posiblemente, en un primer momento, los testimonios y las evidencias de los maestros fueron lo demasiado convincentes para que las autoridades aceptaran el incremento en el precio del pan; sin embargo, las fuentes nos dan muestra clara de que un segundo grupo de productores y la población consumidora se volcó molesta contra ellos porque no solamente habían elevado el precio y no habían compartido la resolución de la Audiencia con el resto de los panaderos, sino también porque habían bajado el tamaño y la calidad del mismo.

Acontecimientos como el narrado por los escribanos novohispanos son muestra de la historia social, cuya reconstrucción es complicada, pues se requiere de más evidencias para fundamentar los argumentos. Lo ocurrido en 1691 en la Villa de Toluca es un antecedente más del motín perpetrado en la Ciudad de México en junio de 1692, y sin duda, ambos acontecimientos no escapan de la crisis agrícola en la que estaría Nueva España durante todo el siglo.

Los fenómenos naturales eran y siguen siendo una de las explicaciones más contundentes a procesos como el vivido a finales del siglo xvii. Sin duda, las modificaciones ligadas a la variación de la temperatura, el cambio de dirección y velocidad del viento no estaban alejadas de la percepción que los novohispanos tenían cientos de años atrás.

## Fuentes de consulta

### Archivos

Archivo General de Notarías del Estado de México. Sección Histórica Escribano Juan de los Ríos años: 1691-1696, caja 45, leg. 11, 14 fs.

Archivo General de la Nación. Ramo: Arzobispos y Obispos. Caja 5980, f 1

Archivo General de Indias. Regio Patronato, 226, N. 1, R. 18, f. 30.

*Diario de Gregorio Martín de Guijo (1648-1664)*

*Diario de Antonio de Robles (1665-1703)*

*Real Acuerdo del Virrey y Audiencia del 17 de septiembre de 1691.*

## Bibliografía

- Arrijoa, Luis Alberto y Armando Alberola, *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX*. Bogotá-México, Universidad de Alicante y Colegio de Michoacán, 2016.
- Chevalier, Françoise, *La formación de los Latifundios en México*, FCE, México, 1984.
- Florescano, Enrique, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, México, El Colegio de México, 1969.
- García Acosta, Virginia. *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Ciudad de México. Siglo XVIII*. México, CIESAS, 1989.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Le territoire de l'historien, Paris*, Gallimard, , Paris, t. I, (collection Bibliothèque des Histoires), 1973, p. 457.
- Long, Janet (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, UNAM, México, 1997.
- Muriel, Josefina, *Estudios de Historia Novohispana*, IIH / UNAM, vol. 18, núm. 018, 1998.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Teatro de virtudes políticas alboroto y motín de los indios de México*. México. UNAM / Porrúa, 1980.
- \_\_\_\_\_. “Alboroto y Motín de México”, en *Obras completas*, Porrúa, México, 2002.

## Hemerografía

- Calvo, Thomas “El motín de 8 de junio de 1692. Entre meteorología, granos y política”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 149, enero-febrero, 2018, pp. 52-57
- Feijoo, Rosa (1965) “El tumulto de 1692”, en *Historia Mexicana*, vol. 14, núm. 4, pp. 656-679.

# DEL PURGATORIO Y SUS REMEDIOS: TESTIMONIOS DEL INTERCAMBIO ENTRE ESTE MUNDO Y EL MÁS ALLÁ EN EL ÁMBITO CARMELITANO DE NUEVA ESPAÑA



Víctor Cruz Lazcano  
Universidad Iberoamericana  
vic1150@yahoo.com

Compadézcense, compadézcense de nosotros, por lo menos los hombres, que deben, como amigos, amarnos, pues son lo que nosotros fuimos, y serán lo que nosotros somos. Compadézcense de nosotros, pues hasta Dios está contra nosotros.<sup>1</sup>

## Introducción

La preocupación constante de la católica población novohispana se centraba en el hecho de alcanzar la vida eterna. A fin de gozarla era imprescindible que el fiel llevara una vida de virtud para que al momento de la muerte y al ser sometido a juicio personal, dirigido por Jesucristo, se pudieran sortear triunfalmente las tentaciones que el demonio presentaba con el fin de poder arrastrar su alma a las llamas eternas. Para fortuna de todos, entre el cielo y el infierno, ambos de carácter perpetuo, se encontraba un espacio temporal que prometía al fiel, en la esperanza de la salvación, llegar, en algún momento, a disfrutar de la gloria eterna. En este espacio expiatorio, llamado purgatorio, los pecados se purificaban mediante las llamas del fuego. Para contribuir a la redención de las almas que en él pudieran caer, la Iglesia promovió indulgencias, sufragos y obras pías. La preocupación por el bien morir alcanzó a todos los sectores de la estratificada sociedad novohispana, siendo los religiosos —y entre ellos los carmelitas descalzos—, quienes recordaban al fiel la necesidad de una vida piadosa mediante prédicas, sermones y oraciones. La presencia de las ánimas que habitaban este purgatorio fue constante en diferentes aspectos de la vida cotidiana se multiplicaron por doquier: visiones, aparecidos e incluso milagros. La Iglesia romana promovió la existencia de este espacio e impulsó el culto hacia las almas que lo habitaban, cuya presencia se incrementó en el siglo xvii a raíz de las insistentes políticas postriden-

<sup>1</sup> Este texto pertenece a la edición napolitana que se abordará más adelante y que precede a la española del siglo siguiente (Valencia, 1724): fray Francisco de la Cruz, *Quarta palabra credenda aplicada al purgatorio. Se dedica por el autor a las benditas ánimas*, pp. 1 y 2.

tinias. Esto fue posible gracias a una omnipresente retórica verbal, visual y escrita, y a la par afianzó este contenido el culto a las reliquias. Se plantea un acercamiento a las devociones relacionadas al purgatorio a partir del ámbito de la orden del Carmen descalzo en Nueva España.

## La concepción del purgatorio

Esta doctrina de fe procede principalmente de la teología medieval. Aunque el concepto del purgatorio se fue modificando a lo largo de la historia de la Iglesia e incluso encontramos vestigios en tiempos anteriores al nacimiento de Cristo.<sup>2</sup> Santo Tomás de Aquino dedicó un apartado especial en su *Summæ Theologiæ* para definir al purgatorio y que en posteriores ediciones otros teólogos fueron complementando para conformar la idea que de este lugar llegaría, siglos más tarde, a Nueva España.<sup>3</sup> Estos teólogos establecieron, entre otras cosas, que el fuego era el único medio para purificar y que tenía un carácter temporal; situaron espacialmente al purgatorio sobre el infierno;<sup>4</sup> y distinguieron dos tipos de penas: la de daño y la de sentido. Asentaron también que ambas penas eran mayores que cualquiera de esta vida pues castigaban directamente al alma. Asimismo, se distinguió que los penitenciados sufrían la pena voluntariamente de dos formas.<sup>5</sup> El purgatorio, antes de ser considerado como un lugar, se concebía como un fuego, cuya racionalización por parte de la teología consideró posteriormente, a diferencia de los tiempos medievales, como punitivo en el

<sup>2</sup> Podemos rastrear los orígenes de la conformación del concepto del purgatorio en un conjunto de textos de tradición judeocristiana que se escribieron en el Medio Oriente entre el siglo segundo antes de la era cristiana y el siglo tercero después de Cristo y que si bien algunos fueron descalificados como apócrifos en el concilio de 387 e incluso en el de Trento del siglo XVI, influyeron en el pensamiento medieval del siglo XII. Le Goof propone que estos textos son: el *Libro de Henoch*, el cuarto *Libro de Esdras*, el *Apocalipsis de Pedro*, el de *Esdras* y sobre todo el *Apocalipsis de san Pablo*. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, pp. 43- 44.

<sup>3</sup> Reginardo de Piperno y Nicolai son los responsables de llenar los vacíos que en su origen no consideró el Aquinate en su obra magna. Tomás de Aquino, *Summæ Theologiæ*, pp. 9-11.

<sup>4</sup> La idea de la localización del purgatorio sobre el infierno proviene de una elaboración del *Apocalipsis de Pablo* acerca de la distinción que hiciera san Agustín y que fue retomada por los doctores de la Iglesia en el siglo XII. La versión posterior de ese mismo siglo sobre la obra de san Pablo establece las penas del infierno que luego se darían como propias del purgatorio. “Se advierte sobre todo en ella, en lo que toca a la distinción entre dos infiernos y a la idea de un reposo sabático en el mismo infierno.” Jacques Le Goff, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>5</sup> “De una manera, con voluntad absoluta; y así, ninguna pena es voluntaria; porque en eso consiste la razón de pena, en que es contraria a la voluntad. [...] la pena es voluntaria por dos razones: Una, cuando por ella se recibe un bien, como en el caso de la satisfacción querida o del martirio voluntariamente recibido. Otra, aunque no se reciba ningún bien, es necesario pasar por ella para recibirlo, como sucede con la muerte natural. En ese caso la voluntad no busca ella misma la pena, pero la soporta cuando le viene; y en ese sentido la llamamos voluntaria. De este modo es voluntaria la del purgatorio”. *Ibidem*, pp. 649 y 650.



infierno y expiatiivo y purificador en el purgatorio.<sup>6</sup> *El catecismo para párrocos*, en su edición de los primeros años del siglo XIX, nos decía:

Hay además de éste [el del infierno] el fuego del purgatorio, con el qual son atormentadas las ánimas de los justos por tiempo determinado, y en él se purifican para que se les pueda franquear la entrada en la patria celestial, donde no entra cosa manchada. Y con tanto mayor cuidado y frecuencia ha de tratar el párroco de la verdad de esta doctrina, la qual está confirmada con los testimonios de las escrituras y la tradición apostólica, según la declaran los santos Concilios.<sup>7</sup>

Sin embargo, siguiendo los mandatos del Concilio de Trento, y a partir del Tercer Concilio Provincial Mexicano,<sup>8</sup> el clero novohispano desde años muy recientes difundió la idea del purgatorio que pronto logró enraizar profundamente en el imaginario de la población.<sup>9</sup> Se ofrecía una alternativa ante la condenación perpetua mediante un periodo expiatiivo como antesala del cielo. Después de todo, ¿quién quisiera permanecer en el temido purgatorio?

## El purgatorio y los hijos de santa Teresa de Jesús

En la mística de los frailes y monjas del monte Carmelo la cuestión del purgatorio era preponderante, pues se consideraba que dos privilegios distinguían a esta congregación de las demás: el primero que garantizaba la vida eterna a quien muriese portando el escapulario de la orden que según la tradición la Virgen había entregado a san Simón Stock alrededor del año 1251;<sup>10</sup> y el segundo presuntamente derivado de la Bula Sabatina de Pío XII, del 3 de marzo de 1322, que se refería a la visión que el mismo papa tuvo, en que la Virgen con su intercesión, haría que todos los que muriesen con el santo escapulario y expiaren en el purgatorio sus culpas pudieran alcanzar la patria celestial a más tardar el sábado siguiente a su muerte (figura 1).

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 59.

<sup>7</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de san Pío V. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, religioso dominico*, p. 56.

<sup>8</sup> “El tercer concilio provincial mexicano [...] creó la legislación más importante que tuvo la Iglesia novohispana durante el periodo colonial y gran parte del siglo XIX. Celebrado en 1585, produjo un sólido cuerpo legal donde los obispos recogieron las normas dictadas en el concilio ecuménico de Trento, una muy variada legislación peninsular y americana, así como una tradición de reforma pre-tridentina”. Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, p. 218.

<sup>9</sup> Ver Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, pp. 180 y 181.

<sup>10</sup> “Recibe amadísimo hijo, este escapulario de tu orden, señal de mi confraternidad y privilegio para ti y para todos los carmelitas. Quien muera con él no padecerá el fuego eterno. Es prenda de salud eterna y de salvación en los peligros, alianza de paz y pacto sempiterno.” Teresa Eleazar Serrano Espinosa, *La cofradía de nuestra señora del Carmen y su santo escapulario: culto y prácticas religiosas en la época colonial*, p. 75.



Figura 1. Anónimo, *Libera animas defunctorum* (fragmento). Fuente: fray Francisco de la Cruz, *Qvarta palabra Credenda aplicada al purgatorio. Se dedica por el autor a las benditas ánimas*, Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1681, portadilla.

que otorgaba numerosas indulgencias para sus agremiados.<sup>12</sup> Así, el llamado privilegio sabatino sería concedido a aquellos religiosos y cofrades que muriesen en gracia, y quienes en vida llevasen el hábito del Carmen, guardada castidad en su estado y rezado el oficio parvo de la Virgen y hubiesen cumplido con los ayunos que manda la Iglesia y se hubiesen abstenido de comer carne los miércoles y sábados.<sup>13</sup> Esta devoción se extendió hacia otras tierras desde Nueva España y a tal manera que fray Agustín de la Madre de Dios, el cronista de la Orden de los carmelitas descalzos, abrazó la idea de dedicar un escrito exclusivamente a los milagros obrados por esta prenda en territorios novohispanos, desde donde se enviaban escapularios hacia China, Campeche, La Habana y muchos otros lugares.<sup>14</sup>

Y sin duda uno de los recursos de difusión de esta ideología fueron los libros. En 1681 se publicó un tratado acerca del purgatorio visto desde la óptica carmelitana.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, op. cit., p. 180.

<sup>12</sup> “Las creencias en el mundo sobrenatural traspasaron todos los estratos sociales, de modo que portar un escudo proporcionaba seguridad contra las adversidades de la vida cotidiana, sobre todo cuando los cofrades eran enterrados con él pues ello aseguraba su rápida salvación eterna.” Teresa Eleazar Serrano Espinosa, op. cit., p. 161.

<sup>13</sup> Bartolomé de San José, *Tesoro espiritual del alma. En la devoción a la Virgen del Carmen*, p. 61. <http://www.archivo.cehmarco.com.mx/janium/BCEHM/30079/index.html>, 20 de abril de 2016.

<sup>14</sup> Manuel Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, p. 272.

<sup>15</sup> Estos libros también se tradujeron al italiano en una edición napolitana de 1687 en donde en un sólo tomo se incluyeron todos los originales y cuyos grabados similares a la primera, son de manufactura más rústica: Francisco de la Cruz, *Qvarta palabra...*, op. cit., 1681.





Figura 2. Anónimo, N.M.S. Teresa en la vida encargó la sacasen cuanto antes del purgatorio. Fuente: fray Francisco de la Cruz, *Quarta palabra Credenda aplicada al purgatorio. Se dedica por el autor a las benditas ánimas*, Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1681, t. iv, p. 252.

Esta obra de pequeño formato, escrita por un fraile español, forma parte de una serie de cinco tomos que abordan el tema de las postrimerías: muerte, juicio, infierno, purgatorio y paraíso.<sup>16</sup> Se trata de un tratado para ayudar a bien morir; un auténtico *ars moriendi* que se mantiene cercano al carisma de la Orden de los carmelitas descalzos.<sup>17</sup> Su relevancia para este estudio radica en que además de ofrecer una meditación desde los puntos de vista teológico y dogmático, constituye, mediante la utilización de ejemplos de religiosos carmelitas, una genuina apología del Carmen descalzo. La obra dedicada al purgatorio está acompañada de 17 grabados que ilustran, a manera de espejo para el lector, las enseñanzas inspiradas principalmente en san Pablo, santo Tomás y santa Teresa de Jesús. Por medio del uso de un intrincado lenguaje visual, que bien podría considerarse cercano a la estética del cómic, frailes, monjas y santos de la orden conforman un discurso didáctico inminentemente carmelitano<sup>18</sup> (figura 2).

## Las capellanías en Nueva España

El temor de los fieles a caer en el purgatorio dio pie a la implantación de un sistema de

<sup>16</sup> También llamados *novísimos* formaron parte del acervo de las bibliotecas novohispanas. Véase: Consuelo García Ponce, “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos”, en Gisela Von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, (coords.) *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*.

<sup>17</sup> Para mayor información sobre este tema en el ámbito carmelitano novohispano véase: Víctor Cruz Lazcano, “Campanas de arrepentimiento y espejos de vanidades. *La vida de la muerte*, un manuscrito carmelita para ayudar a bien morir”, en Manuel Ramos Medina et al. (coords), *De Ávila a las Indias, Teresa de Jesús en Nueva España*, pp. 137-144.

<sup>18</sup> Su lectura no fue privativa de la orden de los carmelitas descalzos. En la Biblioteca Nacional de México se conservan dos ejemplares. Uno perteneció al colegio jesuita de san Pedro y san Pablo y el otro al convento de los descalzos franciscanos de san Diego de México.

perdón de los pecados que reportaría importantes ganancias a la Iglesia: la venta de indulgencias.<sup>19</sup> Cualquiera que tuviese los medios suficientes podría ganarse la entrada al cielo acortando su paso por el purgatorio. Miles de misas se pagaron para la salvación de las almas mediante una figura que fue muy socorrida en Nueva España: las capellanías, que no eran otra cosa que un contrato para que se oficiaran misas por alguna persona y así promover la salida del purgatorio.<sup>20</sup> Se puede rastrear la justificación teológica para la venta de las indulgencias en los escritos de santo Tomás de Aquino: “La pena del purgatorio es para suplir la satisfacción que no fue penalmente hecha en cuerpo. Y pues de lo dicho es claro que las obras de uno pueden valer para la satisfacción de otro, sean muertos o vivos, no hay duda de que los sufragios de los vivos aprovechan a los del purgatorio”.<sup>21</sup>

Estas prácticas funcionaron como un medio para atenuar el miedo a la condenación que a través de un discurso atemorizante por parte de la Iglesia se había apropiado de la conciencia de los miembros de la grey católica de Nueva España. En los conventos carmelitas las misas de capellanías se ofrecían en días específicos a lo largo del calendario litúrgico tal y como lo habían establecido sus fundadores. Estas misas quedaban registradas en los “libros de misas”, lo que permite darnos idea de la frecuencia y cantidad con la que eran ofrecidas.<sup>22</sup> Antonio Lobera y Abio distingue tres tipos de misas que deben de ofrecerse al “ánima más sola”: La primera dedicada al Espíritu Santo para que “influya en los corazones de su amor”; la segunda a las Llagas de Cristo para atenuar su dolor; y la tercera a la Resurrección “por aquella alma que está más cerca de ver a Dios”.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> “Las indulgencias eran gracias espirituales, concedidas por el papa, por medio de las cuales se reducía el número de años de estancia en el purgatorio para las personas, vivas o muertas, que estaban en posesión de ellas.” Gisela Von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*, p. 106.

<sup>20</sup> Para mayor información al respecto véase: Marcela R. García Hernández, *Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la orden del Carmen descalzo en la Nueva España. Las capellanías de misas. Siglos XVII y XVIII*.

<sup>21</sup> *Respondeo dicendum quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo, quia, sicut ex dictis patet, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.* Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 100.

<sup>22</sup> Para mayor información sobre este tema véase: Marcela R. García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio. 1600-1750”, en Gisela Von Wobeser, y Enriqueta Vila Vilar, (coords.) *Muerte y vida en el más allá...*, *op. cit.*, p. 265; Marcela R. Hernández, “Las capellanías fundadas en los conventos de religiosos de la orden del Carmen descalzo. Siglos XVII y XVIII”, en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, pp. 211-228.

<sup>23</sup> Antonio Lobera y Abio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, p. 649.



Figura 3. Anónimo, *Hoy por mí, y mañana por ti*. Fuente: José María Genovese, *Tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de todas sus obras buenas a las benditas ánimas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1793, anteportada.

## Las ánimas purgantes

Se tenía por cierto que el purgatorio era un lugar en donde se purificaban las almas de los fieles que murieron en gracia de Dios sin perderla. La salida de este lugar la había puesto Dios en manos de los hombres porque quería que se cumpliera su justicia, pues él con su omnipotencia podría acabar con el sufrimiento de sus fieles si así lo deseara. De esta forma, los purgantes dependían de los mortales para que mediante rezos, oraciones y misas terminasen con su sufrimiento (figura 3). Se tenía la creencia que las almas en el purgatorio sentían enorme tristeza cuando veían que sus amigos y parientes faltaban con los sufragos: “sobre saber que están ellas en estado que no pueden ayudarse a sí, ni pedir a otro que les ayude, sin particular permiso del Señor; y así ellas continuamente dan aquellas repetidas quejas: *compadeceos de mí, compadeceos de mí, por lo menos aquellos que tenéis nombre de amigos*.”<sup>24</sup> Por ello, el catecismo romano recomendaba a los confesores que debían pedir a los penitentes “que en ciertos y determinados días se empleen en oración, y que rueguen a Dios por todos, y en particular por las benditas almas del purgatorio”.<sup>25</sup>

El tiempo en el purgatorio transcurría de manera diferente al de este mundo, siendo la equivalencia, según algunos, de uno a mil. Por ello era imprescindible pasar el menos tiempo posible en este lugar. Santa Teresa pedía a sus hijas lo siguiente: “sáquenme cuanto antes puedan del purgatorio”.<sup>26</sup> Y en el capítulo 26 del *Libro de las fundaciones* demandaba:

Por amor de Nuestro Señor pido a las hermanas que esto leyeren, me encomienden a su Majestad, para que haya misericordia de mí y me libre de las penas del purgatorio, y me deje gozar de sí, si hubiere merecido estar en él; pues mientras fuere viva, no lo habéis de ver, séame alguna ganancia para después de

<sup>24</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.* (1724), p. 3.

<sup>25</sup> *Catecismo del Santo Concilio...*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>26</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.*, (1724), p. 67.

muerta, lo que me he cansado en escribir esto de acertar a decir algo, que es de consuelo, si tuvieron por bien que lo leáis.

En la dedicatoria del tomo VIII de las obras de Juan de Palafox, fray Joseph de Palafox nos dice que los fieles son muy devotos a las ánimas del purgatorio por tres razones: primero porque son “amigas de Dios” y están “confirmadas en su amor y gracia de suerte que no pueden caer de aquel felicísimo estado”. Afirmar que están “contentas y conformes con sus dolorosos tormentos [...] y padécenlos con santa resignación”. En segunda instancia, nos dice que las santas almas deben ser amadas y sumamente veneradas porque son más santas que el más santo, mientras está en la “cárcel miserable de la mortalidad”, pues si bien puede éste pecar y perder la gracia, aquellas “están fuera de ese peligro y se hayan navegadas en el puerto de seguridad indefectible” de suerte que les repugna cometer hasta un levisimo pecado venial. Considera que las ánimas purgantes están confirmadas de gracia al igual que los santos en el cielo. Y como tercer motivo es que son consideradas “príncipes jurados del reino bienaventurado”, puesto que entrarán triunfantes y gloriosas al momento en que terminen de cumplir su sentencia. Pueden también interceder por los mortales por lo que es conveniente contarlas como abogadas.<sup>27</sup>

Sin embargo, según santo Tomás, las ánimas del purgatorio no podían saber lo que pasaba en el mundo de los vivos a menos que Dios se los revelase.<sup>28</sup> Del mismo modo, ninguna alma podía comunicarse con los vivos a menos que el creador así lo autorizase, asunto que no sólo permitió, sino que alentó con frecuencia. Se consideraba que existía una comunicación entre las almas del purgatorio y el mundo de los vivos puesto que todos pertenecían al mismo cuerpo místico de la Iglesia.<sup>29</sup> Si bien santo Tomás estimaba acertado que se les invocase, proclamaba que no era conveniente pedirles favores. Sin embargo regulares y seculares por igual con frecuencia se encomendaron a ellas para recibir ayuda. Algunas veces las ánimas del purgatorio eran invocadas para ayudar en la vida cotidiana, incluso para resolver asuntos tan triviales como los que se presentaban en el ambiente doméstico de la cocina, como cuando el venerable Juan de Jesús de San Joaquín, fraile carmelita descalzo, decidió:

[...] pactar con las almas del purgatorio, que cuydasen ellas de la olla de garvanzos en la cocina, y cuydaria él de oír por ellas las misas. Que se dixeran

---

<sup>27</sup> *Obras del ilustrissimo, excelentissimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, de los Supremos Consejos de Indias y Aragón, Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma, Arzobispo electo de Mexico, Virrey, y Capitan General de Nueva España.*

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>29</sup> “De nosotros reciben la ayuda prestada por las indulgencias y por los sufragios.” Tomás de Aquino, *op.cit.*, p. 640.



en toda la mañana: él lo hizo así, y en poniendo la olla se fue a la iglesia a cumplir lo prometido. Acabadas las misas volvió a su cocina, y hallaron los garvanzos tan bien cocidos y tiernos que le dieron todos las gracias.”<sup>30</sup>

Por otro lado, se consideraba que la consecuencia de los actos que el ánima hubiese tenido en vida incidía directamente sobre su padecer:

A las ánimas del purgatorio se les aumentan sus penas cuando crecen las culpas a que ellos dieron ocasión: y por el contrario, se les minoren, cuando crecen y se multiplican las virtudes que ellos promovieron: porque siempre y en todas partes incansablemente están obrando con el premio, y el castigo en la mano de la justicia y la misericordia divina.<sup>31</sup>

Ése fue el caso de un piadoso pintor que alguna vez trabajó para los carmelitas descalzos. Si bien había dejado este mundo en opinión de virtuoso, un día se apareció entre llamas a uno de los frailes del convento en donde había sido enterrado. Y cuando éste le increpó acerca de su estado, el difunto respondió:

[...] que puesto en el tribunal de Dios para ser juzgado, dauan voces contra él, almas diziendo que se avian condenado por mirar una figura deshonesta que él pintara, que los avía mobido a conocer los pecados, porque agora padecían en el infierno, y que él no había podido negarlo: porque aunque avía siempre pintado cosas de devoción, pintara una vez una figura deshonesta de vna fábula a instancia de un señor, a cuyos ruegos no avia podido resistir, y que por esto quedara condenado eternamente. Esta osadía merecía la pena del infierno, pero los santos que el artista había representado en sus pinturas intercedieron por él librándolo del castigo eterno, poniéndolo en el purgatorio. Y Dios no le permitiría salir sino hasta que dicha pintura profana fuera destruida; lo cual fue cumplido al punto.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> La provincia de Carmelitas Descalzos de San Alberto de Indias guardaba una relación muy estrecha con sus pares en la península al ser la mayoría de sus miembros y las autoridades de la orden de origen español. Con ello, el tránsito de libros impresos y manuscritos fue una constante durante el periodo colonial. En consecuencia, en este estudio se refieren indistintamente casos sucedidos en Europa y América. El intercambio interoceánico era tan intenso que incluso algunas prácticas devocionales propias de la orden en Nueva España, como la de los “panecillos de Santa Teresa” fueron implantadas con éxito en tierras de ultramar. Joseph Bonet, *Gracias de la gracia, saladas agudezas de los santos, insinuación de algunas de sus virtudes*, pp. 167 y 168.

<sup>31</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.*, (1724), pp. 44 y 45.

<sup>32</sup> La pintura representaba una escena mitológica de caza en donde aparecían Venus, Adonis y Cupido. José de Jesús María, *De las excelencias de la virtud de la castidad*, p. 803.

Una mención aparte merece el caso de la controvertida Catalina de Cardona (1519-1577) tanto por la importancia del personaje que se le aparecía desde el purgatorio, como por su mismo momento histórico. Relacionada con la alta nobleza española y con el rey, pasó su infancia en Nápoles. Después de haber pertenecido a la corte española decidió convertirse en ermitaña y se estableció en una cueva en Albacete en donde realizaba severas penitencias que ella misma se encargaba de divulgar. En 1571, vistió el hábito de los carmelitas descalzos (sin profesar votos) y se asentó en las cercanías del noviciado carmelitano de Pastrana, Guadalajara. Fue respaldada por los príncipes de Éboli logrando influir en la forma en la que la comunidad del Carmen realizaba sus mortificaciones llegándose a convertir “en el modelo penitenciario y alternativo del ideal teresiano.”<sup>33</sup> Contemporánea de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz, sus excesos en cuanto al castigo de su cuerpo no fueron vistos por todos con muy buenos ojos. Ambos místicos condenaron sus prácticas.

En una ocasión, la venerable Catalina de Cardona recibió la visita desde el purgatorio de Rui-Gómez, príncipe de Éboli, quien había muerto poco tiempo antes. Le pedía que elevara oraciones para salir de sus penas. La madre Catalina “se dio por él una muy larga y rigurosa disciplina que bañó el suelo de sangre”. Por un lado, este remedio resultó muy efectivo, pues pasado un tiempo volvió a recibir al alma gloriosa del príncipe quien le daba las gracias y al respecto decía: “Si los hombres supieran de cuantos males me han librado, y cuantos bienes gozo por las limosnas que diste con mi licencia, y por las que la princesa ha dado, y sacrificios que ha hecho ofrecer después de mi muerte, toda su hacienda dieran de limosna a pobres, religiosos y clérigos para ser participantes de sus sacrificios”.<sup>34</sup>

Por otro lado, fue frecuente que las ánimas proclamaran la efectividad y promoción de estas prácticas. Ellas no tuvieron empacho en la elección de a quién se le aparecían, pues por igual lo hicieron con sus familiares, con laicos o religiosos, conocidos o desconocidos; así como con altos prelados a quienes frecuentemente se les permitía emprender viajes al inframundo o experimentar visiones reveladoras.<sup>35</sup> A la venera-

<sup>33</sup> Teresa de Jesús, *Experiencias místicas: relaciones y cuentas de conciencia*.

<sup>34</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.*, p. 32.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino experimentó este fenómeno según nos cuenta uno de sus hagiógrafos: “dedicado un día a este piadoso ejercicio con mucho fervor mientras que derramaba su alma delante de Dios con tanta confianza como humildad, su hermana la Religiosa, que murió poco después de Abadesa de Santa María de Capua, se le apareció para decirle que estaba en el purgatorio y para rogarle que la ayudase con sus sacrificios a satisfacer la justicia de Dios. Santo Tomás lo hizo; añadió muchas mortificaciones a los ruegos que ofreció e hizo ofrecer por ella: después de algunos días mostrándosele la misma, segunda vez, le aseguró que estaba ya en la gloria, y le dio gracias por los favores que la había hecho en adelantarla su posesión”. Antonio Touron, *Vida histórica de santo Tomás de Aquino, de la orden de predicadores, doctor de la Iglesia con exposición de su doctrina y de sus obras*, p. 310.



ble sor Francisca del Sacramento, carmelita descalza, se le aparecían constantemente las almas del purgatorio, además de ángeles, santos, María santísima y los apóstoles.<sup>36</sup> Tuvo numerosas revelaciones e incluso fue transportada en espíritu en muchas ocasiones al infierno. Juan de Palafox y Mendoza nos dejó testimonio de la comunicación que tuvo la monja con las almas del purgatorio. De acuerdo con sus relatos, las ánimas de su madre, sus hermanos, tíos, sobrinos y demás parientes apelaron a su intercesión para librarlos del suplicio.<sup>37</sup> Y la religiosa: “No daba paso que no fuese por ellas”: Rezaba a todas horas el rosario por ellas, andaba llena de cuentas y de medallas de indulgencias, rezaba muchos oficios de difuntos, con frecuencia ayunaba a pan y agua, tomaba rigurosísimas disciplinas y asperísimos silicios”. Las ánimas se le aparecían todo el tiempo, mientras rezaba, mientras dormía, lo que le ocasionó un gran temor a la muerte que sólo fue desterrado cuando el mismo Señor se le apareció para llamarla al cielo.<sup>38</sup>

Numerosas visiones y experiencias sobrenaturales se sucedían a la par de las comunicaciones con los del más allá. Y como consecuencia inherente a su naturaleza, el tribunal de la Inquisición siguió siempre muy de cerca estas manifestaciones. En el prólogo de la obra de Joseph Bonet, difundida especialmente por los carmelitas, se hace una advertencia sobre los engaños que puede obrar el demonio en las apariciones de las almas del purgatorio.<sup>39</sup> En 1649, se abrió un proceso en contra de Teresa Romero que fue una visionaria que aseguraba poder conocer la suerte de los difuntos como resultado de los viajes que hacía al purgatorio: se le acusaba de simulación de misticismo, sospecha de iluminismo y herejía.<sup>40</sup> Eran tiempos en los cuales la vida secular estaba plagada de iluminados, alumbrados y visionarios que no siempre fueron bien vistos por la Iglesia.

Y la vida en al interior de la clausura conventual no quedaba a salvo del peligro de sucumbir a las llamas expiatorias. Se pensaba que los religiosos, aun cuando llevasen una vida de oración y penitencia no estaban exentos del pecado que los hiciera caer en el purgatorio. Numerosos testimonios de ello nos han dejado las crónicas de la Orden de los carmelitas descalzos. Algunos religiosos se aparecieron a sus compañeros de religión suplicando por su ayuda para acceder a la gloria celestial. Por ello, se recomendaba pagar las deudas de pecado en esta vida por medio de penitencias y mortificaciones: “[...] se debe purificar en esta vida de sus culpas con la penitencia, si no quieres que

<sup>36</sup> Joseph Bonet, *op. cit.*, p. 327.

<sup>37</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.* (1724), p. 44.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 45-48.

<sup>39</sup> Joseph Bonet, *op. cit.*, prólogo.

<sup>40</sup> Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 63-64.

sean purificadas en la otra con el fuego de la penitencia”.<sup>41</sup> En el siglo xvii, dos frailes carmelitas, llevados por esta preocupación, hicieron un juramento del cual dejaron testimonio firmado en un cartapacio conservado en la Biblioteca Nacional de España:

Para gloria y honra del Ssmo. Sacramento y de la virgen María Ntra. Señora hicimos concierto fr. Domingo de San Joseph y yo fr. Pedro de los Santos de encomendarnos todos los días a nuestro Señor en la misa o en la oración [...] hasta la muerte. Y de nunca apartarnos de la presencia de su Magestad o de cosas que nos lleven a él. De hacer en memoria de los treinta y tres años que nuestro señor estuvo en el mundo, otros treinta y tres actos. Y de tener cuidado de recibir todas las cosas que nos sucedieren en pro, o en contra, como venidas de sus santísimas manos, diciendo se haga en toda su voluntad. Además de esto, que en muriendo uno de los dos, el que quedare haya de ganar todas las indulgencias que pudiere, y aplicarlas con todos los demás ejercicios por él hasta que salga del purgatorio, y el que en estos conciertos o en algunos de ellos faltare, pierda los méritos del día que no lo hiciere aplicados por el otro<sup>42</sup> (figura 4).



Figura 4. Anónimo, *Hoy por mí, y mañana por ti*. Fuente: José María Genovese, *Tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de todas sus obras buenas a las benditas ánimas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1793, anteportada.

Este contrato, que parecería un acuerdo sponsalicio, es más bien un producto del amor filial entre hermanos de religión. Es un elocuente ejemplo del temor que inspiraba el caer en las llamas del purgatorio.

En Nueva España, al padre fray Domingo de la Madre de Dios, prior del convento de Puebla, se le apareció al hermano lego fray Pedro de la Madre de Dios, un religioso que había muerto años antes, que con licencia de su majestad había venido desde el purgatorio para pedirle le hiciese decir algunas misas. Al no hacerle caso el prior, el alma penante se volvió a aparecer logrando que fray Domingo le

<sup>41</sup> Francisco de la Cruz, *op. cit.* (1724), p. 67.

<sup>42</sup> Manuel de Santa María (comp.), *Libro de devoción carmelitano [Poesías anecdóticas]*, manuscrito, [s.f.], f. 54 v.





creyese. Entonces el prelado le ofreció algunas misas y estando una noche el fraile en maitines, vio subir al cielo a aquella alma en un globo de luz. Y pronto pagó su incredulidad fray Domingo de la Madre de Dios, pues al poco tiempo de haber muerto se le apareció al hermano Joseph de San Antonio para pedirle que se hiciesen las misas que por descuido se habían dejado de hacer, aunque ya se había recibido la limosna para ello.<sup>43</sup>

Estas apariciones no sólo atendían al mundo espiritual. En algunas ocasiones la visita de las ánimas dejaba una huella que trascendía al espacio físico. Dichas experiencias tenían una finalidad doctrinal y se predicaban para que sirvieran de ejemplo a los fieles. Por ello, se cuidó de mantener al menos un registro escrito que diese fe de los portentos. Uno de ellos sucedió a comienzos del siglo XVII: un alarife que participaba en la erección de la iglesia del Carmen de México, quien había muerto en un accidente a caballo y sin confesión, se aparecía causando estupor entre la población. Tras lastimeros gemidos y el estruendoso sonido “como de arrastrar de cadenas” se veía aparecer: “[...] una figura horrible y temerosa, y que envuelta en vivas llamas enviaba suspiros a los Cielos, traía trabados los pies y manos con grillos y cadenas encendidas y echaba por la boca y por los ojos centellas abrasantes”. El ánima penante dejó testimonio de que por haber servido a la Virgen del Carmen enmendando algunos errores que existían en la nueva construcción del templo, había obtenido la gracia de poder hacer un acto de contrición en el momento de la muerte, pues no había recibido los sacramentos. Y que luego, en el momento de su juicio particular, cuando los demonios lo acusaban de todo lo que había hecho contra Dios, la misma “Madre de Misericordia” había intercedido a su favor. De tal manera que había logrado alcanzar el estado de gracia “en carrera de salvación” en el purgatorio. Como resultado de su manifestación, y tras desaparecer luego de un espantoso estruendo, en la pared dejó una marca con la forma de un cuerpo humano. El suceso fue remitido para su aprobación al oidor de la Real Audiencia y al arzobispo Juan Pérez de la Serna, quien lo predicó con las adecuadas providencias.<sup>44</sup>

Dos portentos acontecidos en el obispado de Puebla durante el siglo XVII merecen especial atención: el caso de dos manos que milagrosamente quedaron plasmadas en un trozo de madera que más tarde se convirtió en relicario.<sup>45</sup> Cabe ahora la pregunta: ¿cuál fue el origen de este tipo de veneración?

<sup>43</sup> Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús, en la antiquísima religión fundada por el gran profeta Elías*, pp. 329 y 330.

<sup>44</sup> Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el santo carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, pp. 66,67.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 111.

## Las reliquias<sup>46</sup>

Desde los primeros tiempos del cristianismo, los fieles conservaron restos de los cuerpos y cualquier prenda que hubiese estado en contacto con ellos la convertían en objeto de culto. Así, arena del Coliseo romano, aceite de las lámparas que ardían junto a los sepulcros o incluso el polvo de las éstas fueron reverenciados y preservados. Con la diseminación del cristianismo verdaderas epopeyas se emprendieron a lo largo de los siglos medievales para poder conseguir reliquias que autentificaran alguna fundación eclesiástica. La primera y más célebre que incidió en los acontecimientos históricos del mundo entero fue el presunto descubrimiento por parte de la madre del emperador Constantino de los maderos de la verdadera cruz en donde fuera martirizado Cristo. Se trata de Elena, quien gracias a ello alcanzaría la santidad al morir.<sup>47</sup> A partir de entonces el mercado de las reliquias en Occidente se convirtió en una obsesión; hasta la actualidad, se conservan desde los cráneos de los tres Reyes Magos, hasta las lágrimas o la leche de la Virgen María, pasando por el cordón umbilical de Cristo y cuernos de unicornio asociados al culto mariano. El caótico mundo medieval en donde la omnipresencia del demonio podía arrastrar a los fieles a la perdición y las llamas del infierno los llevó a ampararse bajo la protección de las numerosas reliquias veneradas en los templos de todo el orbe cristiano. El tener una reliquia importante aseguraba el auge económico de abadías y catedrales por las numerosas limosnas de los fieles que asistían a invocar su protección. Por lo mismo, las falsificaciones proliferaron en esa competencia entre las fundaciones eclesiásticas por lograr más fama que las de las poblaciones vecinas. Se popularizó también la expedición de indulgencias que apelaban a los poderes sobrenaturales de Cristo y de los santos a través de las reliquias. Cuando a mediados del siglo xv se decidió remodelar la catedral de Utrecht cambiando su estilo de románico a gótico, se echó mano de las reliquias para juntar fondos. Se vendieron cerca de 1,500 indulgencias lo que representó cerca de 80% del dinero de la construcción.<sup>48</sup>

De esta manera la sociedad medieval asolada por innumerables pestes y abrumada por la pobreza hizo de las reliquias un imprescindible objeto de su devoción para aliviar

.....  
<sup>46</sup> Reliquia viene del latín *reliquiae* que significa 'resto'. La costumbre de conservar reliquias procede del deseo inherente al ser humano de perpetuar la presencia de alguna persona ausente, ya fuese un santo, héroe, gobernante o hasta una estrella de cine. Diversas religiones han promovido su veneración, destacando entre éstas la cristiana que durante la Edad Media propició un tráfico importante de reliquias en el mundo occidental. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*. Disponible en <http://www.rae.es>, consultado el 5 de noviembre de 2015.

<sup>47</sup> Según la tradición, la cruz estaba enterrada bajo un templo de la diosa Venus. San Ambrosio fue el primero en defender a Elena como la descubridora de la verdadera cruz. Hizo construir la iglesia de la Natividad y la del Santo Sepulcro. Rosa Giorgi, *Santos*, p. 112.

<sup>48</sup> Henk van Oz, *The way to heaven, relic veneration in the middle ages*, p. 35.



sus males. Se atribuyeron poderes sobrenaturales a los restos de los santos y mártires llegando a excesos que no fueron vistos con buenos ojos por algunos segmentos de la población, quienes pusieron en tela de juicio la autenticidad de muchas de ellas. Más tarde, en el siglo XVI personajes como Erasmo y el mismo Lutero se pronunciaron en contra de esos excesos en las devociones a las reliquias y la venta de indulgencias, lo que entre otros motivos dio origen a la Reforma protestante.<sup>49</sup> La respuesta de la Iglesia romana no se hizo esperar y en la última sesión del Concilio de Trento se legitimó y reguló el culto a las reliquias y autenticó la existencia del purgatorio y el uso de las imágenes como vehículos didácticos de propagación y afianzamiento de los dogmas católicos entre sus seguidores. En el entorno de aquellos tiempos y siendo la Corona española inminentemente católica y principal precursora y protagonista de este concilio, surgió la necesidad de determinar el alcance que se dio a las resoluciones acordadas por la élite religiosa de aquellos tiempos. En Nueva España, en los concilios provinciales, sobre todo el tercero de 1585, se establecieron las disposiciones regulatorias referentes a la veneración de los santos “y consolidaron una posición abierta alrededor de lo milagroso al adoptar los principios surgidos en Trento”.<sup>50</sup>

### Los medios de difusión en Nueva España

Como se ha dicho, el clero se valió de diferentes recursos para difundir su doctrina del purgatorio: los sermones y autos sacramentales de carácter oral, los catecismos y tratados doctrinales de carácter escrito y las pinturas, esculturas y relicarios de carácter visual-devocional. Los frailes carmelitas predicaron mediante sermones el terrible castigo que aguardaba en el purgatorio a aquellos que no llevasen una vida ejemplar. Fue una auténtica campaña de pánico la que desde los púlpitos se lanzó apoyada por el discurso visual de las pinturas de ánimas que se multiplicaron en las iglesias y retablos conmoviendo a toda la población. En palabras de Estela Roselló Castellón: “[...] las experiencias cotidianas relacionadas con el negocio de la salvación trascendieron el ámbito religioso. Las formas de vivir la culpa y buscar el perdón no se limitaron a la vida interior de los sujetos, sino que afectaron sus costumbres, conductas, hábitos, actividades y formas de interactuar con los demás.”<sup>51</sup> En medio de este ambiente no es difícil imaginar que los fieles comenzaran a relatar sus experiencias con apariciones del más allá que se manifestaban pidiendo ayuda para terminar su castigo punitivo.

<sup>49</sup> Llama la atención que el mismo protector de Martín Lutero, Federico III, elector de Sajonia, conservara una importante colección de 18,470 reliquias que mediante indulgencias le aseguraban su salvación por 902,202 años y 270 días. Henk van Oz, *op. cit.*, p. 35.

<sup>50</sup> Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, p. 15.

<sup>51</sup> Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, p. 16.

## El testimonio desde el purgatorio

Un suceso documentado en las crónicas de la orden carmelita tanto en Nueva España como en la península ibérica tuvo lugar hacia el primer tercio del siglo xvii. Este acontecimiento constituye en claro ejemplo del significado de la concepción del purgatorio y la importancia que la sociedad novohispana daba al culto de las ánimas. En el segundo tomo de la historia de la reforma teresiana publicada en Madrid en 1655, fray Francisco de Santa María, cronista de la orden, nos dejó su versión de los hechos, que me permito citar en su totalidad debido a su calidad narrativa:

[...] cierta mujer que había muerto en la Puebla, apareció a otra vecina suya, y gran sierva de Dios, cercada de llamas y penas terribles diciendo ser voluntad divina que en el convento de los carmelitas descalzos se dijese algunas misas y se hiciese oración por ella; porque de una y otra diligencia pendía el salir del purgatorio. Replicando la viva que ni tenía conocimiento con aquellos religiosos, ni certeza de que sería creída, respondió: Por esta señal te creará: y sentando la mano sobre una arquilla de labor que junto a si tenía, la dejó tan estampada y abrasada, que entraba como medio dedo en la madera. Desapareció con esto; y visitando de camino a otro religioso del convento, que en oración estaba, le dijo diesse crédito a lo que aquella mujer dijese en virtud de la señal que de su mano le dejaba. Dio cuenta el religioso en amaneciendo al padre prior. Fueron ambos en su busca: halláronla afligidísima; consolose con ellos: refirioles el caso; y hallando con formar ambas apariciones, y aplicadas las misas, y hecha oración, volvió a aparecerse gloriosa. Comprobóse más el caso después y publicado por la ciudad, muchas personas hicieron copiar la mano para tenerla en sus casas en memoria del suceso y en testimonio de la fuerza que los sacrificios y oraciones de los siervos de Dios tienen para librar las ánimas del purgatorio.<sup>52</sup>

A su vez, fray Agustín de la Madre de Dios, en la crónica de la provincia de carmelitas descalzos de Nueva España nos refiere el mismo hecho aportando la fecha en que sucedió: fue en el año de 1627.<sup>53</sup> El ánima había dejado esa evidencia en el costurero para “edificación y provecho de los próximos y para que se aumentase la devoción con las ánimas del purgatorio y ofreciesen por ella sufragios” manifestando su deseo de que se diera parte a los padres carmelitas del convento de la ciudad.

En el mismo capítulo, nos narra otra aparición de un ánima del purgatorio que como testimonio de su sufrimiento estampó sus manos en la madera del marco de una puerta. El cronista nos deja saber que basa su relato en los documentos oficiales que

<sup>52</sup> Francisco de Santa María, *Reforma de los descalzos...*, *op. cit.*, pp. 327-331.

<sup>53</sup> Agustín de la Madre de Dios, *op. cit.*, pp. xxiv y xxv.



mandó a hacer el obispo Alonso de la Mota y Escobar, certificándolas el escribano Juan Vizcaíno de Arceaga, cuyas copias aún se conservan en el Archivo Histórico de la Provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos en México<sup>54</sup> (figuras 5 y 6). El testimonio de fray Agustín está inscrito dentro de lo que podíamos definir como la tipología de las apariciones de las ánimas del purgatorio; esto es, mediante una portentosa señal, el difunto purgante da fe de las penas que le agobian para que se le dediquen rezos y oficien misas. Ante la incredulidad de la persona que testifican la aparición se le presenta en diferentes ocasiones hasta lograr su cometido, y algunas veces regresa para dar las gracias una vez que ha podido salir del lugar de tormentos.



Figuras 5. Anónimo, *Relicario de ánimas* (anverso).  
Fotografía: colección particular.

La importancia de la crónica de este acontecimiento estriba en que en su desarrollo se ven involucrados los diferentes estratos de la población, a diferencia del primer relato que no nos indica el origen de los personajes: El alma de la hermana fallecida del gobernador indígena de Acatzingo en la jurisdicción de Tepeaca, se aparece a su cuñada, la esposa del funcionario. “Era esta india buena cristiana, aunque algo altiva y soberbia, de donde le nacía algunas veces no tener tanto respeto por su marido y hermano”.<sup>55</sup> Y por ello permanecía penando en el purgatorio. Después de muchas apariciones a Catalina de Montañés, el alma de María López dejó una marca estampada en la tabla de una de las habitaciones de la casa para “que le llamase ya todas las personas y lo manifestase a todos porque para eso la había puesto y dejado. Y que se prosiguiesen las dichas misas”.

Con estas maderas incineradas por las manos de las ánimas del purgatorio se elaboraron dos relicarios que fueron complementa-

<sup>54</sup> *Testimonio e información sobre dos manos grabadas a fuego en madera...*, manuscrito, Puebla, 1627. Versión digitalizada por el Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Disponible en <http://www.archivo.cehmcarso.com.mx/janium-bin/sumario.pl?Id=20160118234240>, consultado el 20 de agosto de 2014). Archivo Histórico de la Provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos de México.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 111-115.



Figura 6. Anónimo, *Relicario de ánimas* (reverso).  
Fotografía: colección particular.

dos con representaciones pictóricas. De uno de ellos nos dice fray Agustín: “[...] se han experimentado con su vista píos y grandes efectos porque así como las manos en los libros señalan a los lectores puntos de reparos, así esta mano de fuego ha hecho reparar a muchos en sus culpas y defectos, pues con tan terribles penas se castiga en la otra vida cualquiera que admite una alma.”<sup>56</sup> De esta manera el relicario se convirtió en un inigualable recurso didáctico que inflamó las conciencias de los fieles de piedad y arrepentimiento.

### A manera de conclusión

Al menos uno de los dos relicarios mencionados en este estudio permanece en la actualidad bajo la custodia de los frailes carmelitas descalzos en la ciudad de Puebla de los Ángeles.<sup>57</sup> Su trascendencia radica en el discurso igualador que se enunciaba al constituir al purgatorio como un espacio incluyente y apto para recibir a los personajes de los diferentes estratos de la sociedad virreinal en igualdad de género. Estos relicarios son producto de su tiempo, pues corresponden a los preceptos enunciados en la última sesión del concilio de Trento, a raíz del cual, el culto a las reliquias, los recursos visuales, literarios y teatrales se amalgamaron eficazmente para reforzar y promover la existencia del purgatorio. Los reformados del Carmen supieron responder a las necesidades tanto de la Corona española, como de la Iglesia romana, lo que los hizo acreedores a numerosos privilegios y consideraciones. Asimismo, gracias a su relación con las oligarquías novohispanas, fueron objeto de favores que se materializaron en numerosas obras de arte y donaciones para sus complejos conventuales. La Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y el Santo Escapulario que funcionaba en los conventos masculinos de la orden desafiaron la división estamentaria de la sociedad aceptando a todos los miembros de las castas y promovió las capellanías que a su vez representaron jugosos dividendos para los carmelitas. En el ambiente privado, frailes y monjas trascendieron la barrera del más allá manteniendo una constante y nutrida comunicación con las ánimas del purgatorio. Les ofrecieron rezos a cambio de favores, tuvieron revelacio-

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>57</sup> Véase el apéndice fotográfico en Agustín de la Madre de Dios, *op. cit.*



nes por medio de visiones e incluso pudieron transportarse hasta el purgatorio. Tal fue su importancia, que aun hasta nuestros días las devociones carmelitanas, como el uso del escapulario y el culto a la Virgen del Carmen son devotamente observados. Según lo refiere Dionisio Victoria Moreno:

Palabra e imágenes se convirtieron en los recursos más utilizados para la difusión del concepto del purgatorio. Y responsables de esta difusión no sólo fueron los predicadores de la orden [del Carmen], sino que también los hermanos legos y donados quienes “aprovechando sus viajes a las minas, a los puertos y a las estancias de Nueva España distribuían ampliamente escapularios del Carmen.”<sup>58</sup>

De esta manera los carmelitas descalzos contribuyeron a la conformación de prácticas culturales que permanecen en el tiempo y que hoy consideramos inherentes a nuestra identidad como grupo social, llegando incluso en nuestros días a portarse escapularios relacionados con devociones ajenas a la Iglesia como la de Jesús Malverde o la Santa Muerte. Y si bien la Orden de los carmelitas descalzos no fue la única que difundió esta devoción hacia las ánimas del purgatorio, es innegable que su influencia fue preponderante. Esto lo podemos afirmar por la enorme popularidad que tiene aún hasta nuestros días la advocación mariana de la Virgen del Carmen. Sin embargo, aún quedan pendientes estudios que profundicen en el papel que representaron otras órdenes religiosas en estas prácticas.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Aquino, Tomás de, *Summæ Theologicæ*, texto latino de la edición crítica leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Excmo y Rvdmo. Sr. Dr. Francisco Barbado Viejo, O.P., t. xvi, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Bonet, Joseph, *Gracias de la gracia, saladas agudezas de los santos, insinuación de algunas de sus virtudes*, Barcelona, Imprenta de Juan Piferrer, [siglo xviii].
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de san Pío V. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, religioso dominico*, Madrid, Imprenta de Don Fernando de la Madrid, 1803.
- Cruz Lazcano, Víctor, “Campanas de arrepentimiento y espejos de vanidades. *La vida de la muerte*, un manuscrito carmelita para ayudar a bien morir”, en Manuel Ramos Medina, *et al.* (coords), *De Ávila a las Indias, Teresa de Jesús en Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, 2016.

<sup>58</sup> Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*.

- Cruz, fray Francisco de la, *Qvarta palabra credenda aplicada al purgatorio. Se dedica por el autor a las benditas ánimas*, Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1681, t. IV.
- \_\_\_\_\_, *Cinco palabras del apóstol san Pablo, comentadas por el angélico doctor santo Thomas de Aquino, y declaradas por el menor carmelita descalço fray Francisco de la Cruz, con doctrinas de su madre seráfica santa Teresa de Jesús y exemplos de su orden, que despiertan para vivir y morir bien. Tomo segundo. Contiene dos palabras, credenda, speranda*, impreso en Nápoles por Marco Antonio Ferro, año 1680 y reimpresso en Valencia por Antonio Balle, año 1724.
- García Hernández, Marcela Rocío, “Las capellanías fundadas en los conventos de religiosos de la orden del Carmen descalzo. Siglos XVII y XVIII”, en Martínez López Cano, María del Pilar, Von Wobeser, Gisela y Muñoz Correa, Juan Guillermo (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM / IHH, 1998.
- García Ponce, Consuelo, “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos”, en Gisela Von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, (coords.) *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Los carmelitas y el purgatorio. 1600-1750”, en Gisela Von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.) *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la orden del Carmen descalzo en la Nueva España. Las capellanías de misas. Siglos XVII y XVIII*, tesis para obtener el grado de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- Giorgi, Rosa, *Santos*, Valencia, Sorell Impresores, 2002.
- Jesús María, José de, *De las excelencias de la virtud de la castidad*, Alcalá, viuda de Juan Gracián, 1601.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, México, Taurus, 1989.
- Lobera y Abio, Antonio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Barcelona, Imprenta de los consortes Sierra y Martí, 1791.
- Madre de Dios, Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, Introducción de Manuel Ramos Medina, Prólogo de Elías Trabulse, México, Probusa y Universidad Iberoamericana, 1984.
- Morera, Jaime, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, México, UNAM / IIE, 2001.
- Obras del ilustrissimo, excelentissimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, de los Supremos Consejos de Indias y Aragón, Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma, Arzobispo electo de Megico, Virrey, y Capitan General de Nueva España*, t. VIII, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1762.
- Ramos Medina, Manuel, *El Carmelo Novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2009.
- Roselló Soberón, Estela, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006.
- Rubial García, Antonio et al., (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM / BUAP, 2013.





- San José, Bartolomé de, *Tesoro espiritual del alma. En la devoción a la Virgen del Carmen*, Puebla, Tomás Gaspar Martínez, 1690.
- Santa María, Francisco de, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús, en la antiqúisima religión fundada por el gran profeta Elías*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1706, t. II.
- Santa María, Manuel de (comp.), *Libro de devoción carmelitano [Poesías anecdóticas]*, manuscrito, [s.f.].
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar, *La Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario: culto y prácticas religiosas en la época colonial*, México, INAH, 2012.
- Teresa de Jesús, *Experiencias místicas: relaciones y cuentas de conciencia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Touron, Antonio, *Vida histórica de Santo Tomás de Aquino, de la orden de predicadores, doctor de la Iglesia con exposición de su doctrina y de sus obras*, Madrid, Imprenta Real, 1792, t. I.
- Van Oz, Henk, *The Way to Heaven, Relic Veneration in the Middle Ages*, Amsterdam, De Prom, 2000.
- Victoria Moreno, Dionisio, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*, Porrúa, México, 1983.
- Von Wobeser, Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, IIH / UNAM / Editorial Jus, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*, México, UNAM, 1999.

## Hemerografía

- Rubial García, Antonio, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 13, núm. 18, México, IIH / UNAM, 1998.

## Mesografía

- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*. Disponible en <http://www.rae.es>. Recuperado el 5 de noviembre de 2015.

*Testimonio e información sobre dos manos grabadas a fuego en madera...*, manuscrito, Puebla, 1627. Versión digitalizada por el Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Disponible en <http://www.archivo.cehmarso.com.mx/janium-bin/sumario.pl?Id=20160118234240>. Recuperado el 20 de agosto de 2014. Archivo Histórico de la Provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos de México.



# EL HOSPITAL DE NUESTRA SEÑORA DE BELÉN Y SAN FRANCISCO XAVIER EN LA CAPITAL NOVOHISPANA. ESTABLECIMIENTO Y FUNCIONES



María Monserrat Patiño Chávez  
Universidad Iberoamericana  
mariam.patinoch@gmail.com

## Introducción

San fray Pedro san José de Betancourt,<sup>1</sup> mejor conocido como el Hermano Pedro, comenzó sus labores humanitarias en la Capitanía de Guatemala, en una pequeña choza de paja, la cual fue adquirida en 1658.<sup>2</sup> Este espacio por las mañanas fungía como una pequeña escuela de primeras letras y catecismo, y por las noches se convertía en un lugar de descanso y respiro para enfermos convalecientes que el hermano Pedro auxiliaba.<sup>3</sup>

A la muerte del hermano Pedro en 1667,<sup>4</sup> hubo un grupo de religiosos que, siguiendo su propuesta humanitaria y educativa, conformaron una hermandad conocida como los hermanos de Belén, quienes continuaron la labor benefactora. A la cabeza de la hermandad, quedó fray Rodrigo de la Cruz. Su labor fue crucial para la expansión de los betlemitas por los reinos de América, así como el reconocimiento concedido a la hermandad por el papa Inocencio XI en 1686, quien los elevó a congregación regular, la cual quedó designada como: “Compañía de los hermanos de Bethlehemitas de los hospitales de los pobres convalecientes de las Indias occidentales”.<sup>5</sup>

De esta manera, los betlemitas comenzaron a trascender como congregación religiosa hospitalaria y educativa. Su obra estaba fundamentalmente dirigida a brindar

<sup>1</sup> San fray Pedro san José de Betancourt fue conocido como el Hermano Pedro.

<sup>2</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *El exconvento hospitalario de Betlemitas*, p. 23.

<sup>3</sup> El hermano Pedro era conocido por salir en las noches y caminar entre las calles y plazuelas de Antigua Guatemala, haciendo tañer una pequeña campanilla, se acercaba a las personas enfermas, vagabundos y necesitados en situación de abandono, las cargaba sobre sus hombros y las llevaba a la pequeña choza para que pasaran la noche.

<sup>4</sup> Joseph García de la Concepción, *Historia bethlehemítica: vida exemplar, y admirable del venerable siervo de Dios, y Padre Pedro de San Joseph Betancur, fundador en el regular Instituto de Bethlehen en las Indias Occidentales; frutos y singulares de su fecundo espíritu, y sucessos varios de esta religión*, Libro 1, cap. XLIII, foja 189.

<sup>5</sup> *Ibidem*, libro II, cap. XLI, fojas 173-175.

atención a enfermos convalecientes e impartir educación de primeras letras, para lograr presencia en los reinos de Nueva España y Perú, a menos de un siglo de su nacimiento.

En 1673,<sup>6</sup> el virrey de Nueva España fray Payo Enríquez de Rivera, conecedor de la labor de la congregación, invitó a los betlemitas a venir a la Ciudad de México.<sup>7</sup> Los primeros hermanos de Belén que llegaron a territorio novohispanos fueron: fray Francisco del Rosario (prefecto), fray Gabriel de la Santa Cruz, fray Francisco de San Miguel y Juan Gilbo,<sup>8</sup> quienes fueron acogidos por los religiosos del Hospital del Amor de Dios, mientras encontraban un lugar para fundar su hospital en la capital novohispana.

### **El Hospital de San Francisco Xavier y Nuestra Señora de Belén en la capital novohispana**

Los betlemitas vivieron cerca de un año con los religiosos del Hospital del Amor de Dios antes de establecerse en la propiedad cedida por la congregación de San Francisco Xavier.<sup>9</sup> La propiedad, en aquel entonces, estaba ubicada en el primer cuadrante del centro de la ciudad de Nueva España; las calles que delimitaban la propiedad eran: San Andrés, al norte; Vergara, al oeste; San Francisco, al sur, y un pequeño callejón al este que con el tiempo tomó el nombre de la congregación, conocido popularmente como “callejón Betlemitas”.<sup>10</sup>

La propiedad asignada se encontraba desocupada desde hacía dos años.<sup>11</sup> Fue don Fernando Altamirano de Velasco, tercer conde de Calimaya, quien acudió al virrey fray Payo Enríquez de Rivera para solicitar su apoyo ante la congregación de San Francisco Xavier, con el fin de pedirles que cedieran su propiedad a los hermanos betlemitas.<sup>12</sup> El conde de Calimaya logró convencer a la congregación de San Francisco Xavier, y alegó que el lugar se encontraba descuidado y desaprovechado, y que de cederlo a los betlemitas se convertiría en un hospital que ayudaría piadosamente a la población novohispana más desprotegida.

<sup>6</sup> *Ibidem*, libro II. cap. XXIII, foja 109.

<sup>7</sup> Cabe mencionar que fray Payo Enríquez de Rivera fue obispo de Guatemala, fue ahí donde conoció e hizo estrecha relación de amistad con el hermano Pedro, fundador de la congregación, por ese motivo se convirtió en uno de los primeros benefactores y defensores de la congregación de Belén.

<sup>8</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II. cap. XXIII, foja 110.

<sup>9</sup> Dicho espacio había sido un intento de recogimiento de mujeres, por la congregación de San Francisco Xavier.

<sup>10</sup> Hoy en día, el nombre de las calles ha cambiado, actualmente se conoce como Tacuba a San Andrés; Bolívar a Vergara; Madero a San Francisco, y el callejón Betlemitas como Filomeno Mata.

<sup>11</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p. 105.

<sup>12</sup> *Idem*.



En 1675,<sup>13</sup> la congregación de San Francisco Xavier accede a donar la propiedad a los hermanos de Belén. La condición de la congregación fue disponer el lugar bajo la advocación y protección de San Francisco Xavier; a esta petición, favorable, los betlemitas unieron la protección de la virgen María bajo la advocación de Nuestra Señora de Belén.<sup>14</sup> Por esta razón, el hospital de los betlemitas tomó las dos advocaciones, y se nombró: “Hospital de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier”, comúnmente conocido como hospital de Betlemitas u Hospital de Belén, el lugar fue inaugurado en 1675.<sup>15</sup>

Establecido el hospital, construcción inicial de la cual en pocos años habría de erigirse el complejo arquitectónico: convento, escuela de primeras letras y la ampliación de la iglesia, abrió sus puertas con unas cuantas camas para los convalecientes,<sup>16</sup> a quienes el mismo virrey les concedió como limosna. El virrey fray Payo Enríquez de Rivera tomó a su cargo todo el gasto del hospital el primer día de cada mes, y otorgó la cantidad de doce pesos,<sup>17</sup> para ayudar a la labor de los hermanos. A imitación del acto caritativo del gobernante, otros nobles, entre ellos, el conde Santiago de Calimaya, siguieron su ejemplo, por lo que brindaron generosas limosnas a los betlemitas para ayudar en el hospital. Otros benefactores ayudaron a cubrir los gastos del hospital en ciertos días que ellos eligieron, y con cantidades monetarias acorde con sus posibilidades. Tanta fue la motivación de los habitantes de la capital novohispana para ayudar a los hermanos de Belén que hasta los más pobres daban su limosna: hubo grupos de personas para conseguir costear un día la atención de los enfermos, de este modo se lograron cubrir los gastos del hospital de todo un año.<sup>18</sup>

Por su parte, los hermanos betlemitas establecieron tres salas en el hospital,<sup>19</sup> cada una dedicada a brindar atención a un segmento diferente de la población: la primera sala era para atender a indios, negros y mulatos; la segunda, para peninsulares; y la tercera, para religiosos.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> La virgen María en la advocación de Nuestra Señora de Belén fue la patrona de la congregación betlemita.

<sup>15</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p. 105.

<sup>16</sup> La obra de fray Joseph García de la Concepción menciona que fueron de diez a doce camas con las que inició funciones el hospital.

<sup>17</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. xxIII, foja 112.

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> La doctora Josefina Muriel y la maestra Concepción Amerlinck señalan la existencia de tres salas en el hospital Betlemita de Nueva España. Es probable que esta distribución fuera muy parecida a los hospitales de los demás reinos.

<sup>20</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. xxIII, foja 112.

Tan solo dos años después de inaugurar el hospital, el 12 de febrero de 1677, fue ofrecida la capilla de los hermanos de Belén,<sup>21</sup> en una solemne procesión con el Santísimo Sacramento que salió de la iglesia de San Francisco hasta depositarlo en la nueva capilla betlemita.

Los barbones (como también eran llamados los frailes betlemitas) ganaban popularidad, así como fieles capitalinos rápidamente, al grado de que la pequeña capilla, al paso de una década, no era suficiente para dar cabida a quienes asistían a los oficios religiosos. En 1687<sup>22</sup> se inauguró la nueva iglesia,<sup>23</sup> la cual se construyó en la esquina de Villerías y la calle de San Andrés,<sup>24</sup> a tan importante evento asistió el virrey don Melchor Portocarrero Lasso de la Vega, personal del cabildo, los integrantes de los tribunales y el arzobispo don Francisco Aguiar y Seixas.<sup>25</sup>

El objetivo principal de la congregación betlemita era servir a los pobres convalecientes. Fray Joseph García de la Concepción, en su obra titulada *Historia bethlehemica: vida exemplar, y admirable del venerable siervo de Dios, y Padre Pedro de San Joseph Betancur, fundador en el regular Instituto de Bethlehen en las Indias Occidentales; frutos y singulares de su fecundo espíritu, y sucessos varios de esta religion*, da cuenta de este objetivo: “[...] porque el principal fin, y intención de esta Compañía es, el servir á los pobres convalecientes, y para este efecto se ha fundado este Hospital, todos los hermanos de dicha Compañía tengan por cierto [...], sirviendo con humildad *sincerá*, y verdadera caridad á aquellos pobres; que *aviendo* salido de graves enfermedades, y estando á riesgo de recaer, necesitan de su socorro, para reparar las fuerzas, y afirmar la salud”.<sup>26</sup>

Las actividades de los betlemitas abarcaron más las labores hospitalarias, “el deber ser”, al grado de hacerlo el cuarto voto de la congregación.<sup>27</sup> La práctica de caridad y misericordia con sus prójimos era parte central de la vida religiosa de los hermanos de Belén; entre sus tareas diarias se incluía recoger y auxiliar a los pobres y menesterosos, dar posada a los viajeros y peregrinos, atender las labores de docencia en la escuela,<sup>28</sup> visitar presos y, por supuesto, brindar atención y ayuda a los enfermos convalecientes del hospital.

<sup>21</sup> Arturo Chapa, *Antiguo convento de betlemitas*, p. 56.

<sup>22</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p.110.

<sup>23</sup> En ese mismo año, la hermandad recibe la bula papal por Inocencio XI, elevada a congregación regular bajo la regla de san Agustín.

<sup>24</sup> Actualmente, la antigua iglesia betlemita es sede del Museo del ejército en la calle Tacuba, en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

<sup>25</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p.110.

<sup>26</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. IX, foja 38.

<sup>27</sup> Los votos betlemitas eran: obediencia, pobreza, castidad, hospitalidad y perseverancia.

<sup>28</sup> Al lugar en el que llegaban los betlemitas, siempre lo acompañaban con una escuela de primeras letras y procuraban la salud de la población.



Los enfermos desahuciados en otros hospitales eran recogidos por los betlemitas, quienes les proporcionaban la atención y los cuidados necesarios para tener una “buena muerte”, conocida como la “muerte justa” entre los novohispanos.

La congregación de Nuestra Señora de Belén siempre fue de gran ayuda para las autoridades civiles en situaciones críticas. Durante la expulsión jesuita en 1767, algunos de los miembros de la compañía de Jesús no pudieron embarcarse al exilio, a causa de alguna enfermedad o de padecimientos por su avanzada edad. Los betlemitas auxiliaron a los soldados de Cristo, por lo que abrieron las puertas de su hospital para ofrecer amparo y cuidados a los miembros de la compañía que lo necesitaban, por ejemplo al jesuita José Redonda, quien murió en el hospital betlemita.<sup>29</sup> Los barbones pagaban al cura los derechos de quienes fallecían, y así poder enterrarlos en el hospital.<sup>30</sup>

El hospital se encontraba después de la iglesia, abarcaba todo lo largo del callejón Betlemita (hoy Filomeno Mata), arriba de lo que llamaban “el convento viejo”,<sup>31</sup> las ventanas de la enfermería daban a esta calleja. Al momento de su apertura, el hospital contaba apenas con poco más de una decena de camas;<sup>32</sup> para 1751, el número se había incrementado considerablemente; el prefecto del hospital añadió diez, sumando así cincuenta aposentos.<sup>33</sup>

Algunas crónicas del siglo XIX y las investigaciones desarrolladas en la segunda mitad del XX, por parte de la doctora Josefina Muriel y la maestra Concepción Amerlinck, coinciden en la afirmación de que los convalecientes eran bien atendidos por los frailes betlemitas, siempre amables y caritativos. La reciente investigación del doctor Andrés Calderón muestra que los pacientes del hospital betlemita<sup>34</sup> gozaban además de una comida abundante<sup>35</sup> que ayudaba a la pronta recuperación de los convalecientes.

La limpieza era fundamental en el recinto betlemita. El texto del franciscano fray Joseph García de la Concepción permite conocer la pulcritud del hospital, la cual era celosamente procurada como lo muestra en el siguiente pasaje: “[...] tendrá grande *cuydado* con la limpieza de las Enfermerias, camas, y demás cosas, que en ellas *huviere*: compondrá con mucho *asseo* los lechos, y mudará sabanas *quantas mas vezes*

<sup>29</sup> Alma Montero de Alarcón, *Jesuitas de Tepotzotlán. La expulsión y el amargo destierro*, p. 87.

<sup>30</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. IX, foja 41.

<sup>31</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p. 137.

<sup>32</sup> Como se mencionó con anterioridad, fray Payo Enríquez de Rivera dotó la primera decena de camas en la inauguración del hospital betlemita en 1675.

<sup>33</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p. 138.

<sup>34</sup> En este caso, se refiere al hospital Betlemita de Nueva España.

<sup>35</sup> Andrés Calderón Fernández, *Mirando a Nueva España en otros espejos. Cuatro ensayos sobre demografía y niveles de vida, siglos XVI-XIX*, p. 132.

pudiere: y hará puntualmente todo aquello, que pudiere importar para la salud de los convalecientes, y su comodidad, y alivio”.<sup>36</sup>

Además de procurar la higiene y la limpieza, la labor hospitalaria era excepcional, los hermanos atendieron entre 1675 a 1776, en sus salas, a 99, 645 enfermos, de los cuales fallecieron 130,<sup>37</sup> cifra verdaderamente esperanzadora si tomamos en cuenta las condiciones y el promedio de vida de la población novohispana del siglo XVIII.

### **Interiores del Hospital de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier**

El convento Betlemita hoy en día es la sede que alberga el Museo Interactivo de Economía (MIDE). Difícil resulta imaginar los más de 300 años de historia del inmueble. Lo que actualmente se puede visitar es parte el convento y el noviciado; el hospital, la escuela y los huertos ya no existen, la iglesia aún en pie aloja al Museo del Ejército.

Para hacer una lectura del edificio, tenemos que valernos de fuentes que nos acerquen a la época del convento, para tratar de visualizar sus interiores en funciones de la época betlemita.

La ya citada obra de Joseph García de la Concepción escrita, en 1722, es quizá una de las ventanas más fieles a los inicios del siglo XVIII; en ésta se realiza una rica y minuciosa descripción del complejo arquitectónico betlemita. Se debe hacer hincapié en que el edificio que actualmente prevalece en la calle de Tacuba del Centro Histórico de la Ciudad de México fue obra del arquitecto Lorenzo de Rodríguez, construcción hecha en la segunda mitad del siglo XVIII. Los sitios referidos en el texto del franciscano son los que ocupó la construcción anterior a la mano de don Lorenzo. En cuanto al hospital, se refiere lo siguiente:

Todo el Hospital es un tesoro de primorosissimas pinturas, escogidas de los mas diestros pinceles de todo el Reyno; cuyo ornato se debe únicamente á las limosnas, que en esto han querido gastar los caritativos, y generosos Naturales. La Porteria, y una espaciosa escala, que franquea el passo á los altos de el Hospital, muestran vestidas sus paredes de varias Sagradas Historias, y Imágenes de Santos, en que se admira el acierto de el Arte de la Pintura [...].

Desde este elevado sitio logran los Convalecientes quanto en la inferior parte puede recrear la vista; porque ven un bellissimo Jardin y una hermosissima Fuente, que en aquel suelo se muestran [...].

<sup>36</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. IX, foja 39.

<sup>37</sup> Chapa Arturo *et al.*, *op. cit.*, p. 80.





Las enfermerías de este Hospital son singulares alhajas, en cuyo alegre, y capaz espacio luzen mas de lleno los esplendores de la caridad; porque en ellas es notable el aliño, y riqueza, con que son servidos los pobres Convalecientes. Tienen estas mucho numero de camas, cuya curiosa disposición es mas que decente; pues estan adornadas con ricas cortinas, y colgaduras de escarlata, y cubiertas de hermosas colchas de seda. A proporción de esta grandeza es el cuidado de los Bethlehemitas en la asistencia de los Convalecientes: porque los sirven con extraordinario aseo, y regalada magnificencia; siendo su fervorosa aplicación remedio de las miserias de los pobres, y singular ejemplo de edificación de los Fieles.<sup>38</sup>

Fray Joseph García de la Concepción en su obra refiere espacios hermosos, amplios y llenos de pinturas que invitaban a la reflexión de los fieles, práctica común en la época virreinal. Dentro de los conventos se albergaban valiosas piezas de arte, pues el clero pretendía adornar sus espacios con escenas que invitaran a la cavilación. El convento betlemita de Nueva España no fue la excepción a esta práctica: adornaban sus paredes con pinturas religiosas de los pinceles más diestros de la época.

Igual que las demás órdenes y congregaciones religiosas, los betlemitas también poseyeron un emblema distintivo, tomaron por escudo una estrella que alumbraba con sus rayos tres coronas; esta imagen remite a la estrella de Belén<sup>39</sup> que anunció el nacimiento del mesías, y las coronas a los reyes que fueron a adorar al niño Dios en la epifanía. Esta peculiar insignia fue plasmada en los espacios pertenecientes a la congregación. Es raro encontrar el escudo betlemita en alguna construcción virreinal, ya que los betlemitas fueron suprimidos en 1820 junto con las demás órdenes hospitalarias y la compañía de Jesús, por tal razón son pocas las construcciones betlemitas que aún están en pie,<sup>40</sup> y más difícil aún que exista su emblema.

En la actualidad, se tiene una pintura que muestra el interior de la iglesia betlemita<sup>41</sup> fechada en 1734, obra de Carlos de Villalpando; el cuadro pertenece a la colección del Museo Nacional del Virreinato.<sup>42</sup> La obra es un exvoto del hermano Pedro, quien agra-

<sup>38</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. XXIII, fojas 113 y 114.

<sup>39</sup> De la palabra *Belén* se desprende el nombre que lleva la hermandad Bethlehemitas.

<sup>40</sup> En la esquina de Tacuba y Bolívar, debajo de la hornacina, se puede apreciar el relieve del escudo betlemita en el tezontle, específicamente en la iglesia que perteneció a la congregación. En la ciudad de Puebla encontramos en talavera el escudo, mientras que en Oaxaca, éste se encuentra labrado encima de la puerta de la iglesia que fue de los hermanos de Belén, muy cerca del paseo Juárez, en el centro de la ciudad. Hago referencia a los escudos que conozco personalmente, ignoro si sobrevivan en pie más construcciones betlemitas en otros estados del país.

<sup>41</sup> La construcción de la iglesia es atribuida al arquitecto Cristóbal de Medina Vargas.

<sup>42</sup> La pintura a la que hago referencia lleva por título *Exvoto a San Francisco de Paula*. El autor es el pintor Carlos de Villalpando (1680-?), la obra está fechada en 1734: óleo sobre tela, 90 × 78 cm, colección

dece a san Francisco de Padua su intercesión, pues lo salvó de una terrible enfermedad. La pintura nos lleva directo al interior de la riqueza y la fastuosidad de la iglesia en pleno siglo XVIII, en la cual se observan opulentos retablos dorados, candelabros de plata, una escultura de la natividad de Belén<sup>43</sup> en el altar principal al centro del retablo, la escultura de san Francisco Xavier a lo alto del mismo. Se pueden distinguir dos puertas laterales de la iglesia; a la izquierda, la entrada por el callejón Betlemitas, la cual era la puerta de los fieles; en la pintura se observa una pequeña mesita con un fraile que parece vender algún tipo de mercancía, probablemente rosarios, estampas y oraciones. En la obra también se aprecia un creyente que introduce la punta de sus dedos en la pila de agua bendita para persignarse, y se ve la puerta del lado derecho que conduce al interior del convento, por la cual ingresaba un sacerdote listo para officiar misa.

El altar del costado izquierdo estaba dedicado a san Francisco de Paula. En la pintura vemos al hermano Pedro, con su hábito betlemita, postrado en oración frente al santo de este retablo, detalle curioso, ya que el hermano Pedro nunca visitó Nueva España, murió antes de ver la consolidación de la hermandad como congregación y a las fundaciones de los conventos betlemitas. Es factible pensar que los hermanos de Belén solicitaron al pintor la inclusión del hermano Pedro en el cuadro, para tener presente a su padre fundador.

El análisis a detalle de la pintura arriba descrita, *Exvoto a San Francisco de Paula* 1734, del pintor Carlos de Villalpando, hecho por un especialista en arte, podrá arrojar otros datos no observados a simple vista; para este artículo, la pintura sirvió para imaginar los espacios interiores betlemitas.<sup>44</sup> Si la iglesia presentaba riqueza y opulencia, probablemente los demás espacios poseían similar belleza, menos ostentosos, pero seguramente igual de impresionantes.

## Un día en la cotidianidad del hospital de Betlemitas

El gobierno de la congregación betlemita era muy parecido al de las otras órdenes masculinas; el hermano mayor era la cabeza de todo el convento, del hospital, de la

.....  
Museo Nacional del Virreinato. Dicha pintura se encuentra en préstamo, resguardada en uno de los rincones del que fuera el convento betlemita, hoy Museo Interactivo de Economía (MIDE). La obra se encuentra expuesta al público.

<sup>43</sup> El pasaje de la natividad y la epifanía es tomado por el fundador de la congregación el hermano Pedro, como símbolo de toda la hermandad, el cual posteriormente se volvería un escudo que portarían los betlemitas en su capa. Representado por la estrella de Belén y las tres coronas de los reyes magos, les recordaba a sus portadores que el primer hospital del mundo fue el pesebre donde nació el niño Dios. Deduzco que seguramente las coronas que hacían referencia a los reyes magos remitían a los frailes betlemitas la adoración a Dios.

<sup>44</sup> La obra *Exvoto a San Francisco de Paula* se encuentra actualmente exhibida para el público en el Museo Interactivo de Economía (MIDE), Tacuba núm. 17, Centro Histórico de la Ciudad de México.



iglesia y de la escuela. Existían hermanos encargados de llevar el orden y las gestiones de cada una de las áreas de todo el complejo betlemita, así pues, existía el cargo del hermano enfermero,<sup>45</sup> quien era responsable de gobernar el hospital, éste era elegido por el hermano mayor.

La faena comenzaba desde las seis de la mañana, cualquier hombre cristiano podía ingresar al hospital de Belén, sin importar la clase social o raza. Cuando llega un paciente al hospital, lo primero que se hacía era registrarlo en un libro destinado exclusivamente para este fin, se anotaba la fecha de ingreso, nombre, sobrenombre (si es que lo tenía) y patria;<sup>46</sup> una vez registrados los datos del paciente, se le brindaba una cama limpia, y se procuraba que el enfermo se encontrara cómodo.

Por la tarde, todos los hermanos se dirigían al hospital, en donde el hermano enfermero les impartía las labores del día; de este modo, todos ayudaban en los quehaceres cotidianos. También el hermano enfermero era responsable de salvaguardar, conservar y surtir pertinentemente el depósito médico,<sup>47</sup> el cual consistía en un lugar específico donde se guardaba el material y medicina para los enfermos; además, siempre acompañaba al médico a todas las visitas con los pacientes, y vigilaba que se cumplieran sus indicaciones. Los pacientes no podían levantarse de la cama si no contaban con el permiso del galeno.

Los enfermos podían ser visitados por sus familiares, siempre y cuando atendieran las indicaciones dadas por los frailes, las cuales consistían en una lista de condiciones muy parecidas a las que actualmente se rigen en cualquier hospital: estaba prohibido que el paciente recibiera malas noticias y sobresaltos, hablar en voz alta y molestar a los demás enfermos; igualmente se prohibía el uso de palabras altisonantes y vicios dentro del hospital. Quien osara a romper estas reglas era despedido por el hermano mayor;<sup>48</sup> también estaba estrictamente prohibida la entrada de viandas perjudiciales<sup>49</sup> a las enfermerías, ya que los pacientes tenían un horario riguroso para sus comidas y un estricto cuidado en la dosis y tiempos de sus medicinas.

.....  
<sup>45</sup> Joseph García de la Concepción, *op. cit.*, libro II, cap. IX, foja 39.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

## **Horario del Hospital de Nuestra Señora de Belén de la Ciudad de México<sup>50</sup>**

De 6:00 a.m. a 12:00 p.m.:

- Apertura de las puertas del hospital (en caso de emergencia, éstas podían abrirse antes de la hora estipulada).
- Adoración al Santísimo Sacramento. Después de esta actividad, el enfermero otorgaba vestido y agua a los enfermos que quisieran caminar, para lavarse.
- Honra a san José y rezo de siete padrenuestros y siete avemarías por parte del enfermero y los convalecientes.
- Almuerzo de los pacientes, atendido por los hermanos.

Al terminar cada alimento, se hacía una oración por los bienhechores del hospital: un padrenuestro y una avemaría.

De 12:00 p.m. a 2:00 p.m.:

- A las 12:00 p.m., proseguía la comida. Un hermano betlemita cargaba a cuestras la comida a las enfermerías, todos los demás hermanos ayudaban a repartirla después de que el sacerdote la bendecía cuando comían, todos guardaban silencio y escuchaban la lección espiritual de algún libro.
- Reposo de los convalecientes. Después de comer se cerraban las puertas de las enfermerías para guardar el reposo de los pacientes, siempre custodiados por el hermano enfermero.

De 2:00 p.m. a 5:00 p.m.:

- 2:00 p.m. Limpieza de las enfermerías. Terminan las horas de reposo con la entrada de los hermanos betlemitas a las enfermerías, para cambiar sábanas y arreglar camas, limpiar cuartos y lavar la loza de alimentos y de medicinas.
- 5:00 p.m. Toque de campana para llamar a los convalecientes al oratorio. Se rezaba el rosario o la corona de Nuestra Señora para los bienhechores vivos y muertos, por parte de los convalecientes y el hermano enfermero; si este último no podía, lo suplía otro hermano.

A la puesta del sol:

- Cena. Después del rezo, los enfermos regresaban a la enfermería para que los hermanos les dieran de cenar, al término de ésta, los hermanos desnudaban y descalzaban a los convalecientes para arroparlos en sus lechos nuevamente.
- Cierre de las puertas del hospital. El hermano portero cerraba las puertas del hospital y entregaba las llaves al hermano mayor.

<sup>50</sup> El horario del hospital fue recreado con base en la información rescatada de la historia betlemita de fray Joseph García de la Concepción citada anteriormente: libro II, cap. IX, fojas 38-42.



La historia betlemita escrita por fray Joseph García de la Concepción citada anteriormente, no especifica el horario de la cena ni del cierre de las puertas del hospital; sin embargo, podemos suponer que estas actividades eran a la puesta del sol. La cera era costosa y no podían darse el lujo de alumbrar espacios comunes. Lo más probable es que los convalecientes se fueran a dormir al caer la noche.

### **A manera de conclusión**

En la memoria de nuestro país, los hermanos de Belén han sido olvidados con el paso del tiempo, su presencia y labor apenas son referidas en algunos escritos, igualmente escaso es el número de investigaciones sobre ellos si los comparamos con otras órdenes y congregaciones.

Como fue referido en el contenido de este artículo, la labor de los hermanos de Belén, entre la población novohispana, fue benéfica; la congregación betlemita era garantía de salud y educación. Sus hospitales eran reconocidos por su limpieza, comodidad, buena atención, tanto médica como alimenticia. En sus escuelas de primeras letras, atendieron a numerosos grupos de niños y jóvenes. El concepto de *hospitalidad* para los hermanos de Belén iba más allá de la atención a convalecientes, se preocupaban por brindar cuidados y ayudar a recuperar la salud a quienes habían tenido alguna enfermedad, o bien, ofrecer consuelo, compañía y una cama cómoda y limpia para los menos afortunados que no se recuperaban.

En sus escuelas, igualmente famosas por la disciplina, se enseñaron las primeras letras a sobresalientes pensadores e ilustrados de Nueva España.<sup>51</sup>

En lo que respecta a la fracción del convento betlemita de Nueva España, éste se encuentra actualmente en la calle Tacuba en el Centro Histórico de la Ciudad de México. El espacio permite imaginar la riqueza e influencia de la congregación, a diferencia de la primera construcción de Antigua Guatemala, la cual es más humilde en comparación con la fastuosidad del complejo arquitectónico de la Ciudad de México. Téngase presente que, desde su llegada, siendo entonces virrey fray Payo Enríquez de Rivera, los betlemitas estuvieron cobijados por la nobleza. Su labor hospitalaria ejemplar les valió el apoyo de la nobleza y las élites novohispanas, apoyo que se vio reflejado en la rápida expansión y consolidación de los hermanos de Belén en los reinos de la monarquía hispánica en América.

---

<sup>51</sup> Tal es el caso del jesuita Rafael Campoy, quien aprendió sus primeras letras en una escuela betlemita.

Aún hay mucho trabajo por hacer para conocer más sobre los hermanos de Belén. Queda pendiente examinar y analizar la labor de los barbones en los conventos de la Habana, del reino del Perú y del Río de la Plata, para comparar el desarrollo de la congregación en otras latitudes.<sup>52</sup>

Falta mucho para rescatar del olvido a los betlemitas, y que su estrella de Belén vuelva a brillar.

## Fuentes de consulta

### Archivos

García de la Concepción, fray José, *Historia bethlehemita: vida exemplar, y admirable del venerable siervo de Dios, y Padre Pedro de San Joseph Betancur, fundador en el regular Instituto de Bethlehem en las Indias Occidentales; frutos y singulares de su fecundo espíritu, y sucessos varios de esta religión*, Juan de la Puerta, España, 1723.

### Bibliografía

Amerlinck de Corsi, María Concepción, *El exconvento hospitalario de Betlemitas*, vol. I, Banco de México, México, 1996.

Chapa, Arturo, *Antiguo convento de betlemitas*, Banco de México, México, 2005.

Montero, Alarcón Alma, *Jesuitas de Tepotzotlán. La expulsión y el amargo destierro*, Plaza y Valdés Editores, México, 2009.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, UNAM, México, 1990.

### Tesis

Calderón Fernández, Andrés, *Mirando a Nueva España en otros espejos. Cuatros ensayos sobre demografía y niveles de vida, siglos XVI-XIX* (tesis de doctorado), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.

---

<sup>52</sup> Existen investigaciones betlemitas realizadas por historiadores de Argentina y de Perú; sin embargo, está pendiente la realización de un estudio comparativo de la labor betlemita en los reinos de América.



**IGLO  
XVIII**





## CONCEPTO DE AUTORIDAD EN LA HISTORIA DE MÉXICO DEL JESUITA ANDRÉS CAVO



Cecilia Sabido Sánchez Juárez  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
cecisabido@gmail.com

### **Introducción: autoridad y modernidad**

En este trabajo me propongo analizar la obra *Historia de México* de Andrés Cavo, a la luz de los conceptos de autoridad y potestad, con miras a proponer una simultaneidad de poderes y valores en la historia de Nueva España. Para ello, contextualizaré el manejo de dichos conceptos en las *Instituciones Teológicas* de Francisco Javier Alegre, uno de los jesuitas contemporáneos de Cavo. Mostraré el conflicto entre estos dos conceptos, particularmente: la lucha de Hernán Cortés para conservar el poder y gobernar la naciente Nueva España.

El concepto de autoridad no es unívoco, ni teórica ni prácticamente, y tampoco ha sido el mismo a lo largo de la historia. Entre las transformaciones más relevantes del Renacimiento se encuentra el binomio de autoridad y potestad, el cual permeó muy diversos ámbitos: el espiritual, el religioso, el político, incluso el científico. El giro copernicano afectó los fundamentos de la autoridad y sus prácticas, dio origen a nuevas instituciones y transformó las ya existentes. Así, la Reforma alteró la autoridad pontificia y erigió la autoridad de la conciencia subjetiva como guía moral e interpretativa de los misterios de la fe. La palabra, el consenso y la razón ocuparon el lugar en la ciencia que antes tenían los argumentos de los sabios; los sistemas políticos entraron en un periodo de revisión teórica y de transformación práctica que tuvo profundas repercusiones. Por ejemplo, surgió la figura del príncipe absoluto, guiado por una moral práctica y liberado del consenso de las comunidades. Al mismo tiempo, y en sentido contrario a la práctica, se publicaron diversas teorías republicanas, aunque tardarían unos dos o tres siglos en florecer.

Así pues, los procesos críticos —teóricos y prácticos— sobre los sistemas de autoridad fueron constantes durante la modernidad, aunque cobraron una especial relevancia en el vértice de los futuros paradigmas, es decir, en el siglo XVIII. Esta evolución tuvo repercusiones en las colonias y, por lo tanto, en Nueva España, de modo que una obra que recoja todo el periodo colonial a la luz del humanismo del XVIII, puede resultar pertinente para analizar la historia del pensamiento político del país: me refiero a la *Historia de México*, escrita por el jesuita Andrés Cavo.

Desde los procesos de conquista y la búsqueda de legitimación de la autoridad del emperador y del papa, sobre las tierras conquistadas y sus habitantes, en la polémica de Valladolid hasta el cuestionamiento del gobierno peninsular Borbón, sobre los criollos que ya concebían la existencia de una identidad nacional mexicana, revisar la *Historia de México* de Andrés Cavo aporta, en primer lugar, un panorama general de los procesos de autoridad en las dinámicas sociopolíticas de las colonias, y en segundo lugar, contribuye a formar una visión crítica sobre las ideas generales de autoridad concebidas por los humanistas jesuitas del siglo XVIII. Esta consideración puede ofrecer alguna claridad sobre los conceptos que inspiraron el movimiento independiente ulterior.

En este trabajo me propongo, después de una breve presentación del autor (quien resulta menos conocido que sus coetáneos Francisco Xavier Clavijero o Francisco Xavier Alegre, por mencionar algunos), revisar algunos pasajes significativos de la *Historia de México* de Andrés Cavo, para rastrear los conceptos de autoridad que éste maneja en las descripciones de los acontecimientos históricos. Mi hipótesis es que en el texto subyace la idea de una identidad nacional; el autor quiere ensalzar el valor de México ante el desconocimiento europeo y, a la vez, perfila un concepto de autoridad que contribuirá a la formación de los ideales que guiarán los procesos de independencia.

### **El autor y su obra**

Andrés Cavo fue uno de los humanistas jesuitas que vivieron la expulsión de 1767 por orden de Carlos III. Forzado a abandonar Nueva España, se estableció en Bolonia, y desde el exilio se dedicó a escribir su *Historia de México* dedicada a la “mui noble, insigne y leal Ciudad de México”. Concluyó la obra en 1797, y quedó inédita hasta que fue publicada con alteraciones por Carlos María Bustamante en 1836, y en su versión original hasta 1949. El texto cubre la historia del virreinato de Nueva España desde la conquista hasta el gobierno del marqués de Croix en 1766. No puede desestimarse, por ser parte de la historia misma del texto, el agregado de Bustamante, quien recoge los acontecimientos del último periodo omitido por el jesuita, con todas las precauciones al caso, pero no serán considerados en este artículo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Andrés Cavo, *Los tres siglos de Méjico durante el gobierno español, hasta la entrada del ejército trigarante*. Sobre esta edición (1852) y la anterior (1836), ha dicho Burrus que es un texto inevitablemente viciado: “No se sabe sino muy raramente cuándo las notas que se hallan en la edición de Bustamante son las de Cavo y cuándo las de Bustamante. Después de publicar los dos tomos, Bustamante se propuso completar la historia con otros dos, que constituyeran toda la época virreinal hasta la entrada del ejército trigarante a la capital [...], con innumerables errores tipográficos que a cada paso imposibilitan la comprensión del texto” (Cfr. Ernesto Burrus, “Prólogo”, en *Historia de México*, pp. 22-23).



Una lectura crítica de los pasajes históricos que recoge la obra proporciona una perspectiva cronológica de la transformación de las nociones y de las prácticas de autoridad de Nueva España. Es un hecho que la colonia no fue un sistema monolítico sino dinámico, cambiante y crítico. Pueden hallarse descritos en el documento, procesos como la guerra de conquista, los repartimientos y las encomiendas, las audiencias, las polémicas, el establecimiento de los obispados, la consolidación de mandos e instituciones gubernamentales como el Consejo de Indias, el virreinato como sistema de gobierno, la constitución de los ayuntamientos regionales, la lógica política y social de las misiones; también se consideran las funciones de los tribunales, como el de la cruzada, el de la Santa Hermandad, el de tributos y, desde luego, el de la Inquisición. Cavo también recoge procesos económicos dignos de consideración, como el establecimiento de las minas, los permisos de explotación de diversos comercios y la vida marítima. El texto original de Andrés Cavo se queda en la frontera de un último proceso crucial del periodo colonial: las reformas borbónicas que alteraron todo el panorama político y económico de Nueva España. El texto termina justo el año anterior a la llegada del visitador José de Gálvez, antes de la creación de las intendencias y previo a la propia expulsión de la orden. Con ello, excluye deliberadamente un periodo importante para comprender el proceso de transita del siglo XVIII al XIX.

Debe tenerse en consideración que la obra del jesuita no es especialmente crítica; por un principio metodológico se limita a señalar acontecimientos en una secuencia cronológica justa y en apariencia desapasionada.<sup>2</sup> Sin embargo, el autor se permite ciertas valoraciones que resultan reveladoras de un pensamiento moderno en los albores del cambio, en los cuales juzga, con dureza, acciones y decisiones tomadas por autoridades de otro tiempo, en detrimento de una realidad nacional que ya vislumbra. Un ejemplo especialmente elocuente se encuentra en una crítica a la resistencia inicial de Cortés al mestizaje.

Sin esto, parece que Cortés hubiera afianzado más su conquista, ganándose a los Mexicanos, si desde el principio los Españoles se hubieran casado con las Indias; pero Cortés y los otros conquistadores no pensaban tan justamente; y por eso, zaheridos de haber sido la causa de la destrucción de unos reinos los más poblados. En efecto, si desde la conquista los matrimonios entre ambas naciones hubieran sido promiscuos, con gran gusto de los Mexicanos en el de-

<sup>2</sup> De esto da cuenta al citar la destitución del virrey marqués de Villena por don Juan de Palafox, donde comenta: "Al referir estas circunstancias, sacadas de Pucci, no puedo adivinar, ni cómo pudo entrar aquel obispo con los oidores a la sala de la audiencia que queda en el recinto del palacio, ni menos cómo con tanta facilidad se dispuso de la tropa, cuyo quartel estaba allí sin que lo entendiera el marqués de Villena. Pero a los historiadores no toca el desatar las dificultades que se encuentran en los autores, sino referir lo que en ellos halla" (Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 332).

curso de algunos años, de ambas se hubiera formado una sola nación, y tantas ciudades florecientes que en tiempo de aquellos reyes estaban sembradas por aquellas vastas regiones se conservarían intactas; y lo que es más, los Españoles no serían malquistos de los naturales, cosa aún en nuestros días la más lamentable y que tiene consecuencias funestísimas.<sup>3</sup>

Llama la atención, en especial, la vehemencia con que afirma que el mestizaje contribuye al nacimiento de una sola nación, y que de haberse llevado a cabo desde el principio, no habría un rechazo de los naturales a los españoles: “cosa aún en nuestros días la más lamentable y que tiene consecuencias funestísimas”. Quien pronuncia estas palabras no se considera ya indio ni español y sin embargo da cuenta de una realidad dual, fragmentaria y doliente.

Considero que la obra del padre Cavo reclama una lectura crítica que se desprende, primero, de la selección de acontecimientos considerados, segundo, de la urdimbre política que se trasluce en la relación tácita de los distintos actores políticos que, en el desgranar de los años, va dando cuenta de transformaciones políticas de Nueva España, y tercero, la sutil valoración que Cavo realiza de algunos acontecimientos y acciones, detrás de la cual se encuentra el pensamiento humanista moderno característico de los jesuitas exiliados.

Una de las principales razones que llevan a Andrés Cavo a detener su análisis en el doceavo libro —en 1766— es que realmente aspira a que su obra sea aceptada y publicada como una herencia al pueblo mexicano, que en el exilio tanto añora. De ello, da cuenta la dedicatoria, donde valora la utilidad de una historia en la instrucción, no sólo de los lectores particulares, sino también de los magistrados, a quienes sin duda tiene en el horizonte: “este principio le sirve de guía para evitar los descarríos y tropiezos en que cayeron los antepasados”.<sup>4</sup> Y más adelante añade, con el optimismo singular en un exiliado:

De su historia se pueden sacar no solo exemplos de una religión pura, sino también una constante fidelidad a los reyes de España; baxo cuyas sabias leyes ha llegado a ser la primera, la más opulenta y más poblada ciudad del América. Este era el motivo porque sentía tanto que no hubiera una historia de esta ciudad, que diera a conocer a los extranjeros los principios y medios por donde se encaminó a la grandeza que hoi tiene.<sup>5</sup>

En este texto se revela, por un lado, una valoración positiva de la obediencia a la autoridad real y a la pureza de la religión y, por otro lado, a la grandeza que se percibe en

<sup>3</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>5</sup> *Idem*.



la nación mexicana, entre todas las americanas. Sin embargo, en las líneas precedentes anuncia errores y acciones que los lectores, en especial si tienen cargos públicos, deberán evitar si quieren contribuir a la dicha grandeza nacional.

## El concepto de autoridad

Como es por todos bien sabido, el concepto de autoridad se remonta a la civilización romana y se opone necesariamente al concepto de potestad como un binomio que explicaba las relaciones de poder en el contexto de la *civitas*. Solía considerarse la *auctoritas* como el reconocimiento que ciertos sujetos recibían por parte de la comunidad, basados en sus méritos, atributos y habilidades, en tanto que la *potestas* correspondía a una fuerza concedida por la *res publica*, para guiar a la comunidad.<sup>6</sup> De esta manera, la *auctoritas* corresponde al poder que deriva de una ética pública, en tanto que la *potestas* constituye al gobierno y materializa su fuerza.

A pesar de ser claramente identificables, las relaciones del binomio suelen ser tan estrechas en la práctica, que en el habla cotidiana se suelen confundir los términos. Por esta razón, al revisar la obra de Cavo es necesario discernir cuando habla del poder concedido a través del reconocimiento del pueblo o la instancia inmediatamente inferior al sujeto, o bien, cuándo se trata del poder otorgado por una instancia jerárquica o “guía superior”, que confiere fuerza para imponer una ley y sancionarla.

Por otro lado, la herencia de estos conceptos permeó desde la tradición romana hasta el derecho europeo; fue estudiada en las universidades, revisada en los textos humanistas renacentistas; más tarde, el periodo barroco del siglo xvii llevó el estudio de la teoría del poder a las consideraciones racionalistas y enciclopédicas, de manera que se reconfiguraron los alcances de las nociones, agravando, si cabe, el equívoco. Es importante destacar esta evolución para poder distinguir con precisión metodológica entre los conceptos tal y como eran comprendidos en las épocas *narradas* por el autor y la comprensión que Andrés Cavo tiene de estos conceptos *en su propio tiempo*, y desde los cuales juzgará los acontecimientos que narra.<sup>7</sup>

Para este discernimiento resulta pertinente acudir a las *Instituciones Teológicas* de Francisco Javier Alegre, filósofo jesuita contemporáneo y compañero de Cavo. En

<sup>6</sup> Cfr. Francisco Javier Casinos Mora, “El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y pensamiento políticos de Roma”, *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, p. 89.

<sup>7</sup> También será importante recalcar estas diferencias y conservarlas, porque el concepto de autoridad implica un poder reconocido por el pueblo que tiene, por lo tanto, una raíz naturalmente republicana.

dicho texto se conserva el binomio de autoridad y potestad, a la vez que se distinguen los conceptos por su origen y por el deber que reclaman. Así, la autoridad surge de una razón de excelencia o *preeminencia* que el pueblo reconoce y honra, y por la cual se mueve a observancia, que es una forma de piedad:

[...] así también aquella virtud con la cual reverenciamos después de los padres a otros hombres sobresalientes por su edad, sabiduría o dignidad y los honramos como para entregarles un cierto principio de dirección y gobierno humanos, es una cierta especie de piedad, la cual se llama 'observancia' y es definida por Tulio (2 De inventione) como la virtud por la que dignificamos con un determinado culto y honor a los hombres que sobresalen en alguna dignidad [...].<sup>8</sup>

Por otro lado, el imperio confiere cierta potestad sobre los súbditos, de acuerdo con un cargo de gobierno, y mueve a la obediencia:

De allí que para la observancia deben concurrir dos cosas: primero, ciertamente la excelencia de estado y, segundo, cierta potestad sobre los súbditos, de acuerdo con un mismo cargo de gobierno; en consecuencia, se les debe honor en razón del gobierno, se les debe respeto que consiste en la obediencia, en tanto que obedecemos su imperio y a la vez dependemos de sus beneficios en la medida en que podemos [...].<sup>9</sup>

Con frecuencia, la misma persona puede ser constituida en *dignidad* por su excelencia y la potestad de gobernar a sus súbditos. En esos casos se debe distinguir la fuente de su poder:

Por una parte de lo cual alguien, constituido por una dignidad, no sólo tiene una cierta excelencia de estado sino también la potestad de gobernar a sus súbditos; por ello le compete la razón de primacía en tanto que es gobernador de los súbditos. Por otra parte, de esto, por el hecho de que alguien sea sabio o santo no obtiene la razón de primacía en relación con otros, sino sólo contiene aquella excelencia como dentro de sí mismo, y por esta razón no se llama propiamente observancia en relación con estos. Ciertamente, porque por la ciencia y la virtud el hombre se vuelve idóneo para un estado de dignidad, la reverencia que se debe a alguien a causa de cualquier tipo de excelencia se reduce a la misma virtud de la observancia.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Francisco Javier Alegre, "El cuarto precepto abarca todos los deberes que tienden a la piedad y la observancia", *Instituciones Teológicas*, VIII-IX, p. 321.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 321-325.



Alegre defiende categóricamente que ambos tipos de poder *tienen su origen en la comunidad*, pues incluso la ciudad y su forma de gobierno tienen su origen en el imperio del pueblo.<sup>11</sup> Este pasaje es célebre, porque Alegre expone los tipos tradicionales de poder y recalca las cualidades del imperio democrático y el origen terrenal de la sociedad civil,<sup>12</sup> de quien emana la potestad, incluso monárquica. Por ejemplo, citando a Grocio, afirma que:

[...] espontáneamente se reunieron en sociedad civil contra la violencia al experimentar la debilidad de sus familias disgregadas. Ahora bien, para la conservación de esta sociedad civil se inventó la potestad civil. Reunidas ya muchas familias en una sola ciudad, o bien determinaron que debían ser decretadas por medio de sufragios populares aquellas cosas que atendían al bien común, y a esto se llama imperio democrático, o entregaron el cuidado del bien común a unos pocos hombres, los más dignos y prudentes, y a esto se llama dominio o imperio aristocrático; o bien la administración de la república se entregó *por el parecer común* a uno solo, y a esto se llama imperio monárquico. En consecuencia, de cualquier modo que exista el imperio, *tuvo su origen a partir de la asociación y el pacto de los hombres*.<sup>13</sup>

En suma, la exposición de las ideas de Alegre no debió ser alejada de la discusión común en torno a los problemas de imperio, dominio, autoridad y potestad en el contexto de Andrés Cavo, y es posible asumir que comparte, al menos en lo general, esta visión. A continuación veremos un caso particular en que la autoridad como dignidad, otorgada por la comunidad a un cierto personaje, se confronta con la potestad conferida como instancia de gobierno. Se trata del caso del gobierno de Hernán Cortés en tierras americanas, previo al establecimiento del virreinato de Nueva España y cómo esta crisis causó, precisamente, la creación de dicha institución.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 355-369. Todo el pasaje se dedica a la reflexión sobre el origen del poder. Alegre cita a Grocio, a Puffendorf, a Hobbes, etcétera. Su intención es entender cuál es el origen del “deber” que tiene el ciudadano.

<sup>12</sup> Alegre repite el mismo argumento al inicio del libro XI, proposición X de la obra *Instituciones Teológicas*, para decir que el régimen de la Iglesia no es democrático.

<sup>13</sup> Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, pp. 355 y 356. Pone especial atención en la afirmación que dice “de cualquier modo que existe el imperio, tuvo su origen a partir de la asociación y el pacto de los hombres”. No debe confundirse la idea de que el fundamento del poder está en el pueblo con un republicanismo. En las *Instituciones Teológicas*, Alegre da constante prueba de que el régimen democrático o republicano no es su favorito (ie, “La potestad legislativa no ha sido confiada a todos y cada uno de los fieles por igual”, libro XI, proposición X, pp. 387-395).

## **Crisis de autoridad en el establecimiento de un nuevo régimen. El caso de Hernán Cortés**

Andrés Cavo narra el proceso de conquista para reconocer en éste un momento crítico y creativo para la propia Europa y el Nuevo Mundo, y lo hace desde una época donde se están preparando nuevos cambios. Los acontecimientos en tierras mexicanas suponían retos inéditos para el siglo XVI y ponen en jaque la práctica del binomio *auctoritas-potestas* en distintos niveles; el caso paradigmático para seguir esta crisis es el de Hernán Cortés.

El conquistador no sólo se enfrenta al ejercicio de poder que supone el acto mismo de conquista bélica: este acto demanda para su legítimo establecimiento, que el conquistado reconozca su derrota, debe *reconocer la autoridad* ganada por la superioridad del conquistador, y aunque esté sometido por la fuerza no por ello le debe obediencia. En términos de Alegre: “Los vencidos en la guerra, a no ser que hayan prometido sometimiento al vencedor por medio de un pacto o por una fe dada, aunque en el presente obedezcan coaccionados por la fuerza, sin embargo, *no están sujetos a la obligación de obedecer*”.<sup>14</sup> Más adelante, explica que es lícito intentar liberarse de tal yugo.<sup>15</sup> De este modo, la conquista no era un hecho resuelto y consumado, y debía conseguir reconocimiento de todos los frentes si quería que su poder fuera estable.

Significativo debió ser para Cortés el trato que recibieron los reyes mexicanos de su propio pueblo: Cavo recoge brevemente el asesinato de Moctezuma de una pedrada propinada por el pueblo descontento:

Este desacato, que hizo perder la paciencia de los Mexicanos, puso a los Españoles en gran peligro, porque de él se originó un gran tumulto, que dicen muchos autores creyeron los nuestros sosegar con obligar a Moctezuma a que subiese a la azotea del palacio en que estaba preso y desde allí arengase a sus vasallos a dexar las armas, que por su defensa habían empuñado. Pero como este razonamiento fuese tenido por indicio de cobardía, una pedrada que lo había herido gravemente le quitó la vida.<sup>16</sup>

En el mismo sentido, Andrés Cavo llama la atención sobre el modo en que Cortés aprovechó la estimación que el pueblo rendía a Cuauhtémoc:

Se admiraría quien viera después a Cortés acompañado de Cuauhtémoc, después que convalició de los tormentos, ora marchara a caballo, ora a pie, y creería que

<sup>14</sup> Cfr. Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, p. 359.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 341.

<sup>16</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 53.





el motivo de eso era dar alguna satisfacción al rey de México de la injuria que le acababa de hacer; pero Torquemada, mui versado en las historias Mexicanas, juzga que estas demostraciones nacían en el conquistador del propio interés; porque los Mexicanos, venerando a su rey como a padre común, le tributaban sus respetos siempre que pasaba delante de ellos; y de este honor que le hacían, se creía Cortés participar.<sup>17</sup>

Por otro lado, al mismo tiempo que lucha por dominar a los mexicanos, porque la conquista no basta para reducirlos a obedecer, Cortés está enfrentando un constante conflicto contra una serie de poderes superiores a quienes *por potestad debía obediencia*, y a quienes resolvió ignorar o minimizar sistemáticamente, hasta el punto de ignorar instrucciones directas del emperador Carlos V.

Esta independencia y rebeldía de Cortés se manifiesta desde el acto que lo desvincula de Diego Velázquez, el adelantado de Cuba, por la traición que supuso adueñarse de la expedición, fundar ciudades a pesar de tener órdenes expresas de no hacerlo, y quemar las naves en Veracruz. Dice de ello Andrés Cavo:

Todos los que están instruidos en la historia de las Indias Occidentales saben que Diego Velázquez desde Cuba despachó a Cortés a la costa del reino de México, haciendo casi todos los gastos de aquella expedición; y por eso en nombre suyo se debía tomar posesión de qualquiera conquista que se lograra. Pero Cortés faltó a la fidelidad que debía a su bienhechor, porque luego que surgió en Veracruz y conoció que aquella tierra era mui rica, concibió el designio de fabricarse una brillante fortuna. Para esto echó a pique los buques que a él y a su ejército habían transportado a aquella costa; y de este modo cortó toda comunicación con Velázquez, que al fin sabidor de lo que pasaba, acudió al emperador y consiguió que en el gobierno de México se sustituyera Tapia a Cortés.<sup>18</sup>

Velázquez elevó sus quejas al emperador, y éste envió a Cristóbal de Tapia a sustituir a Cortés, pero el hábil conquistador enredó al enviado en la trama de sus intereses hasta deshacerse de él políticamente.<sup>19</sup> En términos alegres, la suma potestad confiere una dignidad correspondiente,<sup>20</sup> pero ésta fue desconocida y desobedecida por el conquistador. Lo curioso es el modo en que procedió, manipulando influencias y cuidando ante todo las frágiles bases de su autoridad: “Había resuelto tenerlo entretenido por temor de que los soldados, amigos siempre de novedades, no se le amotinaron.”<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 69 y 70.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 68 y 69.

<sup>20</sup> Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, p. 379.

<sup>21</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 68. Más adelante (en la página 69), cuenta cómo, a cambio, le

Cavo marca el hecho de que en un determinado momento, en 1523, la autoridad de Cortés se sustenta sólo en el reconocimiento de sus soldados:

Hasta este año podemos decir que la *autoridad* que Cortés había tenido dimanaba de la *voluntad* de sus soldados y del regimiento de México: porque aunque en el anterior le fueron las provisiones del almirante Colón de gobernador de aquel reino, no las quiso admitir, resuelto a *mantenerse independiente*: pero desde este año lo vemos *autorizado* del emperador para aquel y otros cargos.<sup>22</sup>

Esta “autorización” dada por Carlos V correspondería en realidad a la *dignidad por potestad*, y veremos que se torna sumamente compleja, hasta el punto de verse anulada, soslayada o atenuada en las prioridades del conquistador. El texto citado muestra cómo Cortés soporta su poder en Nueva España —dos años después de ganada la ciudad de Tenochtitlan— en el reconocimiento de sus soldados. Previamente había rechazado los poderes *limitados* que le concedía Colón como gobernador, y sus razones son dignas de consideración para un autor del siglo XVIII: quiere mantenerse independiente. Esto quiere decir que la *potestas* implica un cierto sometimiento a la instancia que confiere el poder. Así, Cortés no quiere depender de Colón ni de Velázquez y tendrá que sustentarse en sus hombres y en la suma de su fuerza y astucia en el gobierno de México, hasta que finalmente admita someterse al emperador aceptando de él, de manera directa, el poder y los cargos correspondientes de gobernador del reino de México y capitán general. Sin embargo, como veremos, Cortés falta repetidamente a la obediencia que comporta dicha aceptación.

El recuento de instrucciones dadas por el emperador a Cortés, según el padre Cavo, es revelador. En él, agradece que “sus naturales [los mexicanos] fueran dotados de ingenios agudos, superiores a los demás Americanos”, y que por ello debían ser evangelizados “por los medios más suaves que la religión les sugiera”, y todavía añade: “siendo solamente agradable a Dios la conversión de los infieles que de este modo se solicita, y no la que se hace por miedo”.<sup>23</sup> También solicita: “Que se desengañaran, que jamás se ganarían las voluntades de los pueblos conquistados si no los dexaban, como pedía la justicia, en la pacífica posesión de todos sus bienes, pagándoles exactamente lo que de ellos recibían y manteniéndoles las palabras que se les daban”.<sup>24</sup>

.....  
ofrece poblar una colonia a la que puso el nombre de Medellín, en honor a su patria.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 69 y 70.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 70

<sup>24</sup> No he logrado corroborar la fidelidad de los documentos originales con contenido de los despachos de Carlos V narrados por Cavo.



Sorprende, sin duda la sensatez de las demandas del emperador, que continúan anulando los repartimientos que el flamante capitán había dado a sus oficiales y veteranos. De esta manera, el emperador da “por libres de toda servidumbre a los Mexicanos y demás naciones del continente, conforme al parecer de sus teólogos y consejeros”<sup>25</sup>. El Carlos V narrado por Cavo anula la esclavitud de los naturales, anula igualmente las disposiciones del conquistador y compensa con algunas posesiones a los soldados despojados. Instruye moderadamente en cuestión de tributos y propone una estructura de gobierno transitoria, que se hiciera cargo de los ayuntamientos en tanto se nombraban los regidores. Señalo en particular la instrucción de que “eligiera los que debían ocupar las plazas entre los sugetos de las ternas que le presentarían los vecinos de las ciudades”<sup>26</sup>. En los mismos despachos, el emperador otorga a la Ciudad de México su escudo de armas, da instrucciones sobre diezmos y alcabalas y pide cuentas a Cortés del oro y de la plata que ha repartido a los soldados tras la conquista de la capital. También le da instrucciones de continuar la exploración hacia el océano índico.

Cavo refiere cómo estas instrucciones fueron publicadas y repartidas entre los españoles, y muy celebradas por los hombres íntegros, no obstante, los soldados conquistadores rechazaron las disposiciones que los despojaban de sus premios. Y dice al respecto: “y como casi siempre sucede *por vicio de la naturaleza humana*, que mediando los intereses de los particulares, éstos prevalecen al bien común, a fuerza de representaciones *obligaron* a los mismos a Cortés a sobreseer ese punto, e informar al rey de los inconvenientes que abultaban”<sup>27</sup>.

La principal razón que me lleva a elegir este acontecimiento es la crisis de Cortés entre la obediencia que debe a la potestad imperial y la deuda que tiene con sus soldados, pues toda su fortaleza política ha dependido de ellos. Así, se ve cómo Cortés privilegia la *autoridad* reconocida por los militares sobre la *potestad*, tanto la conferida como designio superior como la que debe obedecer a dicho superior. Se permite incluso rechazar distinciones y cargos con tal de no adquirir por ellos obligaciones y procura mantenerse independiente; sin embargo, pone mucho cuidado en conservar la admiración y el respeto de sus soldados, pues todo su poder proviene de ellos. Prefiere conservar la raíz de su *imperium* en la fuerza militar latente y constituir como ciudadanos de su estado a sus veteranos, en lugar de someterse a obediencia real; para ello, reporta cuidadosamente al rey las justificaciones de su desacato y las inconveniencias de su mandato.

<sup>25</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 71.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 70.

Como gobernador, Cortés realiza muchas acciones en torno al “buen gobierno del reino”, como describe Cavo. Procura crear instituciones, mejorar las condiciones de la ciudad, crea infraestructura y, por supuesto, emprende con seriedad el mandato de evangelización. También pretende “dilatarse el imperio de los españoles”, de manera que extiende la conquista hacia centroamérica con Pedro de Alvarado en Quauhtemalan y Cristóbal de Olid a las Ibueras. Pero la apuesta de Cortés no está exenta de riesgos y muy pronto le muestra su peor cara: la traición. A partir de este momento, según la narración del jesuita, Cortés se verá constantemente amenazado por su propia gente, como también por quienes desde España intentan controlar las tierras conquistadas o emular sus hazañas en beneficio y por fama propia.

En los años siguientes, Cortés deberá enfrentar la traición de Cristóbal de Olid — quien le pagará con la misma moneda que él dio a Velázquez—<sup>28</sup> y al nefasto Tribunal de cuentas. Cavo atribuye a este último, que la decepción de no encontrar la cantidad de oro que esperaban, los llevó a dirigir ataques contra Cortés: “Escribían con vehemencia contra su autoridad, que declinando en tiranía, hacía sospechar de su fidelidad”.<sup>29</sup> En un informe hicieron del conocimiento del emperador la suma de desobediencias y crímenes del conquistador, pedían recursos para limitar su poder y aumentar el de los miembros de dicho tribunal. Ellos pondrán en jaque el frágil equilibrio del gobierno de Cortés.

No puedo detenerme lo suficiente para relatar, con Andrés Cavo, las peripecias de Salazar y Chirinos y sus ardides para despojar a Cortés del gobierno, ya atacando su eficacia, ya su reputación, hasta el punto de darlo por muerto,<sup>30</sup> tampoco alcanzo a dar cuenta de las respuestas de Cortés, hábil en su mayoría, pero ya consciente del peligro y resentido por la traición. Tanta es su incertidumbre, que hizo ahorcar a los príncipes mexicanos que lo acompañaban por la acusación de murmurar en su contra:

El mismo Torquemada juzga que la verdadera causa de la muerte de estos reyes y caciques fue que le eran a Cortés carga mui pesada: que mientras vivían, era preciso lo traxesen sobresaltado. ¡Este fue el fin del valiente Cuauhtémoc! Hecho tan bárbaro a la verdad, que aún Gómara, familiar de aquel conquistador, cuyas acciones engrandece, vitupera éste y con razón, pues la grandeza de ánimo de aquel último rey de los Mexicanos, su constancia en las adversidades y otras virtudes que si caracterizan de hombres grandes a los particulares, en los reyes los ensalzan al grado de héroes, pedían para honra de los Españoles,

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 77 y 78.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 75 y 76.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 88 y 89.



y granjear la benevolencia de los Mexicanos, que Cortés hubiera colmado de beneficios a su rey; y no que con esta indigna acción obscureció la fama de sus proezas.<sup>31</sup>

Las tensiones sólo acabarán gracias a una negociación, cara a cara entre el conquistador y el emperador<sup>32</sup> y, eventualmente, la intervención definitiva de la emperatriz. Ella fue quien determinó acabar de raíz con la corrupción de los magistrados y crear un nuevo sistema de gobierno, un “virreinato” que se otorgara a un hombre que “no moviera ni avaricia ni ambición”. Y convocó de igual manera la Segunda Audiencia para restar poder y prestigio al régimen de los conquistadores.<sup>33</sup>

El regreso de Cortés a la ahora ya nominada Nueva España, a su instancia, probó la eficacia de su sistema. Gobernaba ahora la Segunda Audiencia y, sin embargo, todos lo recibieron con honores y esperaban despachar con él sus asuntos. La audiencia, prevenida de antemano por la emperatriz, tomó precauciones para que no entrase a México, y Cortés radicó en Texcoco, donde en calidad de “marqués del Valle de Oaxaca” y “capitán general”, siguió recibiendo honores y causando problemas a la nueva Audiencia, pero su relevancia menguó paulatinamente, hasta su muerte en 1547.<sup>34</sup>

### A manera de conclusión

En una primera lectura, la historia del poder de Cortés podría parecer que favorece finalmente la fuerza de la potestad sobre la autoridad, sobre todo cuando ésta se construyó, no sólo en acciones admirables o una superioridad militar, sino en astucias, apariencias y negociaciones propias de una *virtus* política al estilo maquiavélico. Sin embargo, la reflexión conlleva una relectura de la importancia que Cortés concede a la autoridad, basada en la reputación y aceptación del pueblo y sus subordinados. La práctica del pueblo mexicano parecía responder mejor a esta instancia y le resultó

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 125 y 126.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 136-140. Como se puede ver a lo largo de la *Historia de México* de Cavo, los virreyes nunca fueron auténticos regentes, cuanto más, sirvieron como funcionarios al servicio del rey, administrativamente. Una simple manera de constatarlo, consiste en comparar el tiempo de gobierno: salvo los primeros casos que llegaron a establecerse por 15 años, los virreyes rara vez prolongaron su estancia más allá de unos 8 años, para luego ser enviados a otro virreinato o provincia; hubo periodos de uno o dos años, en tanto que los reyes en tiempos coloniales ocuparon el trono por un espacio aproximado de 40 años, cada uno. Su potestad debía regir por encima de la sombra de cualquier funcionario que lo representara, a pesar de la popularidad y prestigio que éste pudiese alcanzar; podía ser removido por la cosa más nimia, como ocurrió al marqués de Villena por comentar su preferencia por un caballo portugués sobre uno español en un contexto desafortunado.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 191-193.

claro, tras los ejemplos ya mencionados de la popularidad de Moctezuma y Cuauhtémoc, que para lograr el respeto de los mexicanos y de sus militares no bastaba el designio real (mismo que, por otro lado, tardó en llegar) sino conservar la aceptación y la admiración de sus allegados. Quiero pensar que hay un aprendizaje de fondo en esta serie de acontecimientos en la vida del “marqués del Valle”: una llamada de atención sobre el hecho de que Nueva España acostumbró a sobrevivir con dos poderes simultáneos (uno nominal, designado; y otro, reconocido por el pueblo), y que con frecuencia éstos no coincidieron.

La *Historia* de Andrés Cavo es, además, una fuente de análisis sobre la valoración que se hizo en el siglo XVIII de “lo mexicano”, lo “nuestro”, los héroes y los juicios sobre los “errores” que adquirieron perspectiva con el tiempo. Los conceptos de observancia, autoridad, potestad y piedad analizados en las *Instituciones Teológicas* de Francisco Javier Alegre dan una perspectiva contextual que ilumina los juicios de Cavo respecto a los hechos narrados.

A pesar de la pulcra recopilación histórica, el jesuita deja entrever en su obra la existencia de una identidad formada, preparada para criticar a sus antepasados y reconocerse en ellos. Se distingue de sus fuentes, a las cuales reconoce constantemente (Torquemada, Gómara, Gil González, etcétera) precisamente por este nuevo punto de vista. Lo que aquí presento es sólo uno de los muchos casos que sus páginas recogen y que presentan un particular espejo de la Patria.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Alegre, Francisco Javier, “El cuarto precepto abarca todos los deberes que tienden a la piedad y la observancia”, en Rovira Gaspar, Ma. del Carmen y Carolina Ponce Hernández, *Instituciones Teológicas*, VIII-IX, Antología, UNAM / UAEM, México 2007.
- Burrus, Ernesto, “Prólogo”, en Andrés Cavo, *Historia de México*, UNAM, México, 2013.
- Cavo, Andrés. *Historia de México*, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Los tres siglos de Méjico durante el gobierno español, hasta la entrada del ejército trigarante*, notas y suplemento de Carlos María de Bustamante, Navarro editor, México, 1852.

### Hemerografía

- Casinos Mora, Francisco Javier, “El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y pensamiento políticos de Roma”, *Polis*. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad, núm. 11, 1999, pp. 85-109.

## FRANCISCO DE LORENZANA Y EL PROBABILISMO (CARTA PASTORAL DE 1767)



Josep-Ignasi Saranyana<sup>1</sup>  
Universidad de Navarra  
jjsaranyana@gmail.com

### Introducción

El decreto que ordenaba el extrañamiento de los jesuitas llegó al virreinato de Nueva España el 30 de mayo de 1767 y se ejecutó el 25 de junio. Fueron expulsados 678 ignacianos. Muy poco después (el 12 de octubre de 1767), don Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón publicó su segunda pastoral: *Sobre la doctrina que se ha de enseñar y practicar*, de gran interés teológico porque polemiza con el probabilismo y lo culpa de la crisis social y religiosa mexicana; además, supone un prólogo al debate que tendría lugar en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, lo que nos permite juzgar históricamente la eficacia de las leyes de reforma del ciclo carolino.

¿Quién fue Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (1722-1804)? Fue un brillante Arzobispo de México (entre 1766 y 1772), destacado teólogo, historiador notable e incansable editor de fuentes de historia de la Iglesia.<sup>2</sup>

Se conservan seis cartas pastorales suyas de su episcopado mexicano, todas de gran contenido teológico, publicadas entre 1766 (año de su entrada en la Ciudad de México) y 1769, en vísperas de la celebración del IV Concilio Mexicano. Aquí me ocuparé solamente de la segunda, fechada cuatro meses y medio después del extrañamiento de la Compañía de Jesús. Además del volumen conjunto de las pastorales de Lorenzana,

---

<sup>1</sup> Profesor emérito.

<sup>2</sup> Lorenzana nació en León (España), en 1722. Realizó sus estudios en la Universidad de Salamanca. Fue obispo de Plasencia (1765-1766), arzobispo de México (1766-1772) y cardenal-arzobispo de Toledo (1772-1804). Pasó como simple cardenal los últimos años de su vida en Roma, donde murió en 1804. Editó, entre otras obras, los tres primeros concilios provinciales mexicanos (como preparación del cuarto) que él presidió, y publicó (ya en Toledo) la liturgia mozárabe, el breviario gótico, los decretos tridentinos y el *Catecismo Romano*. También costeó y promovió la edición de los concilios nacionales toledanos. Su interés por los concilios fue alentado por su discusión del probabilismo. Secundó a fondo la política antijesuítica de Carlos III. Sobre el gobierno pastoral de Lorenzana, véase Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*. Véase también Saranyana (dir.), Alejos (coord.), *Teología en América Latina, II/2: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, pp. 593-607.

editado en México en 1770,<sup>3</sup> he consultado la primera edición de esa pastoral, firmada y fechada por el cardenal Lorenzana en Zaqualpam [sic] con el refrendo de don Francisco Pérez Sedano (secretario de la visita pastoral que entonces realizaba Lorenzana), la cual constituye un cuadernillo de quince páginas numeradas, probablemente estampado para su más rápida difusión entre el clero; no tiene pie de imprenta.<sup>4</sup> Ignoro a qué Zaqualpam se refiere el arzobispo, porque hay cinco municipios con este nombre en la República Mexicana; sin embargo, sospecho que lo firmó en la que pertenece al actual Estado de México.<sup>5</sup>

## La segunda pastoral

La segunda pastoral, *Sobre la doctrina que se ha de enseñar y practicar*, reviste especial interés no sólo por los juicios históricos que expresa, sino también por revelar los puntos de vista del arzobispo en la disputada cuestión del probabilismo.<sup>6</sup>

La carta tiene una estructura clara y se lee con facilidad. En su primera parte recuerda con brevedad la gran relajación moral que se registraba en México —también denunciada por otros escritores coetáneos—,<sup>7</sup> a pesar de que había “más frecuencia de sacramentos, más Religiones fundadas y ministros, más copia de confesores, más hermosura y adorno en las iglesias, y más pronto socorro para todo lo espiritual que en siglos anteriores”.<sup>8</sup> La pregunta era ¿cómo compaginar el progreso en la atención espiritual de la feligresía y en el incremento de agentes de pastoral con el escaso adelanto en la reformatión de las costumbres y en el incumplimiento de las obligaciones de estado por parte de los fieles cristianos?

<sup>3</sup> Todas las pastorales de Lorenzana, junto con unos edictos complementarios, están reunidos en: *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana...*, edición de México 1770. La segunda carta pastoral se encuentra en las pp. 20-32. Las cartas y los edictos están ordenados cronológicamente.

<sup>4</sup> He aquí el título completo de la edición príncipe que se publicó como un suelto: *Carta Pastoral de octubre de 1767 al Clero de la Diócesis recomendándole procure desterrar el probabilismo por ser perjudicial al bien de las almas*.

<sup>5</sup> Los otros municipios (Zacualpan) se hallan en los estados de Morelos, Veracruz, Guerrero y Nayarit.

<sup>6</sup> Sobre la polémica probabilista en la América española, aunque muy centrado en la discusión habida en el Perú, véase Macera Dall’Orso, “El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII”.

<sup>7</sup> Treinta años antes, en 1735, el minorita Francisco de la Concepción Barbosa había fustigado severamente la relajación de la disciplina conventual en México en su *Tanda Única por las letras del Sacratísimo nombre Jesús*. Sobre Barbosa y su sermonario, véase Alonso de Diego, “La vida cotidiana en México a mediados del siglo XVIII en los sermones de Francisco Barbosa”, pp. 201-224, y “Retórica, predicación y vida cotidiana en la Ciudad de México (1735), según Francisco de La Concepción Barbosa, O. F. M”, pp. 387-393.

<sup>8</sup> Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, *Carta Pastoral de octubre de 1767 al Clero de la Diócesis recomendándole procure desterrar el probabilismo por ser perjudicial al bien de las almas*, pp. 1 y 2. Para facilitar la lectura, he modernizado la ortografía y la puntuación.





La segunda parte comienza con un punto de presunción, quizá con cierta arrogancia. Lorenzana revela a sus feligreses por qué ha fracasado la estrategia pastoral:

El secreto motivo de no verse más progresos, así en lo espiritual, como en lo político, es el que vamos a descubrir a todos nuestros súbditos, para que conocida la causa de su dolencia, apliquen el correspondiente remedio, principalmente en la presente ocasión, en que por la misericordia Divina se nos facilitan todos los medios para conseguirlo.<sup>9</sup>

Suprimido el principal obstáculo —es obvio que alude a la expulsión de la Compañía de Jesús—, habrá que erradicar el probabilismo, la doctrina moral que los jesuitas habían difundido por doquier, responsable —según Lorenzana— del relajamiento de las costumbres: “El daño que ha tomado más cuerpo en este siglo es el probabilismo, y de él, como de raíz inficionada, han nacido innumerables [daños], que sólo por una voluntaria ceguedad dejarán de conocerse”.<sup>10</sup> Acto seguido describe en qué consiste el probabilismo:

Los Santos Padres y varones piadosos sólo miraban en las operaciones lo que era más conforme a la razón, y esto es lo que dictan la ley de Dios y natural. Ahora sólo se busca por algunos una opinión probable con que honestar sus acciones, aunque conozcan, que con mayor fundamento otros las condenan por pecaminosas, y de aquí se origina un desorden y confusión en todos estados.<sup>11</sup>

La tercera parte de la pastoral está dedicada a describir los ocho perniciosos efectos que, a su entender, el probabilismo causa en las costumbres: 1) todas las leyes se transforman en leyes meramente penales por causa el probabilismo y, por ello, no obligan en conciencia;<sup>12</sup> 2) los regulares se consideran exonerados del cumplimiento de todas las disposiciones diocesanas;<sup>13</sup> 3) los confesores juzgan que decae la obligatoriedad de la delación a la Inquisición; 4) no están seguros los sacramentos, pues deja de aplicarse el criterio tuciorista en la valoración de su validez;<sup>14</sup> 5) se relaja la práctica de la pobreza

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Son leyes meramente penales aquellas que sólo obligan en conciencia, cuando un juez competente dicta sentencia firme condenando la transgresión, pero no antes. Esta actitud implica distinguir siempre entre pecado y delito, una distinción verdadera, pero no siempre fácil en la teología moral.

<sup>13</sup> Es el tema de la exención de los religiosos y de sus privilegios que tantos conflictos provocó también en Nueva España. Recordemos el contencioso del beato Juan de Palafox, obispo de Puebla, con la Compañía de Jesús por la tributación de las haciendas mexicanas de los jesuitas.

<sup>14</sup> En caso de duda sobre la validez de un sacramento (acerca de la idoneidad de la materia o de la forma)

de las religiones y también de las prácticas ascéticas de los frailes, principalmente los ayunos y penitencias (aquí se explaya sobre la relajación de los cenobios femeninos); 6) no quedan bienes superfluos para los pobres, es decir, se diluye la actividad solidaria y asistencial; 7) los párrocos se excusan para ausentarse de sus parroquias; 8) los confesores no reprenden a los penitentes, facilitando la reincidencia de los pecadores.

La cuarta y última parte es una discusión del sistema probabilista con argumentos de autoridad (Tomás de Aquino, por ejemplo) y referencias a tres concilios ecuménicos: Concilio de Constanza (condenó el tiranicidio en su sesión quince),<sup>15</sup> Concilio de Florencia y Concilio de Trento. Cita genéricamente las disposiciones del papa Benedicto XIV (fallecido en 1758), quien había promovido una importante reforma de la Iglesia apoyándose en el probabiorismo.

## El probabilismo

El probabilismo fue un sistema moral formulado técnicamente en 1577 por el dominico Bartolomé de Medina. Ideado para resolver los complejos casos de conciencia que presentaba el nuevo mercantilismo, sobre todo, en los mercaderes de Sevilla, Lisboa, Amberes. Éstos pagaban o exigían intereses, a veces bastante elevados, por los préstamos de capital (como compensación por el lucro cesante o por los riesgos inherentes a las operaciones mercantiles). Esta práctica chocaba con las recomendaciones de muchos moralistas y con las repetidas condenas de la Inquisición española, la cual consideraba usura exigir intereses, salvo los muy módicos (por debajo del cuatro por ciento). No menos inquietantes eran las restituciones exigidas por algunos confesores a los negociantes que se habían enriquecido con el comercio de ultramar, que habían lucrado con la conquista de las Indias occidentales y orientales (verbigracia, obteniendo encomiendas) o que habían intervenido en la trata esclavista.

De este modo, se configuró una amplia casuística que contribuyó a desgajar el tratado sobre la conciencia moral del resto de la teología moral fundamental. La conciencia moral es un juicio del intelecto práctico-práctico acerca de lo que se debe hacer o evitar en cada caso. Con relación a la regla moral, fue vista como el punto de encuentro (o de choque) entre los requerimientos de la libertad y la obediencia al legítimo superior o al ordenamiento jurídico establecido. Se abrió así un largo contencioso entre la obligatoriedad de la ley y los derechos de la libertad, la cual tendría su momento culminante (en la segunda mitad del siglo XVII) con el agrio debate sobre los sistemas morales: laxismo, probabilismo, probabiorismo y tuciorismo.

.....  
hay que optar siempre por la solución más segura.

<sup>15</sup> Giuseppe Alberigo *et al.* (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 432, líneas 3-20.



¿En qué consistía la vía probabilista? Si un caso de conciencia presentaba varias soluciones posibles (todas ellas probables), era lícito seguir una (cualquiera de las probables), aunque alguna de las soluciones fuese más probable.

Veamos un ejemplo, sancionado por autoridad pontificia, aunque no referido a la práctica mercantil, sino al derecho matrimonial. Cuando los frailes españoles llegaron a Mesoamérica encontraron que en algunos lugares se practicaba la poliginia (un varón con varias esposas al mismo tiempo). Si ese indígena se bautizaba, debía optar por la monogamia, por consiguiente, tenía que quedarse con una esposa, pues sólo una era la verdadera esposa, es decir, aquella con la que hubiera contraído matrimonio legítimo en la gentilidad,<sup>16</sup> pero ¿cómo determinarlo? Unas podían ser simples concubinas; otras, expresión de contrato nupcial, por lo que no era fácil precisar cuál contrato había sido el primero. Debido a la dificultad, el papa Pablo III resolvió (en 1537) que ese varón recién bautizado podía elegir una (cualquiera de sus anteriores “esposas”), mientras fuesen todas ellas probablemente esposas, aunque alguna fuese más probablemente la verdadera esposa por haber sido la primera con la que verosíblemente se realizó el primer contrato matrimonial. Esta disposición recibe, en el derecho matrimonial indiano, el nombre de “privilegio petrino” con el fin de distinguirlo del “privilegio paulino” que se remonta a san Pablo y resuelve una cuestión muy diferente.<sup>17</sup>

Volvamos a la historia del probabilismo. Poco tiempo después de Bartolomé de Medina, los dominicos abandonaron este sistema moral y se pasaron corporativamente al “probabiliorismo”, a veces denominado “vía media”, “tercer partido” o “rigorismo moderado”, por situarse entre los excesos del rigorismo absoluto o tuciorismo y la excesiva condescendencia del probabilismo. Los jesuitas, en cambio, asumieron casi corporativamente el probabilismo. El antagonismo teológico e institucional que enfrentaba, en aquellos años, a dominicos y jesuitas contribuyó a que las dos órdenes religiosas se enzarzaran en una discusión interminable a la que se sumaron muchos teólogos agustinos y franciscanos (partidarios de la vía media).

Asimismo, conviene aclarar qué era el probabiliorismo. Como indica el adjetivo *probabilior*, era el sistema moral que consideraba que, en caso de duda de conciencia, se debía seguir la sentencia *más probable*, descartando las soluciones meramente probables.

<sup>16</sup> También el matrimonio legítimo o natural, y no sólo el matrimonio canónico, es de una con uno y para siempre. Recuérdese el famoso dicho pronunciado por Jesucristo en Mt. 19,8: “Pero al principio no fue así”, refiriéndose al divorcio permitido por Moisés.

<sup>17</sup> El privilegio paulino (véase I Cor. 7; 12-16) se refiere al caso de un matrimonio legítimo, cuando uno de los cónyuges se bautiza y no el otro, y el cónyuge “gentil” (no bautizado) no acepta la conversión del otro y no consiente en cohabitar pacíficamente; en tal caso, el privilegio establece que la parte bautizada queda libre para contraer nuevo matrimonio, al ser liberada del vínculo surgido del primer matrimonio en la gentilidad.

En los últimos años del siglo xvii y primeros del xviii, los probabilioristas (alentados por la Santa Sede) atacaron a los jansenistas (partidarios del tuciorismo moral), a partir de la condena del jansenista Pasquier Quesnel, censurado por la constitución apostólica *Unigenitus* de 1713.<sup>18</sup> Hubo un triple enfrentamiento: de los jansenistas con los probabilistas; de los probabilioristas con los probabilistas, y de los probabilioristas con los jansenistas. En el fragor de los mutuos reproches y acusaciones, el poder político entró en escena y se alió con el jansenismo (los jansenistas apoyaban el regalismo de las monarquías católicas de ese momento), y en ocasiones con los probabilioristas (estos favorecían la reforma eclesiástica pretendida por esas monarquías y por los jansenistas). Los más perjudicados fueron los jesuitas que estaban de parte del probabilismo, pues tuvieron que defenderse en tres frentes: contra los probabilioristas, contra los jansenistas y contra el regalismo borbónico.

### La argumentación de Lorenzana contra el probabilismo

Lorenzana simpatizaba con el vía media o de mayor rigor y se hacía eco de la opinión, corriente entre los probabilioristas, de que la Sede Apostólica había censurado el probabilismo en 1679:<sup>19</sup>

La Iglesia ha mandado que todos los jueces sentencien por la opinión que reconociesen por *más* probable, y esto ha sido para evitar los prejuicios que en la hacienda o derechos se podían seguir; ¿y ha de ser de peor condición nuestra alma, que todos los bienes temporales?<sup>20</sup>

Al hacer esta afirmación, tenía a la vista la proposición segunda del decreto del Santo Oficio de 1679, el cual prohibía sostener el siguiente enunciado: Estimo como probable que el juez puede juzgar según una opinión hasta menos probable. No obstante, y curándose en salud, añadía que en “algunas cuestiones de las escuelas Dios no ha querido revelarnos qué sea lo verdadero, para que ejercitemos nuestro ingenio”.<sup>21</sup> En

<sup>18</sup> Clemente XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, 8 de septiembre de 1713 (DH 2400-2502). Esta constitución es un documento clave del magisterio eclesiástico sobre este asunto, citado continuamente por los regalistas del ciclo carolino.

<sup>19</sup> Se alude al decreto del Santo Oficio, *Errores doctrinæ moralis laxioris*, del 2 de marzo de 1679 que condenaba las proposiciones: 1) en la administración de los sacramentos no hay que seguir la opinión más segura, 2) un juez puede dictar sentencia basándose en la opinión menos probable y 3) siguiendo la opinión probable, sin salirse de la probabilidad, se obra prudentemente. Edición en DH 2101, 2102 y 2103. No es claro que las tres proposiciones, bien censuradas en su tenor literal, hayan pretendido condenar posiciones probabilistas, pero los jansenistas así lo creyeron y propalaron.

<sup>20</sup> Lorenzana, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 2



todo caso, debemos tener un norte fijo, continuaba Lorenzana, que nos viene dado por la Sagrada Escritura, los Santos Padres, el unánime consentimiento de los teólogos y por los decretos conciliares, pues los concilios y los pontífices siempre han procedido en sus decisiones con base en las opiniones más probables y más seguras; en cambio, cuando se alega a los probabilistas una bula o una decisión conciliar, para rebatir sus puntos de vista, responden “con gran frescura, que no está en práctica, que la bula no fue universal para todos los Reinos Católicos, que ya está prescrita, y con interpretaciones frívolas queda frustrada toda intención de Sumos Pontífices y Concilios, sólo con afirmar que hay opinión probable en contrario, aunque los más clásicos y aprobados autores afirmen que se deben observar dichas bulas o constituciones”;<sup>22</sup> es decir, Lorenzana creía que las decisiones conciliares y las resoluciones papales siempre se habían regido por el criterio del probabilidadismo, mientras que los probabilistas desacreditaban los decretos papales o los pronunciamientos pontificios con alegaciones frívolas.

Tienen especial interés dos argumentos esgrimidos por los probabilistas para defenderse:

1º. Dicen que con el probabilidadismo están sosegadas las conciencias [de los penitentes], y mienten [los confesores] cuando conocen que hay otra opinión en contrario más probable, pues si uno va por un camino, y con más probabilidad de no perderse que por otro, es imposible que, dejando aquel en que hay menor riesgo, falte el remordimiento de la conciencia; y [si] en todos los negocios de temporales, intereses de honra o vida, se elige siempre lo más probable, sólo en el gobierno del alma se intenta sosegar la conciencia con lo menos conforme a razón y autoridad. Para defender un pleito, el mejor abogado; para curar una enfermedad, el mejor médico, los mejores y más probables medicamentos; y [sin embargo] para que sane el alma ha de bastar cualquiera confesor y el más ancho en sus opiniones.<sup>23</sup>

2º. Se alega que con el probabilidadismo se confiesan muchos penitentes en un día, se comulgan casi cotidianamente, se quitan escrúpulos, se dilatan los ánimos, se usa de sociedad y condescendencia con los prójimos, se dispensan con facilidad los impedimentos del matrimonio, se revuelven menos libros, se aumenta el número de eclesiásticos y regulares, y con las estrecheces del probabilidadismo [en cambio] todo es congojas y todo sobresaltos de incurrir en el tuciorismo, que es un error condenado por la Iglesia;<sup>24</sup> que si todos fueran probabilidadistas,

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 4 y 5.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>24</sup> El tuciorismo (del latín *tutor*, comparativo de *tutus*, seguro) sostiene que, en caso de duda, hay que seguir siempre la opinión más segura, aun cuando haya otras probables o incluso más probables. Como sistema moral, ha sido proscrito (por su rigorismo absoluto) por el magisterio eclesiástico.

todos los eclesiásticos parecerían regulares, y todos los regulares serían capuchinos, lo que no han profesado.<sup>25</sup>

Lorenzana responde con contundencia:

Pobres ignorantes y ciegos: en lo mismo que alegan está descubierta su ceguera e ignorancia, y les respondemos con firmeza, que más quiere la Iglesia pocas confesiones y buenas, que muchas y malas por falta de examen, dolor y propósito; que está prohibida la comunión cotidiana aún a las religiosas, no siendo aquellas que sean de un espíritu y virtudes sobresalientes. El que obra con la opinión más probable, siempre da más sano dictamen a los fieles y conserva la sociedad civil, procurando se guarden las leyes divinas y del Estado.<sup>26</sup>

### Análisis del debate

El debate apuntaba a cuestiones de gran importancia: por una parte, los probabilistas se justificaban diciendo que aquietaban o sosegaban las conciencias, y en segundo lugar, añadían que la vida más rigurosa (preconizada por el probabiliorismo) no podía exigirse a todos los eclesiásticos, sólo a los regulares, es decir, a los que profesaban en un instituto religioso de vida especialmente estricta.

Al responder, Lorenzana esgrimía argumentos que casi sonaban a jansenismo: 1) si la simple atrición de los pecados no se transformaba en contrición, no era suficiente para la absolución (en el fondo, la controversia entre atricionistas y contricionistas), y 2) la eucaristía era más un premio que un remedio. No sé si el arzobispo mexicano era consciente de que asumía, poco más o menos, las razones formuladas por Antoine Arnauld<sup>27</sup> en su tratado *De la fréquente communion* (1643), donde había exigido tan alto grado de preparación y contrición para poder ser absuelto válidamente en la confesión sacramental y comulgar lícitamente que los fieles acabaron retrayéndose de estos dos sacramentos. Por esto, faltos de alimento espiritual, muchos decayeron de la vida cristiana y de las costumbres sociales en los territorios en que señoreó el jansenismo: el efecto fue contrario a lo pretendido por el mayor rigor.

Lorenzana creía que con la expulsión de los jesuitas se había erradicado definitivamente la causa principal de la decadencia moral de Nueva España, ya que los ignacianos difundieron con mayor empeño el probabilismo, un sistema moral que, a juicio del ar-

<sup>25</sup> Lorenzana, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>27</sup> Antonio Arnauld fue discípulo directo de Cornelio Jansenio (†1638).



zobispo, minaba las costumbres de los clérigos diocesanos y regulares, socavaba la vida religiosa de los cenobios femeninos y desorientaba a los fieles cristianos. No advertía que defender con tanto ardor el probabiliorismo podía llevarle a posiciones jansenistas, no sólo porque eran muy difusos los límites entre el “rigorismo moderado” (probabiliorista) y el “rigorismo absoluto” (jansenista), sino porque coincidían en cuestiones políticas. Lorenzana se había apuntado al regalismo borbónico, aceptando la doctrina del regiovicariato, y en esto convenía con el jansenismo político. Predispuesto al jansenismo por sus ideas políticas, le sería fácil caer en el jansenismo moral.

En todo caso, son numerosos los confesores de esos años que testimonian las ansiedades y angustias que causaba el probabiliorismo en los penitentes, quienes abandonaban la práctica cristiana y pasaban a la relajación de las costumbres. De hecho, poco avanzó Lorenzana en su plan de reforma eclesiástica, durante los seis años de su episcopado mexicano, antes de ser trasladado a Toledo y acabar finalmente su vida en Roma, desterrado en 1797 por orden del rey Carlos IV.

### A manera de conclusión

Imagino la perplejidad del lector, quien con toda razón se preguntará: ¿quiénes tenían razón: los probabilistas o los probabilioristas, Lorenzana o los expulsos jesuitas? ¿Qué habría sido más eficaz para la reforma de las costumbres: el rigor o la benignidad? La respuesta no es fácil, ni entonces ni ahora. En todo caso —por decirlo de un modo un tanto provocativo—, la respuesta a las dudas de conciencia no se halla en el complejo entramado de los sistemas morales (probabilismo *versus* probabiliorismo), sino que se debe salir de esa telaraña, so pena de estar eternamente enredados en una pelea de posiciones preconcebidas: ¿y cómo salir del polémico enredo?

Consideremos —para ilustrar mi tesis— un hecho no referido hasta ahora. En esos mismos años en que Lorenzana peleaba por reconducir la vida moral mexicana, secundando una reforma eclesiástica de vastas proporciones auspiciada por el rey Carlos III (una de cuyas piezas fundamentales había sido la expulsión de los jesuitas de todos los territorios hispánicos), se abría paso en Italia una nueva manera de entender la teología moral, por obra San Alfonso María de Ligorio (†1787), destacado jurisconsulto y teólogo, fundador de los redentoristas.

Ligorio comenzó siendo probabiliorista. En sus lecciones seguía, sin embargo, el tratado de casuística moral del jesuita Hermann Busenbaum (1600-1668),<sup>28</sup> quien era probabilista. Advertido Ligorio de las angustias que provocaba el probabilioris-

<sup>28</sup> *Medulla theologiae moralis*.

mo, modificó ese manual hasta transformarlo en una obra completamente original: *Theologia moralis*, y a su vez consiguió suavizar su propio rigorismo probabiliorista y enderezar la laxitud del probabilismo que se advertía en Busenbaum. ¿Cómo? Saliendo del debate, como un buen equipo de fútbol que, frustrado un ataque, retrasa la pelota al centro del campo e inicia una nueva jugada. La solución alfonsiana busca una aproximación distinta a la casuística moral. El nuevo planteamiento alfonsiano se enmarca en cuatro coordenadas:

1º *La prioridad de la verdad*: supone un conocimiento exacto de los hechos y de sus circunstancias, y el sincero deseo de resolver el problema conforme a verdad y no conforme a la comodidad.

2º *El principado de la razón*: la razón pasa por delante del argumento de autoridad (incluso de la autoridad de los Padres y escritores eclesiásticos más antiguos).

3º *El máximo respeto a la conciencia moral*: nadie puede ir contra su conciencia moral —si es cierta— y nadie puede actuar en caso de duda (positiva) de conciencia.

4º *Apuesta siempre por la libertad* en caso de una perplejidad irresoluble: “in dubio, pro libertas” (en caso de duda, por la libertad).

De este modo, según san Alfonso, se rinde justicia al Evangelio, a la dignidad de la persona y a las exigencias de la razón.

Mucho de lo apuntado aquí, volvió a salir en los debates conciliares del IV Concilio Mexicano (1771), presidido por Lorenzana y también orientado por Francisco Fabián y Fuero (obispo de Puebla). A esas discusiones remito. Baste con lo dicho ahora, para comprender la magnitud de la discusión teológica (y política) que tuvo lugar en la Nueva España en la década de 1770.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

Alberigo, Guiseppe *et al.* (eds.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973 (abreviado CoeD).





- Barbosa, Francisco de la Concepción, *Tanda Única por las letras del Sacratísimo nombre Jesús*, México, 1735 (Ms 252.4 BAR, de la BNMx). Clemente XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, del 8 de septiembre de 1713 (DH 2400-2502).
- Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter *et al.*, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2011 (abreviado DH).
- Lorenzana y buitrón, Francisco, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana...*, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, México, 1770. Consultado en el Fondo José Toribio Medina, de la Biblioteca Nacional de Chile.
- \_\_\_\_\_ *Carta Pastoral de octubre de 1767 al Clero de la Diócesis recomendándole procure desterrar el probabilismo por ser perjudicial al bien de las almas* [s.l., s.i. 1767]. He tenido a la vista el microfilm que reproduce el cuadernillo que se custodia en la Biblioteca Nacional de Chile, Fondo José Toribio Medina. Hay otro ejemplar en la Biblioteca Nacional de México, Fondo La Fragua (R.994LAF [1031]).
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.); Alejos Grau, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina*, Veruert-Iberoamericana, Frankfurt / Madrid, 2005, vol. II/2: *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*.
- Sierra Nava-Lasa, Luis, *El Cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975.

## Hemerografía

- Alonso de Diego, Mercedes, “La vida cotidiana en México a mediados del siglo XVIII en los sermones de Francisco Barbosa”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 14, 2005, pp. 201-224.
- \_\_\_\_\_ “Retórica, predicación y vida cotidiana en la Ciudad de México (1735), según Francisco de La Concepción Barbosa, O. F. M.”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 12, 2003, pp. 387-393.
- Macera Dall’Orso, Pablo “El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII”, en *Nueva Corónica*, vol. 1, 1963, separata, 31 pp.



# ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD: LA ADMINISTRACIÓN DE DIEGO DE ALARCÓN Y OCAÑA EN LA ALCALDÍA MAYOR DE IXMIQUILPAN



*Annia González Torres*  
*Instituto Nacional de Antropología e Historia*  
agonzalez.deh@inah.gob.mx

## Introducción

El siglo XVIII fue un importante momento de cambio de las instituciones hispánicas, condicionado por la transición de la dinastía Habsburgo a la Borbona que originó transformaciones en las instituciones estatales y cambios en las condiciones de la sociedad española que impactaron de manera decisiva en la organización de los virreinos españoles en América, desde las llamadas “Reformas Borbónicas” implementadas durante la segunda mitad del siglo XVIII. Durante este periodo de tiempo no sólo cambiaron las formas de gobierno, sino también las concepciones en torno a la construcción de conocimiento, guiado por el racionalismo de la Ilustración. Una de las principales características de estas políticas fue la centralización del poder político en la Corona y la recuperación del poder que, durante los siglos anteriores, había sido delegado en individuos y corporaciones. Estas medidas fueron encaminadas, principalmente, para mejorar la situación económica de la metrópoli, “fortalecer al imperio como entidad unitaria y mejorar la posición internacional de España”<sup>1</sup>

Las reformas dirigidas a la reestructuración del sistema político y administrativo novohispano, respondieron a la política que la Corona había implementado en la península, de manera que el aparato gubernativo “buscó aumentar su presencia en la vida de la gente ordinaria”.<sup>2</sup> La monarquía buscaba la centralización del poder y la autoridad en funcionarios reales por lo que procuró modificar las antiguas costumbres y homologar a la población bajo un sistema legal funcional en un intento de “saneamiento” de las instancias políticas y de que “la ley suplantara a la costumbre”.<sup>3</sup> Como parte de esta política se alentaron las uniformidades en los territorios del virreinato, se buscó que los pueblos de indios contaran con una caja de comunidad, cuyo uso se reglamentó restringiendo los gastos que podían realizarse y los montos

<sup>1</sup> Brian R. Hamnett, “Absolutismo ilustrado y crisis multidimensional en el periodo colonial tardío, 1760-1808”, p. 68.

<sup>2</sup> William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, p. 34.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 29.

destinados a las celebraciones religiosas, regulando las obvenciones que se pagaban a las parroquias dentro de los pueblos y castellanizando a la población.

Las instancias creadas para la administración de las Indias siguieron el modelo español, sin embargo, sufrieron continuas modificaciones<sup>4</sup> a lo largo del siglo XVIII en un intento por encontrar la solución que mejor respondiera a las necesidades de los territorios administrados.<sup>5</sup> El presente trabajo se centra en la administración de Diego de Alarcón y Ocaña, último alcalde mayor<sup>6</sup> de la jurisdicción de Ixmiquilpan, la cual fue cabecera administrativa y de doctrina con población indígena, en su mayoría, otomí.

Este funcionario, sin ser subdelegado, implementó medidas propias de la modernidad que impulsaban las reformas. En este marco se ve una confrontación entre las nuevas medidas y las prácticas tradicionales enraizadas en la conciencia colectiva y la cultura política de los pueblos, debido a que los naturales habían encontrado un medio de negociación, a través de las instancias administrativas hispanas, las cuales utilizaron para denunciar los excesos y defender intereses tanto particulares como colectivos.

La modificación implementada en las instancias gubernativas y jurisdiccionales de Nueva España se debió a José de Galvéz<sup>7</sup>, a quien correspondió “implantar y organizar en Indias el régimen de intendencias de provincia y ejército, restablecido en España según ordenanzas e instrucción de 13 de octubre de 1749”.<sup>8</sup> Una de las princi-

<sup>4</sup> La principal modificación se debió a la Real Ordenanza de Intendentes de 1786.

<sup>5</sup> Sobresalía el Ministerio de Gracia y Justicia de Indias que se encargaba de “las gracias, los títulos, las mercedes, las providencias, las consultas en asuntos de gobierno de los pueblos, los empleos políticos, [al igual que] los asuntos relativos a misiones, doctrinas, regulares y lo demás concerniente a materias eclesiásticas, incluyendo la guerra contra los infieles, las Academias de Artes Nobles, con todos los ramos científicos de instrucción.” Gonzalo Anes, *El siglo de las luces*, pp. 381-386. Por otra parte, además de la figura del virrey, quien sintetizaba en su persona los cargos de Gobernador de la Nueva España, Presidente de la Audiencia de México, Superintendente de Real Hacienda y Vicepatrono de la Arquidiócesis de México, se encontraba la Real Audiencia, la institución más importante y con mayores facultades (fueron modificadas en este periodo), pues era un “tribunal de justicia [que] fungía también como asesor y consultor del virrey en muchos asuntos. Estaba integrado [...] por oidores y alcaldes del crimen, criollos en su mayoría.” Enrique Florescano y Margarita Menegus, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, p. 372.

<sup>6</sup> Al respecto de las características jurídicas del cargo de alcalde mayor, véase Román Piña Homs, “Ordenanzas para corregidores y alcaldes mayores dadas por las autoridades indianas”, p. 1205-1220.

<sup>7</sup> Ministro ilustrado que ocupó el cargo de Secretario de Despacho y presidente del Consejo de Indias en España y visitador general de Nueva España en 1764.

<sup>8</sup> Gonzalo Anes, *op. cit.*, p. 376. El sistema de intendencias era una estructura política que había sido implementada en Francia y luego en España; se esperaba que en el virreinato propiciara la mejora económica necesaria para lograr el bienestar. Sobre este asunto, Gonzalo Anes considera que la implantación



pales razones que dio la política borbónica para su instauración fue la gran cantidad de quejas sobre los abusos de los alcaldes mayores y corregidores, y la corrupción que permeaba a estos gobiernos locales. Con el sistema de intendencias se buscaba:

[...] descentralizar las funciones de gobierno entre las diferentes jerarquías administrativas y desconcentrar el poder, por medio de: 1) Asegurar un buen uso del poder a nivel local. 2) Establecer una instancia de gobierno intermedia, dotada de considerables atribuciones, entre la localidad y el centro. 3) Realizar una bipartición de la administración virreinal en dos áreas: la político-judicial a cargo del virrey y la Audiencia y la económico-hacendística, encomendada al superintendente y a la Junta. 4) Conferir a los intendentes un carácter representativo de la persona real que hasta entonces sólo había sido privilegio del rey.<sup>9</sup>

Se formó una política bien estructurada y a la par se procuraba el saneamiento de las instancias de gobierno locales, eliminando la corrupción que habían favorecido las alcaldías mayores y los corregimientos. De esta forma, se crearon 12 intendencias: México, Puebla, Oaxaca, Mérida, Veracruz, San Luis Potosí, Guanajuato, Valladolid, Guadalajara, Zacatecas, Durango y Arizpe. En 1787 se designó a don José Mangino como Intendente General y se repartieron varios cientos de ejemplares de la ordenanza. El sistema de intendencias entró en funcionamiento con jurisdicciones políticas y administrativas. El intendente se encargaba de gobernar en las cuatro causas: justicia, policía, hacienda y guerra.<sup>10</sup> Sus atribuciones eran variadas e importantes para el gobierno de los territorios: los distintos pueblos y ciudades.

.....  
de las intendencias supuso el inicio de una época de mejoras en la organización de las Indias, incluyendo a las poblaciones indígenas, a la vez que se elegía para estos puestos a personajes de reputación intachable. Además, resalta el hecho de que “con las intendencias se quiso establecer una jerarquía intermedia entre virreyes y corregidores y que se cumpliera el principio de observancia de la ley.” *Idem*.

<sup>9</sup> Rocío Ruiz de la Barrera, “El sistema de intendencias en la Nueva España: los fundamentos de un fracaso político”, p. 92

<sup>10</sup> Sus facultades eran las siguientes:

- 1) Justicia: mantener la paz en los pueblos; administrar justicia y buen gobierno; visitar anualmente las provincias; aumentar la agricultura; promover el comercio y la industria; favorecer la minería; además, debían distribuir los arbitrios de las ciudades y villas españolas, así como los bienes comunes de los pueblos de indios.
- 2) Policía: formar mapas topográficos de sus provincias; hacer informes de la producción de lo mineral, vegetal y animal, de los medios naturales; erradicar la vagancia; vigilar la administración de las tierras; cuidar la seguridad de los caminos y obras públicas.
- 3) Hacienda: ser jueces privativos de las dependencias y causas en sus distritos; supervisar el traslado de los caudales de la Real Hacienda a las tesorerías de provincia; vigilar las cuentas de rentas reales, impuestos, tributos, estancos, diezmos.
- 4) Guerra: atender a la subsistencia, economía y policía de las tropas; suministrar dinero y víveres; atender todo lo relacionado con las tropas. Áurea Commons, *Las intendencias de la Nueva España*, p. 13.

A partir de que este sistema entró en función, se suscitaron conflictos por las competencias entre las distintas instancias gubernativas, por lo que se nombró al virrey Superintendente del Virreinato. Los intendentes ocupan una posición intermedia entre el virrey y los alcaldes mayores, absorbiendo muchas de las facultades de las alcaldías mayores y corregimientos que desaparecieron al conformarse las subdelegaciones. Derivado del intendente, se creó la figura de los subdelegados, estos funcionarios debían estar en cada pueblo de indios que fuera cabecera administrativa, sustituyendo a los alcaldes mayores, por lo tanto, se encargaban del gobierno a nivel local y percibían “un cinco por ciento de la recaudación de tributos”.<sup>11</sup> Su nombramiento era indefinido (debía ser español) y al igual que el intendente se encargaba de gobernar sobre las cuatro causas. Sin embargo, es lícito preguntar ¿las políticas modernizadoras se vieron en los pueblos novohispanos hasta la instauración de las subdelegaciones? Contemporáneo a la elaboración de la Ordenanza de Intendentes por José de Gálvez, se encuentra don Diego de Alarcón y Ocaña como alcalde mayor de la jurisdicción de Ixmiquilpan entre 1777 a 1788.

### Permanencia de la tradición

Si las reformas borbónicas introdujeron nuevas tensiones en el territorio, la mayoría de los procesos dentro de los pueblos de indios de la jurisdicción continuaron con la trayectoria que había sido marcada en los siglos anteriores; aunque se modificaron las relaciones con las autoridades locales por las reformas del sistema administrativo y la jerarquía religiosa. Entre estos conflictos se hallaban los problemas entre los indios y españoles, oficiales de república, alcaldes mayores y subdelegados en los que se observa una continuidad. Entre estas denuncias destacaron las que se referían a malos tratos, golpes y vejaciones, las cuales mostraban las relaciones asimétricas de control, y el conocimiento y la utilización que hicieron los naturales de las instancias administrativas hispanas.

Entre ellas se encuentra la de 1780, en la que José Manuel, Tomas Villanueva, Manuel Salvador y José Antonio (indios tributarios del pueblo de Santa María Tepexi, jurisdicción de Ixmiquilpan) denunciaron a don Ignacio Granadino teniente de la

<sup>11</sup> Rocío Ruiz de la Barrera, *op. cit.*, p. 91. Para esta autora el sistema de intendencias fracasó en su intento de reestructurar la administración, pues considera que “los intendentes no podrían mejorar la estructura hacendaria por tres razones: no encontrarían fácilmente personas adecuadas a quienes comisionar el cargo de subdelegados; no contarían con recursos suficientes para cubrir los gastos que implicarían las visitas, debido a las considerables distancias entre los pueblos y a los malos caminos que los comunicaban; y no podrían impedir a sus subalternos el desorden que se atribuía a los alcaldes mayores y corregidores sino se les asignaba un sueldo mayor”. *Ibidem*, p. 84.



Pechuga. En la declaración se identifican como oficiales de república de este pueblo y manifiestan:

[...] ya no podemos llevar con paciencia las pensiones y gravámenes a que nos ha sujetado el Teniente del Real con el motivo de tener tres ministros o alguaciles que notoriamente se exceden apropiándose tanta jurisdicción que de su autoridad se introducen en nuestras casas a deshonras de la noche, ofenden el honor de las mujeres y con el nombre de embargo se llevan cuanto quieren y luego al punto lo vende el justicia en lo que le parece y se aplica su importe.<sup>12</sup>

Con la denuncia de los hechos antecedentes se revela que la acusación contra los oficiales se debe al abuso de sus funciones para obtener beneficios materiales personales. Sin embargo, cuando se remite a la investigación, se refieren sólo dos hechos perjudiciales: el primero, el teniente despojó a un indio de una mula que después vendió en 36 pesos; el segundo, Manuel Salvador afirmó que en una ocasión, cuando lo mandaron llamar y él no se encontraba en su casa, los oficiales fueron a su vivienda y la dejaron abierta al no hallarlo ahí, por tal motivo, los cerdos penetraron en la casa y se comieron su maíz. A partir de estos dos hechos piden la destitución de estas autoridades y su destierro del pueblo. A pesar de la solidez de su primera acusación, cuando son instados a declarar niegan ser oficiales de república y las acusaciones que presentan son ambiguas, todos ellos eran indios “carboneros”, casados, cuyas edades oscilaban entre los 30 y 40 años.

Con los resultados de la investigación se decide que la queja es falsa y se pone en entredicho la honestidad de los denunciantes, puesto que el alcalde mayor don Diego de Alarcón y Ocaña informa que “esos indios son de los que, sin querer reducirse a vivir en el pueblo, ni arreglarse a buenas costumbres se hallan remontados en Cerro Prieto, ubicado en términos del pueblo, cometiendo los mayores desórdenes [...] La misma libertad la observan los demás indios del Pueblo de Santa María Tepexi que son incultos, viciosos y desobedientes”.<sup>13</sup> Con esto se hace patente que las autoridades los consideraban alborotadores y les encontraban todos los defectos reprobables. Con esta construcción del discurso hecha por las autoridades se pretende subrayar que la inestabilidad vivida en este pueblo de indios se debía a su carácter: bárbaros y desobedientes.

Dos años después, dos indígenas del pueblo de Ixmiquilpan, quienes aseguraban estar presos, presentan una queja ante el virrey, en este caso, Agustín Francisco y su hermano Gaspar Martín (indios tributarios que vivían en la hacienda de Debodé)

<sup>12</sup> AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 1, 1804, Manuel Salvador y José Antonio, oficiales de república del pueblo de Santa María Tepexi contra el teniente del Real y ministros de vara, fs. 2-2v.

<sup>13</sup> *Ibidem*, fs. 15v.

denunciaron a Diego López (mayordomo de la hacienda de Pozuelos) por haberlos golpeado y azotado, pero a pesar de ser los denunciantes, terminaron presos y solicitaron la intervención del virrey, quien ordenó su liberación. Ante esto, el alcalde mayor don Diego de Alarcón y Ocaña los puso en libertad y expresó “que dejó en prisión a los dichos indios en virtud de que los ofensores salieron bajo fianza”,<sup>14</sup> y para su protección los había mantenido en prisión durante varios meses. Sin duda, este acontecimiento señala las características desiguales de la administración de la justicia para los indígenas y para aquellos que ocupaban cargos en las haciendas de la región (mayordomos u oficiales de república), clara muestra de la pluralidad política de la sociedad de Antiguo Régimen. Tal fue el caso de la denuncia hecha por Juana María (mujer de Antonio Santos del pueblo de Remedios), quien acusó al teniente Sebastián Vicente y al oficial Joseph Pedroza por azotar a su esposo, lastimándole una pierna, en este caso, se hizo la investigación, pero el subdelegado decidió ponerlos en libertad.<sup>15</sup> Esta situación hace patente que los funcionarios ponían presos a los indígenas por motivos poco claros en asuntos referentes al orden civil, así como por querellas familiares.<sup>16</sup>

Además, destaca la práctica recurrente de los oficiales de república, los alcaldes mayores o los subdelegados, quienes se valieron de su posición para enviar a prisión a la población indígena por delitos no definidos o, en ocasiones, ni siquiera enunciadados. En este sentido, Micaela María (india del pueblo de Orizaba) denunció en 1810 al subdelegado por haber encarcelado a su esposo “en virtud del juicio de capítulos que promovió en la Real Audiencia en compañía de los demás republicanos”,<sup>17</sup> de esta forma, declaró que este funcionario lo encerró en la cárcel por haber promovido una queja contra él por malos tratos y cobros indebidos. Este último aspecto era común entre alcaldes mayores, fue el caso de la denuncia hecha por Antonio Ramos (indio tributario de Ixmiquilpan), quien acusó al alcalde mayor (don Diego de Alarcón y Ocaña) de pedir la cuota de los diezmos dos veces, sin reportar ambas al recaudador de diezmos, se informó que la cuota anual es de 27 pesos y 4 reales. Esta queja no procedió y el alcalde aseguró que el indígena trataba de desprestigiarlo, siendo “un

<sup>14</sup> AGN, *Alcaldes Mayores*, vol. 5, exp. 30, 1782. Se ordena al alcalde mayor de Ixmiquilpan poner en libertad a los indios Agustín Francisco y Gaspar Martín que fueron golpeados, fs. 35v.

<sup>15</sup> AGN, *Criminal*, vol. 103, exp. 3, 1804. Contra Sebastián Vicente oficial de república del pueblo de Remedios por haber azotado y lastimado a Joseph Santiago, indio, fs. 53- 77.

<sup>16</sup> Tal es el caso de los esposos José Echeverría y Marcela, presos por haber denunciado que él había tenido relaciones carnales con la hermana de ella, de las que resultó embarazada. AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 5, 1810. José Echeverría vecino de Ixmiquilpan y su hija, contra el justicia de Zimapán por tenerlos presos., fs. 35- 43. También se encuentra la denuncia interpuesta por Hilario de la Cruz que se hallaba preso junto a toda su familia por tratar de impedir que su cuñada golpeará a su hija. AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 2, 1780. Hilario de la Cruz, contra el justicia por tener preso a su padre y su familia, fs. 17- 23.

<sup>17</sup> AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 3, 1810. Micaela María, mujer de Francisco Santiago, tributarios del pueblo de Orizaba contra el subdelegado por la prisión de su esposo en la cabecera por resentimiento, fs. 25v.





indio sin razón, sin justicia, sin respeto, sin veneración, lleno de falacia y malicia”;<sup>18</sup> además, acusó al solicitador por apoyar “con ligereza las causas de los indios”. De igual forma, puso énfasis en el cobro de los tributos e informó a la Corona que el problema en la recaudación fiscal yacía en “la morosidad de los indios”.<sup>19</sup> Sin embargo, consiguió en las exacciones extraordinarias doscientos pesos y un real en 1782.<sup>20</sup> A pesar de ello, consideraba que los indios no cumplían con sus cargas tributarias:

Como esta jurisdicción es pobre y los vecinos de facultades y medianos posibles de ellas son pocos, ha sido y es indispensable percibir de casi todos las contribuciones de cada uno paulatinamente; y aunque es cierto que a algunos no se les debiera haber concedido ni los plazos que han pedido, ni el que paulatinamente contribuyeran, me he visto estrechado al disimulo por no caer ni incurrir en la más leve contravención a las superiores disposiciones de vuestra excelencia [...] que el esperar que sólo llegados algunos de su malicia imputarán ante vuestra excelencia algún exceso contra el tiento y moderación con que todo con la mayor suavidad se ha practicado [...].<sup>21</sup>

Diego de Alarcón y Ocaña (en sus declaraciones) reproduce la crítica de José de Gálvez contra los pocos bienes recaudados en las cajas de comunidad de los pueblos de su jurisdicción, lo cual aunado a la continuidad de la tipología de denuncias presentadas por los naturales de los pueblos, sujetos a la cabecera de Ixmiquilpan, muestra que el establecimiento de los subdelegados no subsanó las deficiencias de los alcaldes mayores en cuanto a la corrupción, el desvío de los recursos y los pocos resultados de la exacción fiscal.

### Los vistazos de modernidad

A pesar de la continuidad de la tipología de denuncias presentes durante la administración de alcaldes mayores y subdelegados, también se encuentran presentes aspectos propios del espíritu del reformismo borbónico. Don Diego de Alarcón y Ocaña fue un funcionario ilustrado e impulsó una serie de medidas tendientes a la modernización del pueblo, por ejemplo, en 1784 ordenó el avalúo de la cárcel para el mejoramiento de su infraestructura,<sup>22</sup> lo que mostró una reinversión de recursos en el pueblo para optimizar los caminos y asegurar el tránsito del comercio.

<sup>18</sup> AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 7, 1782. Por aprehensión en contra del alcalde mayor, fs. 52v.

<sup>19</sup> AGN, *Donativos y préstamos*, vol. 21, exp. 1, 1781-1782, fs. 1

<sup>20</sup> *Ibidem*, fs. 17.

<sup>21</sup> AGN, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 34, 1781, fs. 294- 294v.

<sup>22</sup> AGN, *General de Parte*, vol. 66, exp. 71, 1784. Nombramiento de peritos para hacer el avalúo y costo de la construcción de la cárcel, fs. 17- 23.

De igual forma, usurpó atribuciones propias de los tribunales eclesiásticos, cuando atendió una denuncia de maleficio interpuesta contra Francisco Diego (indio del pueblo de Sabanilla), así como de varias indias acusadas de hechiceras involucradas en la delación realizada por una española, doña Antonia de Chávez, el 30 de septiembre de 1780. El alcalde recibió la denuncia, interrogó a los testigos y resolvió ordenar la prisión y el secuestro de los bienes de los indios involucrados, antes de comunicarlo al tribunal. Gracias a la detención que ordenó el alcalde se presenta un inventario de los bienes de Francisco Diego, entre los que se encontraban varios objetos litúrgicos, debido a que era mayordomo de una de las cofradías fundadas en la capilla de San Antonio. Por ello, adquiere una mayor relevancia la denuncia que lo ubica como curandero y hechicero, ya que se trató de un personaje que sintetizaba el saber ancestral (curandero), las prácticas y concepciones religiosas novohispanas (mayordomo) y el conocimiento y manejo de lo sobrenatural (hechicero). Cuando el alcalde mayor notificó a los inquisidores, éstos lo amonestaron y ordenaron la inmediata liberación de los indios y le recordaron al alcalde que por ser indios se hallaban bajo la competencia del Juzgado Eclesiástico Ordinario.<sup>23</sup>

Se observa en el funcionario cierto desdén por los tribunales religiosos y se infiere que pensó que el poder eclesiástico estaba supeditado al civil. De igual forma, don Diego de Alarcón y Ocaña reveló haber tenido problemas para hacer valer su autoridad entre los indígenas y controlar sus “excesos”, pues consideró que el origen de éstos eran “las funciones o procesiones que ejecutan los indios en el Santuario de Mapeté, en donde se dan muchos desórdenes, pecados y otros desacatos, pero no puedo cortarlas por los temores de sublevación”.<sup>24</sup> Con lo anterior, se repite a nivel local el discurso impulsado por Gálvez en contra de las prácticas religiosas y festivas tradicionales de los pueblos.

Además, el alcalde mayor narró que en cierta ocasión se congregaron, cuando iba a sacarlos de las tierras de una hacienda de beneficio de metales y tuvo que amenazar, a quien no obedeciera el mandato, con colgarlo “de los árboles y el pueblo sería inundado con su sangre”.<sup>25</sup> Afirmó que sólo con amenazas podía imponer su autoridad y que el origen de los tumultos eran las festividades religiosas, en las que los indios participaban con armas de fuego, espadas, arcos y flechas, lo que favorecía los alzamientos.<sup>26</sup> De esta forma, manifestó su rechazo a estas muestras de piedad popular

<sup>23</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1277, exp. 7, 1780. Autos criminales seguidos de pedimento de doña Antonia Chávez contra Catarina, Paula Guerrero (su hija) y otros señores por asentar estar maleficiada de ellos, fs. 1-34.

<sup>24</sup> AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 7, 1782. Contra el alcalde mayor del partido, fs. 72.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fs. 73v.

<sup>26</sup> En 1789, se manda un despacho a los alcaldes mayores, en el que se refrenda la necesidad de combatir la idolatría entre los indígenas. AGN, *Alcaldes Mayores*, vol. 5, exp. 18, 1789. Sobre el combate de la idolatría, fs. 21.



(impulsadas por la Iglesia en el siglo xvii), mismas que a finales del siglo xviii eran vistas como muestra de ignorancia y superstición.

## A manera de conclusión

La representación de don Diego de Alarcón y Ocaña sobre los indios de los pueblos de su jurisdicción está permeado por las categorías propias del periodo (ignorancia y superstición), a lo que añade vicios como la violencia y la desobediencia. Estos elementos fueron centrales en la construcción de un discurso que impulsó la imagen del indio como obstáculo del progreso, misma que fue enarbolada por la última alcaldía mayor que existió en la jurisdicción de Ixmiquilpan, siendo, por lo tanto, contradictorio; si por un lado no se subsanaron los vicios a partir de la instauración de las subdelegaciones y se observó una clara tendencia a continuar ciertos aspectos de la tradición propia de la cultura de la región; por el otro, el último alcalde mayor del territorio se ocupó de iniciar la corriente modernizadora en la jurisdicción, ubicándose entre la tradición y la modernidad.

## Fuentes de consulta

### Archivos

- AGN, *Alcaldes Mayores*, vol. 5, exp. 30, fs. 36-37v., 1782.
- AGN, *Alcaldes Mayores*, vol. 5, exp. 18, fs. 21, 1789.
- AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 1, fs. 1-16, 1804.
- AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 2, fs. 17- 23, 1780.
- AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 3, fs. 34-36, 1810.
- AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 5, fs. 35- 43, 1810.
- AGN, *Criminal*, vol. 55, exp. 7, fs. 43-89, 1782.
- AGN, *Criminal*, vol. 103, exp. 3, fs. 53-77, 1804.
- AGN, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 34, fs. 294-296, 1781.
- AGN, *Donativos y préstamos*, vol. 21, exp. 1, fs. 1-45, 1781-1782.
- AGN, *General de Parte*, vol. 66, exp. 71, fs. 17- 23, 1784.
- AGN, *Inquisición*, vol. 1277, exp. 7, fs. 1-34, 1780.

### Bibliografía

- Anes, Gonzalo, *El siglo de las luces*, Alianza (Historia de España, 4), Madrid, 1994.
- Commons, Áurea, *Las intendencias de la Nueva España*, IIH / IG, UNAM (Serie Espacio y Tiempo, 4), México, 1993.

- Florescano, Enrique y Margarita Menegus, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, en *Historia general de México. Versión 2000*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 11a. reimp., México, 2009, p. 363-430.
- Hamnett, Brian R., “Absolutismo ilustrado y crisis multidimensional en el periodo colonial tardío, 1760-1808”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Nueva Imagen, México, 1992, pp. 67-108.
- Piña Homs, Román, “Ordenanzas para corregidores y alcaldes mayores dadas por las autoridades indianas”, en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Escuela Libre de Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM (Serie C. Estudios históricos, 50), México, 1995, vol. 2, pp. 1205-1220.
- Ruiz de la Barrera, Rocío, “El sistema de intendencias en la Nueva España: los fundamentos de un fracaso político”, en Francisco Javier Rodríguez Garza y Lucino Gutiérrez Herrera (coord.), *Ilustración española, reformas borbónicas y liberalismo temprano en México*, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Azcapotzalco, UAM (Serie Economía), México, 1992, pp. 69-109.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (trad. de Oscar Mazín y Paul Kersey), El Colegio de Michoacán, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México (Colección Investigaciones), Zamora, 1999, vol. 2.

# LA EMBLEMÁTICA DEL HORROR COMO ARMA RETÓRICO-MNEMOTÉCNICA EN EL PORTÓN DE ACCESO AL SANTUARIO DE JESÚS NAZARENO EN ATOTONILCO, GUANAJUATO; ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII



Ana María Pimentel Arámbula  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ana.pimentel.ars@gmail.com

## Introducción



Figura 1. Emblema de Alciato, donde se muestra el título, la imagen y el epigrama.


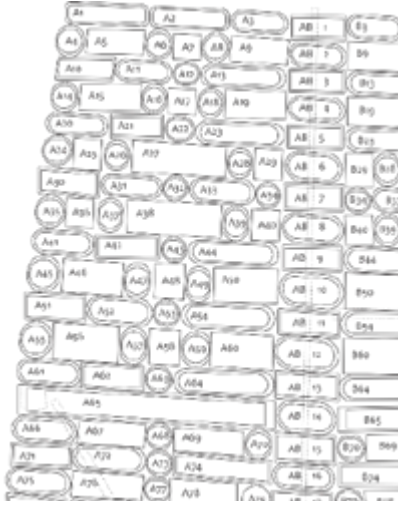
En el marco del Segundo Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano, celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de México, tuve la oportunidad de presentar las conclusiones de mi tesis de maestría<sup>1</sup> en forma de ponencia. Empleo tal ponencia como punto de partida para explicar, en este texto, de qué modo las empresas pintadas en el portón de acceso al Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, Guanajuato, son un instrumento mnemotécnico utilizado por la retórica del horror para asentar una ideología contra reformista en las almas de los espectadores practicantes.

Cualquier persona interesada en el estudio del santuario de Atotonilco debería pasar obligadamente por la lectura de los textos del doctor José de Santiago Silva, una eminencia en el tema. Sin embargo, aunque la oferta del material fotográfico de sus libros es extensa, no hay un estudio profundo del portón de acceso debido a que su restauración es relativamente reciente (*circa* 2007).

Gracias al excelente trabajo del equipo de conservación y restauración de ciencias y artes de México, encabezado por el maestro Agustín Espinoza, nos es hoy posible admirar aproximadamente dos terceras partes de la pintura de la puerta, la cual en su programa

<sup>1</sup> Maestría en Historia del Arte, con especialidad en Arte de los Virreinos (2010-2012).

iconográfico presenta aquello que en su origen pudo ser un dechado de aproximadamente 272 imágenes al óleo de torturas, expresiones de dolor y empresas de pecados y vicios al modo de emblema triple (imagen, título o mote y rima) de Andrea Alciato (1492, Milán, Italia-1550, Pavia, Italia), tratadista de emblemática tan vigente en el barroco novohispano.

<b>Portón de acceso al Santuario de Atotonilco, Guanajuato</b>	<b>Portón de acceso con clasificación de los elementos.</b>
	
<p><b>Figura 2.</b> Portón de acceso al Santuario de Jesús Nazareno, Fotografía: Gustavo Fernández Coria, 2010.</p>	<p><b>Figura 3.</b> Portón de acceso al Santuario de Jesús Nazareno, clasificación de Ana María Pimentel Arámbula, 2010.</p>

El portón presenta 123 elementos (empresas o emblemas, epigramas o rimas, expresiones de dolor y torturas) por batiente (secciones A y B); la sección AB presenta 26 imágenes, lo cual suma 272 elementos en una distribución de simetría axial.

### **Atotonilco y los Ejercicios Espirituales**

El santuario de Jesús Nazareno inició su construcción en 1740 y su última etapa constructiva data de 1785; el portón pertenece a la fase discurrida aproximadamente 1750 a 1760, y aunque quien puso en marcha el programa iconográfico fue el Padre oratoriano Luis Felipe Neri de Alfaro (Ciudad de México, 1709-San Miguel de Allende, 1776), el ejecutor de las pinturas es hasta nuestros días desconocido (aunque se



sospecha que podría ser Miguel Antonio Martínez de Pocasangre [s/f]). Las pinturas murales de la popularmente llamada “Capilla Sixtina Mexicana”, están basadas (entre otros tratados) en la *Evangelicae historiae imagines*, de Jerónimo de Nadal (1507-1580),<sup>2</sup> quien pone énfasis en la necesidad de una meditación interna apoyada en imágenes externas, doctrina a su vez fuertemente estribada por san Ignacio de Loyola (1491-1556), creador de los Ejercicios espirituales y morales.

Esta serie de ejercicios consiste en meditaciones guiadas para cada hora del día y es un “entrenamiento espiritual” que se ha llevado a cabo en el santuario y su casa de ejercicios desde su fundación y hasta nuestros días, por lo que es un fenómeno vivo. San Ignacio los define del siguiente modo: “Por este nombre se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de razonar, de contemplar; todo modo de preparar y disponer el alma, para quitar todas las afecciones desordenadas (apegos, egoísmos) con el fin de buscar y hallar la voluntad divina”.<sup>3</sup>

En la ideología cristiana, el pecado es la caída de la Gracia de Dios, es decir, es la imposibilidad de volver a verlo de frente. “El pecado mortal no sólo aparta a Dios del que peca, sino introduce en él al Demonio, para que habite en él como en casa propia”.<sup>4</sup> Se creía que este “olvido” de Dios hace sufrir profundamente a las almas, por lo cual viven en una lucha constante consigo misma y con las fuerzas del mal, que pretendían ganar más adeptos para el infierno y hacían todo lo posible para impedir que los fieles recuperasen la Gracia. Pero el ser humano está dotado de voluntad y tiene la capacidad de acercarse a Dios por medio de ella, usándola como escalera a modo lulliano, ascendiendo con cada acto virtuoso.

Pero la experiencia nos demuestra que ascender en la escalera de actos virtuosos no es fácil, y mover la voluntad a desear cometer tales actos de virtud tampoco lo es.

### **Imágenes “horrorosas” y la legitimación de las indulgencias**

El uso de las imágenes “horrorosas” o cargadas de horror es una práctica común en el santuario de Atotonilco debido a la mezcla de la Pastoral del miedo y de la *devotio moderna*. Ambas, junto con la recepción barroca de Aristóteles y la escolástica en Nueva España, dan como resultado una retórica basada en el horror como instrumento mnemotécnico para algunos pasajes de los ejercicios espirituales.

<sup>2</sup> Ilustrada en grabado por los hermanos Wiericx. Estos grabados se publicaron en Amberes en 1593.

<sup>3</sup> Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*.

<sup>4</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por P. Ignacio López de Ayala con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma*. Disponible en <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>.

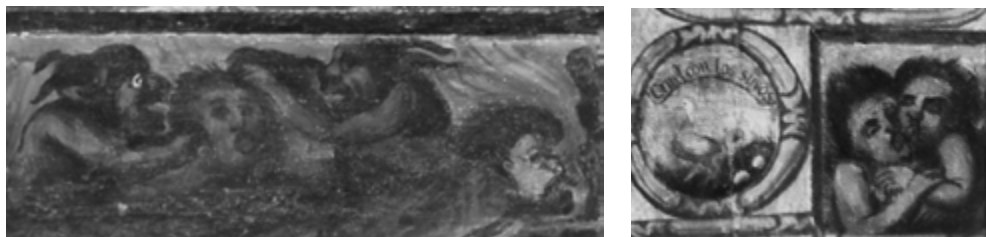


Figura 4 (izquierda) (A24) Del cruel con los suyos (detalle) (derecha) Tortura (A27).

Fotografía: Gustavo F. Coria, 2010.

Frente a la desacreditación luterana de los sufragios e indulgencias como camino de salvación de las penas infernales, la iglesia novohispana (ss. XVI a XVIII) fortaleció a su vez la idea del infierno y enfatizó en la de purgatorio, que eventualmente se volvió dogma de fe en el Concilio de Trento (1536), favoreciendo a su vez el uso de indulgencias y sufragios (misas y limosnas). Esto se vio apuntalado con el uso de imágenes tanto mentales como pictóricas, al modo de *Ut pictura poesis* horapoliano:

Las visiones acerca del porvenir y el fin del mundo contenidas en los llamados Apocalipsis influyeron con sus descripciones de los infiernos, como, por ejemplo, el de Pablo describe minuciosamente una serie de castigos basados fundamentalmente en el hambre, la sed, el frío, el calor, los gusanos, el hedor y el humo; según el autor vio en el infierno una rueda de fuego donde arden alternándose más de mil almas, vio a los usureros, ellos y ellas, devorar sus propias lenguas, y a un grupo de mujeres con el cuerpo totalmente tizado que, como han pecado contra la castidad y matado a sus hijos, son entregadas a las serpientes y los dragones. A Pablo, según narra, contemplando tanto sufrimiento, se le ocurrió interceder por algunos condenados, y Cristo, convencido, autoriza a un ángel, encargado de administrar los suplicios, que les conceda a los torturados un reposo que va a comprender desde el sábado por la noche hasta la mañana del lunes (santificación del domingo). Entonces, Pablo, se atreve a preguntarle al ángel por el número de las penas infernales, y el interpelado solemnemente responde que “ciento cuarenta y cuatro mil, y añade que si desde la creación del mundo cien hombres dotado cada uno de cuatro lenguas de hierro hubiesen hablado sin parar, no hubieran concluido aún la enumeración de las penas del infierno.”<sup>5</sup>

Es posible que pasajes como éste hayan sido la razón por la cual hay una tortura distinta por cada vicio o pecado presente en el portón de Atotonilco.

<sup>5</sup> Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 142.





Cuando el visitante o ejercitante espiritual entra al Santuario, debe cruzar el portón de los infiernos, y éste se cierra detrás de él o ella, de modo que se encuentra frente a frente con otro cancel, plétórico de vidas de santos y emblemas de virtudes. Espacialmente, el visitante se encuentra ahora entre el vicio y la virtud, y, aludiendo al aire barroco de la poliseimia, se encuentra viviendo una metáfora de las decisiones del *hic et nunc*. Este constante uso de contrarios y niveles de significación es un juego absolutamente barroco, diseñado para obligar al entendimiento, la facultad más elevada del ser humano (por ser la más parecida a lo divino), a desarrollarse, y, por lo tanto, acercarse cada vez más a Dios mientras más virtuoso sea este trabajo (ideas fuertemente neoplatónicas). Se pretendía que al usar el horror como primera experiencia de impresión del alma, ésta posteriormente llevaría a mover al visitante hacia las acciones positivas del día a día y a abrazar la moral cristiana más por miedo al castigo por el pecado, que por amor a la virtud.<sup>6</sup>



Figura 5. Portón de vicios (al fondo) y cancel de virtudes y vidas ejemplares (abierto) desde el interior del santuario.  
Fotografía: Gustavo Fernández Coria, 2010.

A su vez, la *devotio moderna* es aquel progreso diario en la comunión con Dios, surgido de un espíritu de amor y un corazón puro. Los medios para ello eran el conocimiento de uno mismo, la interna lucha para conquistar los bajos deseos, vencer el orgullo, despreciar las cosas temporales y romper con la avaricia.<sup>7</sup> Todo esto se complementa y fortalece con los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, que se realizan durante los días que el visitante se encuentra en el retiro, apoyados siempre con imágenes diseñadas para tener un efecto fuertemente persuasivo por medio del sentido de la vista.

### Recepción barroca de la escolástica

La escolástica, un movimiento filosófico profundamente medieval, llegó a Nueva España a través del pensamiento de filósofos como el jesuita español Francisco Suárez (1548-1617), quien continuó la tradición aristotélica de la filosofía española, pero además atendió muy de cerca los preceptos de

<sup>6</sup> Jeffrey Burton Russell, *El diablo: percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, p. 70.

<sup>7</sup> Elvezio Canonica “Devotio moderna: la recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en España del Siglo de Oro. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5102736.pdf>.

santo Tomás (1225, Roccasecca, Italia-1274, Fossanova, Italia), teólogo muy popular entre los jesuitas del siglo XVIII. La escolástica, como técnica de trabajo del intelecto, dic-



Figura 6. Portón de acceso de Atotonilco con derrames e intradós. Fotografía: Gustavo Fernández Coria, 2010.

taba someter todas las proposiciones a un análisis de estructura lógica sometido a su vez al principio de autoridad y se basaba en la repetición y memorización de los textos de la Biblia, considerada la primera fuente de conocimiento de la época. Esta estructura del discurso debía exponerse a refutaciones y preparar defensas para aporías como la existencia de Dios o, siglos más tarde, la discusión sobre el purgatorio y los infiernos.

Con base en el racionalismo cristiano de Santo Tomás, cuyo pensamiento fue tomado como la teología oficial de la Iglesia tridentina, se define al purgatorio como una cárcel temporal y lugar de tránsito obligado para los fieles, en donde las almas, antes de entrar a la gloria, debían, por medio del fuego, limpiarse de los afectos y las pasiones propios de la voluntad, facultad considerada como sede de la libertad y dañada por el pecado de Adán. [...] Los castigos estaban sujetos a la cantidad y la calidad de las culpas.<sup>8</sup>

## Los *exempla*

En Nueva España, se usaron mucho los *exempla* medievales (relatos de las ánimas mostrando heridas y tormentos sufridos en el purgatorio) para sustentar la existencia del purgatorio, así como para justificar sus devociones. Esto se llevó a cabo hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando incluso se volvió usual mezclar ideas de infierno y purgatorio en una misma representación pictórica. En Atotonilco, se representan ambas locaciones infernales; en los derrames e intradós se presentan las postrimerías como muerte, juicio e infierno, y la boca y penas del infierno. En los portones se muestra una serie de emblemas de pecados y vicios, torturas, expresiones de dolor y rimas a modo de mnemotecnia para que el visitante no olvide qué pena recibirá si comete tal o cual pecado. Concepción Lugo Olín afirma:

<sup>8</sup> María Concepción Lugo Olín, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”, en *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI-XVIII*, p. 253.

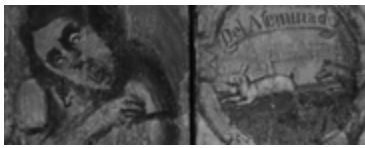


Figura 7. Torturas y expresiones de dolor.  
Fotografía: Gustavo Fernández Coria, 2010.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> Jacques Le Goff, *op. cit.*, pp. 194, 248, 357.

[...] para facilitar la catequización de los fieles, los “ejemplos” rebasaron el ámbito místico para enriquecerse con elocuentes escenas de la vida cotidiana. En ellos, por un lado, de acuerdo con la pedagogía tridentina cimentada en el temor, se destacaba la omnipresencia de la muerte, su carácter irremediable e inesperado y la necesidad que tenía el creyente de mantenerse fiel a la Iglesia y de ejercitar su doctrina para salvar su alma. [...] en los relatos desfilan los avaros al lado de los golosos, los mentirosos y los desobedientes; también están los jugadores, los adúlteros y los deshonestos, entre otros.<sup>9</sup>

Una vertiente temprana de la escolástica podría llamarse persecutoria en cuanto a que enfatiza en el temor a lo divino. El inquisidor Esteban de Bourbon en su tratado de predicación *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, escrito entre 1250 y 1261, afirma que uno de los dones del Espíritu Santo es, ni más ni menos, el don de temor (*De dono timoris*). El primer libro tiene diez títulos: “1) las siete especies de temor; 2) efectos del temor del señor; 3) qué hay que temer a Dios; 4) el infierno; 5) hay que temer el purgatorio futuro; 6) sobre el temor del juicio final; 7) acerca del temor de la muerte; 8) sobre el temor del pecado; 9) que hay que temer el peligro presente; 10) sobre los enemigos del género humano (los demonios)”<sup>10</sup>. Esta postura temprana de la escolástica mutó hacia el periodo barroco novohispano bajo la forma de un horror ejemplificado y explicado con imágenes para desembocar en una vida de reproducción imitativa de vidas ejemplares, como se vislumbra en los cancelles del Templo de Atotonilco. En los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio se hace alusión a la analogía y a las artes de la memoria; en función de esto y relacionado con el pecado original, se afirma lo siguiente:

[50] 1er punto. El primer punto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego

sobre el mismo el entendimiento discurriendo, luego la voluntad, queriendo todo esto, memorar y entender, por más me envergonzar y confundir; trayendo en comparación de un pecado de los ángeles tantos pecados míos, y donde ellos por un pecado fueron al infierno, cuántas veces yo le he merecido por tantos. Digo traer en memoria el pecado de los ángeles; cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia, fueron conuertos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno; y así, consequenter, discurrir más en particular con el entendimiento, y consequenter moviendo más los afectos con la voluntad.<sup>11</sup>

### Aristóteles presente en la Compañía de Jesús

Ángel Poncela afirma que el empleo instrumental de la filosofía aristotélica muestra una reducción del corpus aristotélico. Ésta es una característica practicada no sólo por el aristotelismo jesuita, sino común a toda la escolástica, desde el momento en que los pensadores cristianos alcanzaron a ver la posibilidad de emplear la filosofía de Aristóteles para fundamentar o legitimar algunas teorías religiosas.<sup>12</sup>

Según Emmanuele Tesaurò (Turín, 1592-1675), predicador y tratadista italiano, autor del *Tratado II canocchiale Aristotelico*, la metáfora es la figura retórica por excelencia, en cuanto capaz de vincular fenómenos lejanos a través de una analogía inicial. En el pensamiento barroco, la metáfora es vista como argumentación aguda e ingeniosa, que produce placer y maravilla porque ejercita y deleita a la facultad más noble del humano: la razón.

La prudencia o *frónesis* aristotélica es eminentemente analógica o proporcional, pues tiene como papel la búsqueda y determinación de lo que no es, ni puede ser exacto (las cosas humanas frente a las leyes físicas). Con esto nos referimos a que no es posible hacer reglas sobre el comportamiento humano, pues cada experiencia es particular y única, a diferencia de las reglas que pueden escribirse sobre el ciclo del agua, que sucede siempre de la misma forma. La prudencia, principal habilidad temperante de la razón, es aquella capacidad de abstracción y de analogía, que reconoce una relación de semejanza entre cosas aparentemente distintas y que decide sobre ellas para actuar del modo más justo o moderado. La prudencia es, además, una de las virtudes cardina-

<sup>11</sup> Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, p. 7.

<sup>12</sup> Ángel Poncela González, *Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los Corpus Philosophicus*; Disponible en file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-AristotelesYLosJesuitasLaGenesisCorporativaDeLosCu-3830930%20(1).pdf

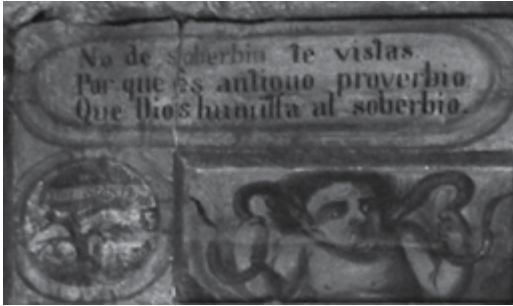


Figura 8. Del soberbio. Emblema (A1) con rima (A4) con tortura (A5) probablemente relacionada directamente con la soberbia. Fotografía: Gustavo Fernández Coria, 2010.

les del catolicismo (prudencia, justicia, templanza y fortaleza), las cuales se consideran el fundamento de todas las virtudes morales. En cuanto a la prudencia como aprendida por imitación, afirma Aristóteles: “Ya desde niños es connatural a los hombres el reproducir imitativamente, y en esto se diferencia de los demás animales: en que es muy más imitador el hombre que todos ellos, y hace sus primeros pasos en el aprendizaje mediante imitación; y en que todos *se complacen* en las reproducciones imitativas”<sup>13</sup>

### La Compañía de Jesús vs. Lutero, herejes y reformistas



Figura 9. Cancel de virtudes y vidas ejemplares. Vista desde el exterior del santuario, con el portón de pecados y vicios abierto. Fotografía: Ana María Pimentel Arámbula, 2010.

Aunque en los decretos y cánones del Concilio de Trento el nombre de Lutero está ausente (así como en los textos de san Ignacio, fundador de la orden de los jesuitas), en ambos casos se alude a sus posturas doctrinales, y posteriormente la Compañía de Jesús fue el instrumento principal de la Iglesia contra el protestantismo, pues este grupo fue fundado para defensa y propagación de la fe.<sup>14</sup> Nueva España fue además un gran receptáculo de la idea contrarreformista de la existencia del purgatorio, y el infierno, pues Lutero y Calvino habían postulado que las obras de caridad eran ineficaces para la salvación del alma:<sup>15</sup> “Para San Ignacio, ‘los heresiarcas que contagian a otros con su pestilencia [...] deben ser castigados con graves penas. [...] se les ha de llamar por su nombre y no evangélicos para que dé horror hasta nombrar a los que son tales’<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Aristóteles, *Poética*, 1448, b4.

<sup>14</sup> Cfr. Alicia Mayer; Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán, p. 274.

<sup>15</sup> Martín Lutero, *Escritos reformistas de 1520: A la nobleza cristiana de la Nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano. La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad cristiana*, p. 249.

<sup>16</sup> María Concepción Lugo Olín, *op. cit.*, p. 275.

El historiador jesuita Pedro de Rivadeneyra llama a los herejes “amadores de sí mismos” (entre otras cosas): “[...] y a diferencia del fundador vasco, el panegirista declara que los protestantes son enemigos de la Compañía de Jesús, que el fin de la misma era combatirlos y dilatar la fe entre los gentiles y reformar las vidas de los cristianos. El padre jesuita hacía a Loyola capitán y caudillo, defensor de su Iglesia contra Lutero”.<sup>17</sup>

En el portón de Atotonilco se encuentra un emblema con el título “Del amor propio” y muestra la imagen de un simio cargando a un simio más pequeño, que lo mira de frente, de modo que puede rastrearse una alusión a la contrarreforma, que estuvo tan arraigada en Nueva España (esto podría ser una alusión a la Simia Dei que registra el cronista franciscano Gerónimo de Mendieta, pues aparece en otros sitios del santuario, como el mural con el beso de Judas).<sup>1819</sup>

Siguiendo los métodos propuestos por el fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola, en sus Ejercicios Espirituales, los jesuitas, brazo derecho de la Contrarreforma, valiéndose de ademanes y tonos de voz cambiantes, despertaban en el auditorio un mundo de imágenes mentales, duales y contrastantes, propias del cristianismo barroco y oscilantes entre lo divino y lo humano, lo terreno y lo ultraterreno.<sup>20</sup>

### **El padre Luis Felipe Neri de Alfaro, fundador del Santuario de Jesús Nazareno y la creación del programa iconográfico del recinto:**

El biógrafo del Padre Luis Felipe Neri (n. 25 de agosto de 1709- m. 22 de marzo de 1776) afirma:

Con el hecho de que lo pusieran al bautizarlo bajo el patrocinio de San Luis Rey, rey de Francia, y de San Felipe Neri, se nota la orientación religiosa afincada en la nobleza de la sangre y en el impulso renovador de la contrarreforma. Su primera infancia fue infundida por temor a Dios, horror al pecado, devoción a la pasión de Jesucristo y afición a las penitencias, asistiendo dos veces por año a *ejercicios espirituales de desagravios* para impetrar la clemencia divina.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 276.











<sup>18</sup> Para profundizar sobre este mural y la función didáctica de las pinturas en Atotonilco, véase Gustavo Curiel, *El beso de Judas en el santuario de Jesús Nazareno*. Disponible en [http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs\\_rum/files/journals/1/articles/14467/public/14467-19865-1-PB.pdf](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/14467/public/14467-19865-1-PB.pdf)

<sup>19</sup> Véase figura 10: Tabla comparativa de los emblemas de Atotonilco y las Empresas de Juan Francisco de Villalva.

<sup>20</sup> María Concepción Lugo Olín, *op. cit.*, p. 255.

<sup>21</sup> Página oficial del Santuario de Atotonilco, Guanajuato: <http://www.santuariodeatotonilco.org/el-santuario-de-atotonilco/luis-felipe-neri-de-alfaro/>

**Tabla 1.** Comparación de los emblemas del portón de acceso de Atotonilco y las empresas de Juan Francisco de Villava.

Ubicación en Atotonilco	Ubicación en Villava
<p data-bbox="332 388 486 413">Del soberbio (A1)</p> 	<p data-bbox="808 388 963 413">Del soberbio (5)</p> 
<p data-bbox="310 532 508 557">Del calumniador (B37)</p> 	<p data-bbox="774 532 985 557">Del calvniador (<i>sic</i>) (24)</p> 
<p data-bbox="310 706 508 730">Del amor propio (B28)</p> 	<p data-bbox="761 706 998 730">Del amador de sí mismo (23)</p> 
<p data-bbox="284 880 534 904">Geroglífico del curioso (AB6)</p> 	<p data-bbox="808 880 955 904">Del curioso (29)</p> 
<p data-bbox="293 1053 525 1078">Poderoso para el mal (B24)</p> 	<p data-bbox="757 1053 1007 1078">Del poderoso para el mal (48)</p> 







**Imágenes:** Detalles de emblemas con imagen y título.  
Fotografías: Ana María Pimentel Arámbula, 2010<sup>22</sup>

**Imágenes:** Diversas empresas de las empresas espirituales y morales de Juan Francisco de Villava.

Educado bajo la tutela de los jesuitas, el padre Alfaro recibió la doctrina del *trivium* (Gramática, Dialéctica y Retórica) y el *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía Música), de modo que era versado en textos de retórica clásica (aunque dotados ya de una interpretación cristiana). Esta educación se muestra en la elección de los tratados que servirían de fuente iconográfica para la decoración de los muros y techos del templo, así como de los portones de acceso a él. Particularmente en el caso

<sup>22</sup> La tabla completa de comparaciones estará en mi tesis de doctorado; investigación que estoy desarrollando actualmente.

Tabla 2. Comparación de imágenes de *El infierno abierto al cristiano*, de Segneri y los derrames que flanquean el portón de acceso al santuario de Atotonilco.

Paolo Segneri	Atotonilco
<p data-bbox="310 354 484 378">La boca del infierno</p> 	<p data-bbox="729 354 1053 413">La boca del infierno (derrame derecho del portón de acceso)</p> 
<p data-bbox="288 736 506 760">La eternidad de las penas</p> 	<p data-bbox="783 736 1000 760">La eternidad de las penas</p> 
<p data-bbox="306 1083 490 1107">La cárcel del infierno</p> <p data-bbox="306 1112 464 1130">1. La Cárcel del Infierno.</p>  <p data-bbox="306 1407 490 1437">Iamq; vntes concluserat me In carcere. Iohes. C. 2. V. 7.</p>	<p data-bbox="799 1083 984 1107">La cárcel del infierno</p> 
<p data-bbox="175 1465 568 1524">Imágenes: Paolo Segneri, <i>El infierno abierto al cristiano</i> para que no caiga en él.</p>	<p data-bbox="667 1465 1115 1555">Fotografías: detalles de los derrames del portón de acceso (vista desde el interior del santuario) Fotografía: Ana María Pimentel Arámbula, 2010.</p>





del portón de acceso, las colecciones de emblemas y tratados morales en que se basó el padre Alfaro fueron las “empresas espirituales y morales en que se finge que diferentes supuestos las traen al modo estrangero, representando el pensamiento en q’ mas pueden señalarse: assi en virtud como en vicio, de manera que pueda servir a la Christiana piedad” (1712) de Juan Francisco de Villalva, donde se encuentran jeroglíficos de vicios y pecados, así como de virtudes junto con sus explicaciones; todos estos al modo de emblema triple siguiendo al modelo de Andrea Alciato.

El intradós y los derrames muestran escenas del juicio final, la boca del infierno y las torturas presentadas por Paolo Segneri (Nettuno, 1624- Roma, 1694), jesuita italiano, autor del libro *El infierno abierto al novohispano para que no caiga en él* (1753). Segneri señala:

[...] en la Lujuria, constantemente será su cuerpo mordido, y tragado (mas no destruido) de sapos, culebras y escorpiones; y como si un fuego en el Infierno, no bastante para atormentarle, será además, atezado, desollado, descuartizado y entregado a otros horribles tormentos, y entre sí contrarias carnicerías.<sup>23</sup>

### Sobre el Santuario de Atotonilco como *locus mnemotécnico*

Durante el siglo XVIII, el pueblo de Atotonilco se encontraba en un punto importante, pues era el cruce de caminos de transportación de minerales preciosos, de modo que había robos constantes e inseguridad, además de que en los alrededores yacen aguas termales, y la gente gustaba de ir a bañarse desnuda, por lo que “la invitación al pecado” era constante. Debido a esto, la implantación de un santuario en esa locación fue exitosa: tanto por la cargada concurrencia, como por la necesidad de una reforma espiritual en esa zona. Con respecto a la edificación del santuario, cito al Padre Alfaro:

Fue Atotonilco en sus principios [...] un desierto que sólo espinas producía [...] en lo moral [producía] espinas de pecados [...] porque al mismo tiempo que espinas, producía flores exquisitas [...]. De aquí nacían [...] idolatrías y torpezas [...] fue teatro de indios bárbaros [...] desórdenes y sensualidades [...]; pero nuestro Soberano Dios para que sobreabundase la gracia, donde abundó la culpa, ha hecho de este desierto un ameno paraíso [...] Santuario que *infunde* devoción y *mueve* a ternura [...].<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Juan García Infancón, Pablo Señeri, “El incrédulo sin excusa”, p. 92 y 93; Consuelo García Ponce, “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos” en *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI a XVIII*, Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (comps.), p. 244.

<sup>24</sup> Luis Felipe Neri de Alfaro, *A la hermosa y salvífica flor de los Campos*, reimpresa en México en la Nueva Imprenta Madrileña de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui; calle de San Bernardo, año de 1785.



La repetición de los ritos de la misa juega un papel crucial en la instauración de la ideología cristiana en la vida y obras del visitante del santuario, de modo que la asistencia regular a este tipo de ritos es decisiva. La repetición a su vez de los ejercicios espirituales e incluso de la misma oración son métodos de mnemotecnia que, por ser exitosos, siguen siendo utilizados hasta nuestros días, no sólo en Atotonilco, sino en cualquier iglesia o templo religioso que aún lleve a cabo sus servicios.

### **Sobre el portón**

El portón de acceso al santuario despliega 272 imágenes al óleo pintadas sobre madera relacionadas con el juicio final, el purgatorio, el infierno y sus torturas, así como también presenta un dechado de pecados, vicios y expresiones de dolor. Los pecados y vicios se encuentran en forma de emblema triple, es decir, con imagen, título y una pequeña rima, usados como mnemotecnia (o técnica para memorizar). Los pecados capitales están ubicados en la parte superior de la puerta, en las secciones A, AB y B respectivamente, ocupando los espacios: A4 (soberbia), A6 (no atesores), A8 (amistad impura), AB1 (Ira), B8 (Gula), B6 (envidioso) y B4 (perezoso). Los pecados veniales se ubican en gradación según gravedad, descendiendo en posición y en importancia. La relación de superficie es de  $4.8 \times 2.92$  m, lo cual es prácticamente una proporción áurea. En la parte intermedia horizontal de la puerta hay dos citas



**Figura 10.** Págs. 304 y 305. Vista exterior del Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, Guanajuato. Fotografía: Álvaro Valderrama.

en latín del Libro de Job, el hombre esforzado por naturaleza, quien soporta todos los embates del destino que le envía Dios y que sin embargo permanece firme en su fe hasta el último momento. Las representaciones de torturas se encuentran en su mayoría en las partes de bajorrelieve de la puerta, es decir, en las profundidades de ésta; la elección de este espacio para tales elementos iconográficos no es azarosa, sino sumamente metafórica, ya que las torturas se llevan a cabo en las profundidades de los infiernos. Cito a Abraham Villavicencio:

Para Pablo Segneri, conforme al cánón escolástico, los pecados cometidos en vida eran la causa de los males escatológicos. Éstos se vinculaban a la carne, elemento material que constituye a los hombres, [...] y con marcada tendencia a los placeres lascivos, sin embargo, su origen más profundo estaba en el alma, porque ella era quien desacataba los mandatos divinos. [...] Llevar en la conciencia un solo pecado mortal sin confesar bastaba para la condenación eterna: “No es menos debido a un pecador el infierno, que lo es la sepultura a un cadáver”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Abraham Villavicencio, “El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno a la luz de Pablo Segneri”, en *XXXIII Coloquio Internacional de Historia del arte, Estética del mal: conceptos y representaciones*, p. 292.

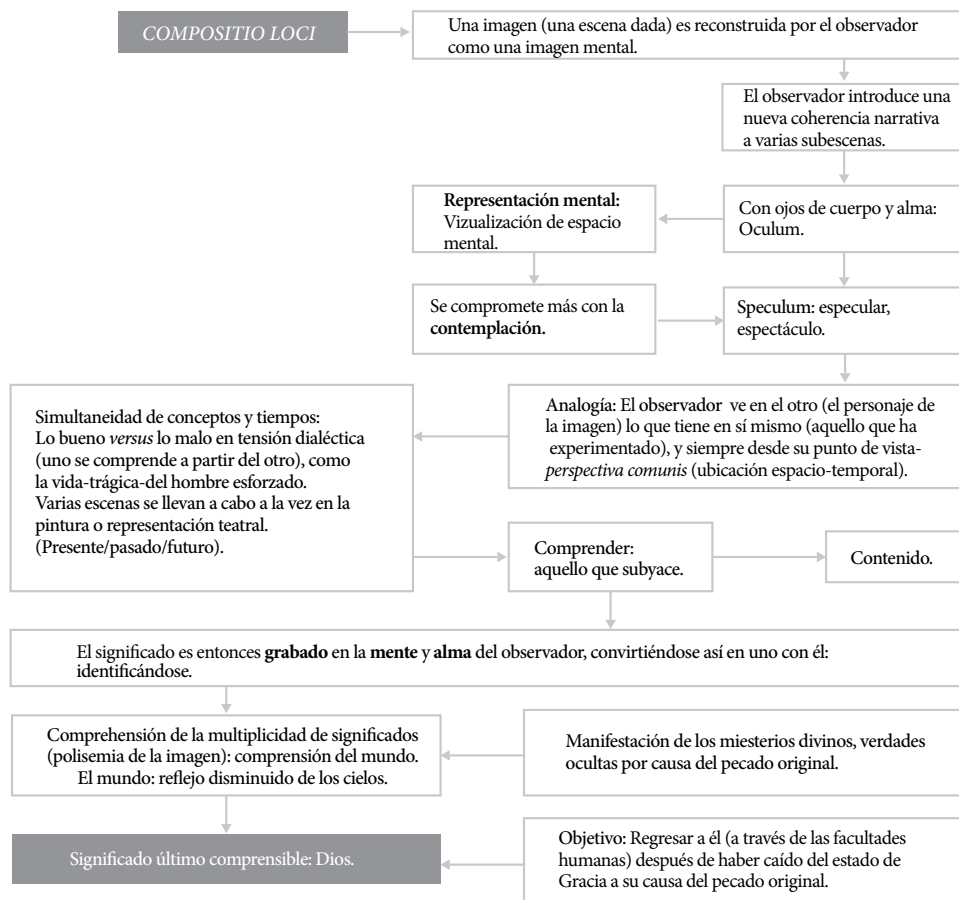


Figura 11. Diagrama de flujo. *El portón de acceso al santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, Guajalajara, como locus mnemotécnico durante el último tercio del siglo XVIII*, 2014, p. 15. Elaboración: Ana María Pimentel Arámbula

## Virtudes y vicios

La elección del tema, la disposición de las imágenes en el portón y en los derrames e intradós, y el modo pictórico en que se representan evidencian la pretensión de ser detonadores de emociones. Se deduce que el padre Alvaro buscaba que la imitación de las vidas de santos y de Jesús se hiciera por contraste con aquello que se experimentaría al no tener una buena vida o una buena muerte. La preferencia de los tratados de emblemática de Villalva y Segneri denota un fuerte influjo contrarreformista basado en el horror como instrumento efectivo para la impresión y movimiento del



alma a través de los sentidos. El concepto de oposición entre las fuerzas del bien y el mal expresado en una amplia gama de cualidades morales (virtudes y vicios) es uno de los temas más dominantes en la historia del arte cristiano. Hay un lenguaje distinto al hablado: es aquel de las formas y símbolos, por medio del cual se revela aquello oculto e invisible o intangible, aquello que conmueve e impulsa al alma humana. Cito al Padre Alfaro explicando el programa iconográfico del portón:

Aun los tableros de las puertas se hallan ocupados con versos y jeroglíficos demostrando unos y otros lo feo y abominable de los vicios, no habiendo al fin hueco alguno ya en los cancelos por dentro y fuera, ya en los redames a la luz y ya en el capialzado de las puertas en donde no se vean representadas al vivo, o ya las postrimerías, Muerte, Juicio, Infierno y Gloria, o ya otras varias pinturas que sean espejos a las almas a fin de que sirvan al Señor, que con tan liberal mano ha hecho se concluya una obra tan portentosa y en que como puede ver el lector se han patentado sus finezas.<sup>26</sup>

### El espejo de la prudencia

El espejo está directamente relacionado con la iconografía de la prudencia como una de las artes liberales y de las virtudes cardinales. Como mencionamos anteriormente, la prudencia es a su vez la virtud capital aristotélica, pues implica una capacidad perfectamente desarrollada para elegir entre lo conveniente y lo inconveniente y para mantenerse en un punto medio entre vicios por exceso y por defecto. El creador del programa iconográfico pretende que el espejo sirva al espectador para observarse a sí mismo como torturado en la puerta, reflejo de lo que podría sucederle al actuar de modo imprudente. Las imágenes didascálicas de la puerta son *exempla* y *memento* para que después de haber sido vistos con los ojos del cuerpo y con los del alma, se genere una opinión sobre pecados y sus consecuencias. De este modo el espectador podrá posteriormente decidir sobre su *hic et nunc* basado en esa nueva mentalidad afectada (impronta en el alma) por el horror. “El tiempo que las almas debían permanecer en el purgatorio era incierto, pero se creía que podían ser cientos de miles de años. La preocupación por esta situación infundía terror, mismo que fue aprovechado por la Iglesia para normar la conducta de los fieles, a la vez que ofrecía indulgencias mediante las cuales ofrecía condonar años de estancia en el purgatorio”.<sup>27</sup> La *compositio loci* o composición de lugar era el método utilizado en los Ejercicios Espirituales para ayudar al ejercitante a ubicarse tanto literal como metafóricamente en un lugar desde el cual admiraría una escena o pasaje al que dedicaría sus meditaciones. Dice san Ignacio:

<sup>26</sup> Luis Felipe Alfaro, *A la hermosa y salvífica flor de los campos*, p. 10

<sup>27</sup> Gisela von Wobeser, “El más allá en la pintura novohispana. Siglos XVI al XVIII”, en *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI-XVIII*, p. 160.

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo así como un templo o un monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la visible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi alma ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales.<sup>28</sup>

### A manera de conclusión: Coda

Según Julio Carlo Argán, el periodo barroco significa la comprobación del pensamiento aristotélico, y la retórica es un abrevadero excelente de técnicas para convencer sobre algún tema por medio de la reproducción imitativa de caracteres virtuosos, especialmente dentro de la mentalidad postridentina.<sup>29</sup> En la *Poética*, de Aristóteles, se explica que mediante el reconocimiento (*anagnórisis*) y la imitación (*mimesis*) del hombre esforzado (*spoudaios*), el observador activo de lo horroroso reconocerá en el otro lo que hay en sí mismo (lo semejante se conoce por lo semejante) y se conmoverá (élios) u horrorizará (*fobos*). Este discurrir lógico se lleva a cabo gracias a la razón discursiva (*diánoia*) que permite al humano generar conclusiones. Los dos portones del Santuario de Jesús Nazareno muestran, uno, el de la entrada, pecados y vicios, así como los horrores, torturas y desventuras que causa una vida desviada, y otro, vida de Cristo en forma de Sagrado Corazón, santos y virtudes. Para ver uno hay que dar la espalda al otro y viceversa. Esto me parece una actitud barroca, pues incluye varios niveles de significado, al utilizar el espacio como un instrumento para ejemplificar un modo de vida (dar la espalda a los pecados, es estar frente a la virtud y viceversa). Pero además, es un recordatorio de la constante lucha entre el bien y el mal; entre Dios y el Diablo, que busca incansablemente ganar más habitantes del infierno. El portón de acceso al Santuario de Atotonilco es lo último que el visitante ve antes de salir al mundo, y es, de nuevo, una metáfora y un recordatorio sobre lo que enfrentará al poner un pie fuera del terreno divino.

<sup>28</sup> Ignacio de Loyola, *Obras completas*, pp. 209 y 210.

<sup>29</sup> Cfr. Giulio Carlo Argán, "La retórica aristotélica y el barroco: el concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*.



## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Alfaro, Luis Felipe; *A la hermosa y salvífica flor de los campos...*, reimpressa en México en la Nueva Imprenta Madrileña de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui; calle de San Bernardo, año de 1785.
- Aristóteles, *Poética*, introd. de Juan David García Bacca, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1946.
- Loyola, Ignacio, *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Ejercicios espirituales*, 10ª ed., Cantabria, Sal Terrae, (s.l.).
- Lutero, Martín, *Escritos reformistas de 1520: A la nobleza cristiana de la Nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano. La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad cristiana*, Prólogo, selección y notas de Humberto Martínez, Secretaría de Educación Pública, Primera edición, México, 1988.
- Villava, Juan Francisco, *Empresas espirituales y morales en que se finge que diferentes supuestos las traen al modo estrangero, representando el pensamiento en q' más pueden señalarse: assi en virtud como en vicio, de manera que pueda servir a la Christiana piedad*, 1712, (s.l.).
- Burton Russell, Jeffrey y Rufo G. Salcedo, *El diablo: percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995 (KinIk 3).
- García Infancón, Juan, *Pablo Señeri, El incrédulo sin excusa*, Madrid, 1696, t. I, pp. 92 y 93
- García Ponce, Consuelo, "El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos", en *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI a XVIII*, Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (comps.), UNAM / IIH, México, 2009.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1981.
- Lugo Olín, María Concepción, "El purgatorio a través de los "ejemplos" tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España", en *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI a XVIII*, Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (comps.), UNAM / IIH, México, 2009.
- Mayer, Alicia; *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*; FCE / UNAM / IIH, México, 2008.
- Santiago Silva, José de, y Juan Diego Razo Oliva, *Atotonilco; visión mística y libertaria*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1985.
- Villavicencio, Abraham, "El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno a la luz de Pablo Segneri", en Erik Velázquez García (edit.), *XXXIII Coloquio Internacional de Historia del arte, Estética del mal: conceptos y representaciones*, UNAM / IIE, México, 2013.
- Von Wobeser, Gisela y Vila Vilar, Enriqueta (comps.). *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI a XVIII*; UNAM / IIH, México, 2009.

## Hemerografía

Argán, Giulio Carlo, “La retórica aristotélica y el barroco: el concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM; vol. xxxii, núm. 96 (s.a.), (s.l.).

## Mesografía

Concilio de Trento. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por P. Ignacio López de Ayala con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indar, calle de la platería, núm. 58, 1847. Disponible en <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>. Recuperado el 24 de septiembre de 2019.

Curiel, Gustavo, “El beso de Judas en el Santuario de Jesús Nazareno”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 550, noviembre de 1996, Ciudad de México, Disponible en [http://www.revistadeluniversidad.unam.mx/ojs\\_rum/files/journals/1/articles/14467/public/14467-19865-1-PB.pdf](http://www.revistadeluniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/14467/public/14467-19865-1-PB.pdf). Recuperado el 3 de marzo de 2019.

Canonica, Elvezio. “Devotio moderna: la recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en España del Siglo de Oro”. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5102736.pdf>. Recuperado el 24 de septiembre de 2019.

Página oficial del Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, Guanajuato. Disponible en <http://www.santuariodeatotonilco.org/el-santuario-de-atotonilco/luis-felipe-neri-de-alfaro/>. Recuperado el 3 de marzo de 2019.

Poncela González, Ángel, “Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los Corpus Philosophicus”, *Cauriensia*, vol. vi, 2011, Universidad de Salamanca. Disponible en [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-AristotelesYLosJesuitasLaGenesisCorporativaDeLosCu-3830930%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-AristotelesYLosJesuitasLaGenesisCorporativaDeLosCu-3830930%20(2).pdf). Recuperado el 13 de febrero de 2019.



## UN PANEL PARA HONRAS FUNERARIAS EN SAN MIGUEL ZINACANTEPEC



*Marco Antonio García Torres*  
*Escuela Nacional de Antropología e Historia*  
marco\_garcia@enah.edu.mx

### Introducción

A lo largo de la historia cada sociedad ha presentado formas particulares de entender a la muerte. Así pues, dentro del mundo hispánico colonial predominó la idea de que el fallecimiento de cada ser humano iba sucedido por un juicio divino sobre sus obras realizadas en vida y de una existencia ultra terrena subsiguiente que habría de desarrollarse en el cielo, el purgatorio o el infierno, de acuerdo con su nivel de virtud o a sus pecados, de ahí que sus colectividades desarrollaran diversas prácticas para procurar “un bien morir”, es decir, uno que tuviera lugar dentro de los cánones religiosos de su momento, además de llevar a cabo costumbres funerarias muy elaboradas, en las que se intrincaban elementos de raigambre medieval, renacentista, prehispánica y algunos otros, propios de la Iglesia contrarreformista.

Así por ejemplo, es sabido que cuando fallecía alguna de las más destacadas figuras de las élites locales o metropolitanas, fue muy usual que en diversos puntos del virreinato de Nueva España, se montaran ceremonias luctuosas en honor a su memoria, asistían a ellas diversos estratos sociales y corporaciones. Y no era raro que ellas fueran impulsadas por las autoridades eclesiásticas o civiles, e incluso, por las propias comunidades indígenas. Por lo general, eran llevadas a efecto en los templos, lo cuales pudieron contar usualmente con el acompañamiento de creaciones literarias *ex professo*, además de una amplia gama de expresiones plásticas que formaron parte de algún tipo de tales ceremoniales, figuraban las representaciones pictóricas que le recordaban al espectador lo frágil y finito que resulta la vida en el siglo, le daban algún mensaje edificante al respecto, alguna amonestación, o le ilustraban sobre lo que sería el tránsito del alma al más allá, las diversas penalidades o las eternas recompensas que recibiría durante el proceso subsiguiente, ya fuese mediante alegorías, una representación de lo que se creía eran los espacios divinos o infernales, o mediante el uso de filacterias o cartelas con diálogos, frases u obras literarias que explicitaran o ampliaran su mensaje. Junto a ellas y a pesar de las restricciones en esa materia, hubo también decoraciones especiales a lo largo de las naves, como emblemas, paños negros, candelas, y en general, de un aparato efímero dentro de los que cabe subrayar,

dado su simbolismo artístico, espiritual e histórico, a los túmulos, también conocidos anteriormente bajo los apelativos de piras, máquinas, aparato, lecho fúnebre, cenotafio o catafalcos<sup>1</sup> elaborados con lienzos, pintura y madera.

Precisamente, el presente trabajo gira en torno a un panel de una de estas últimas obras mencionadas, en virtud de considerarlo como una pieza que ejemplifica parte de esa idea de trascendencia, de la vanidad de la vida y de los bienes que al final resultaban percederos para la sociedad novohispana.

### **Los monumentos funerarios. De la península ibérica a Nueva España**

Se sabe que dentro de su conformación, la Iglesia católica adoptó algunos elementos y ceremonias de la tradición grecorromana o de otros pueblos del Viejo Mundo, dentro los que se cuentan, precisamente, las piras, antiguo instrumento mediante el cual se rendía un último homenaje a las personas fallecidas. No obstante, dentro del cristianismo, la práctica de la cremación de cadáveres enfrentó una dura reticencia, de modo que pasaron a ser un recurso meramente simbólico.

Tales estructuras fueron configurándose dentro del universo hispánico, relacionándose con las denominadas “capillas ardientes” medievales y con los primitivos baldaquinos de estructura piramidal, que ya lucían adornos e iluminación con base en candelas encendidas.

“Estos elementos de la «efímera arquitectura funeral», se preparaban durante varias semanas o meses, con el objeto específico de ser expuestas a los ojos del público durante una ceremonia particular”.<sup>2</sup>

Aunque las hubo de formas diversas a lo largo del periodo virreinal, se les pueden definir siguiendo a Francisco de la Maza, como armazones de madera ornamentados con paños, alfombras, candelabros e imágenes alegóricas. Eran colocados frente al presbiterio de los templos para llevar a cabo las exequias, las cuales podían prolongarse durante días,<sup>3</sup> con la intervención de clérigos, canónigos, diáconos, monaguillos, músicos, cantores y gente secular de diferentes estratos, tal como lo muestra muy gráficamente, el monumental cuadro de ánimas de 1775, que se resguarda en el lado

<sup>1</sup> Francisco de la Maza. *Las piras funerarias en la historia y el arte de México, grabados, litografías y documentos del siglo XVI al XIX*, p. 13.

<sup>2</sup> Verónica Zárate Toscano. *Los nobles ante la muerte en México...*, p. 281.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.16.



del evangelio de la nave de la iglesia de san Dionisio Yauhquemehcan, en el estado de Tlaxcala<sup>4</sup>.

Otros componentes importantes eran las orlas o filacterias con composiciones poéticas o citas de escritos religiosos y una cantidad considerable de velas blancas o amarillas, como los cirios o las conocidas como hachas<sup>5</sup>, quizá en vago recuerdo de lo que fueron las piras de la antigüedad,<sup>6</sup> pero adhiriéndoles un simbolismo cristiano mismo, que ha sido interpretado de diversas maneras. Así por ejemplo, Verónica Zárate Toscano, siguiendo a Reder Gadow menciona: “Estos objetos tenían un significado simbólico, representado en sus tres elementos: la «cera, que elaboró la abeja virgen, significa la carne de cristo, que engendró la Virgen María; el pabilo, que representa su alma, y la llama simboliza su divinidad»”.<sup>7</sup> A pesar de los riesgos de incendio, de las multas y de las constantes restricciones legales, el empleo de la cera fue algo indispensable, asociándosele frecuentemente a su propia magnificencia<sup>8</sup>.

Estas estructuras, en su conjunto, ostentaron ideales de poder, méritos del difunto, dolor ante su muerte, alguna devoción en particular, además de la banalidad de la vida terrena, escenificaciones de las postrimerías y la esperanza en la vida eterna. A pesar de las modas estilísticas, su empleo se mantuvo a lo largo de los siglos virreinales, según pueden constatar las noticias aparecidas en la *Gazeta de México*, diarios particulares, serigrafías, grabados, pinturas y otros documentos históricos.

Las propias fuentes nos llevan a pensar que el uso de este tipo de estructuras no fue exclusivo de lo más granado de las cúpulas estamentales, ni de los criollos o españoles de las áreas urbanas. Como muestra de ello, tenemos pinturas donde figuran catafalcos o túmulos como elementos iconográficos, tal es el caso del cuadro de ánimas de Yauhquemehcan, y el óleo principal del retablo anástilo dedicado a las ánimas del Purgatorio, en la parroquia de Tamazulapan, Oaxaca. Ambas son obras dieciochescas que fueron patrocinadas por particulares, destacando en este último caso, la efigie de la pareja de donantes de clara ascendencia indígena y mestiza.<sup>9</sup>

Los estratos medios también podían solicitar la celebración de unas exequias con uno de ellos, probablemente algo más sencillo en su ornamentación o inclusive, con

<sup>4</sup> Jesús Franco Carrasco. “Una pintura de ánimas en san Dionisio Yauhquemehcan”, pp. 122 y 123.

<sup>5</sup> Vela con cuatro pabilos, cuadrada y de gran formato (unas 12 libras de peso) que se empleaba particularmente en los entierros. Edelmira Ramírez Leyva *et al.* *De candelas y candelitas*, p. 255.

<sup>6</sup> María de los Ángeles Rodríguez Álvarez. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, p. 122.

<sup>7</sup> Verónica Zárate Toscano, *op. cit.*, p. 283.

<sup>8</sup> Edelmira Ramírez Leyva *et al.*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>9</sup> Elisa Vargaslugo Rangel y José Rubén Romero Galván, *Reflejos de americanidad*, pp. 60-62.

partes de reutilizadas, pero con la misma finalidad que las grandes composiciones dedicadas al alto clero y a la aristocracia.

Durante el siglo xvi, se les insertaron matices de cariz renacentista, tales como estructuras arquitectónicas bajo los órdenes clásicos, al tiempo que se atemperaba dentro de ciertos círculos, el *pathos* medieval en torno a la muerte; aunque, dicho sea de paso, ello no significó que tal menguara del todo dentro de la órbita del imperio español, gracias a artistas como Pieter Brueghel *El Viejo*, o Alberto Durero. A este periodo corresponde el muy conocido caso del Túmulo imperial de la ciudad de México, erigido en honor de Carlos I de España y descrito por el latinista Cervantes de Salazar en un texto impreso en el taller de Antonio de Espinosa hacia 1560 y pocos años más tarde (1599) el levantado en honor a Felipe II en la Iglesia del convento de Santo Domingo en la Ciudad de México.<sup>10</sup>

No obstante, también es a partir de finales del siglo xvi, cuando vuelve a percibirse una acentuada preocupación por la caducidad de la vida<sup>11</sup> y con ello un nuevo impulso, especialmente en el mundo hispánico, al tratamiento dramático dentro de la plástica relacionada a las postrimerías, que cobrará bríos durante las dos centurias siguientes.

Uno de los tópicos que cobrarán auge entonces, será la representación del purgatorio, sitio intermedio entre el cielo y el infierno, donde el alma de los difuntos podía purificar sus pecados antes de acceder al reino de Dios.<sup>12</sup> Dicha creencia fue conformándose a lo largo de la tradición cristiana, pasando por los Concilios de Lyon (1245) y el de Florencia (1304), adquiriendo un lugar particular hacia el siglo xiii adquirió una concepción mejor definida,<sup>13</sup> la cual sería ratificada durante la sesión número 25 del Concilio de Trento (1545 a 1563).<sup>14</sup> El hecho de que el alma aún pudiera depurarse luego de la muerte, gracias a la obra directa de Dios, la intercesión de los santos, de la virgen o mediante las oraciones de los creyentes y el sacrificio del altar, motivaron a las colectividades virreinales a buscar las indulgencias y sufragios.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Vid. Gerardo Novo Valencia. *El túmulo o catafalco colonial de Toluca y su posible dedicación*, pp. 13-16 y Ricardo Prado Núñez y Rafael Barquero Díaz B. *Los túmulos de Santa Prisca*, pp. 25-37.

<sup>11</sup> William J. Bouwsma. *El otoño del Renacimiento, 1550-1640*. pp. 170-176.

<sup>12</sup> El investigador francófono Minois sintetiza el proceso de la siguiente manera: “la dicotomía infierno-paraíso les parecía a algunos demasiado brutal y demasiado radical. Si bien la mayor parte de los creyentes no merece el infierno, al morir, no está en condiciones de gozar inmediatamente de la felicidad de los elegidos que requiere de una pureza absoluta. De ahí la idea de un tiempo de purificación”. Georges Minois. *Historia del infierno. De la antigüedad a nuestros días*, p. 92.

<sup>13</sup> Jacques Le Goff. *El nacimiento del purgatorio*, pp. 107-112.

<sup>14</sup> Gonzalo Balderas Vega. *La Reforma y la Contrarreforma*, p. 272 y ss.

<sup>15</sup> Vid. María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *op. cit.*, p. 87 y ss.



Ejemplos consabidos de este arte son los túmulos que actualmente se resguardan en el Museo de Bellas Artes en Toluca y en el Museo de Arte Virreinal Pineda Marisa, Casa Humboldt de Taxco (si bien, una parte de este último parece corresponder a una etapa ulterior) aunque lamentablemente, mucho de ese material se ha perdido, incluso en fechas relativamente recientes,<sup>16</sup> quedando sólo la memoria documental de su existencia y algunos casos diseminados.

### Características del panel de Zinacantepec

En el actual municipio de Zinacantepec, al poniente de la ciudad de Toluca, capital del Estado de México, se conservan diversas obras que se vinculan a la temática mortuoria y la redención de las almas al final de los tiempos (crucifixiones y descendimientos, martirios, visiones de postrimerías, retratos de difuntos, entre otros) cuya contemplación y examen permiten vislumbrar la concepción de la muerte, las preocupaciones ante ella, el constante *memento mori*, así como las complejas prácticas y ejercicios rituales que gravitaban en ese sentido y que podían extenderse por varios días.



Figura 1. Panel para honras funerarias.

Fotografía: Marco Antonio García Torres

mismo nombre en lo que fuera, hasta 1754, el Convento del Arcángel San Miguel, de la Provincia del Santo Evangelio de la orden de frailes menores.<sup>17</sup>

Se trata de una pintura polícroma de forma rectangular de 104 por 213 cm, realizada bajo la técnica del óleo y cuya factura pudiese datarse, en un primer momento, entre mediados del siglo XVII o principios del XVIII.<sup>18</sup> Su carácter central corresponde a una representación antropomorfa masculina en posición sedente, barbada, casi del

<sup>16</sup> Por ejemplo, verbalmente me ha sido referido que hasta los años setenta del siglo pasado, existió en el Santuario de la Virgen de Tecaxic, uno de estos túmulos o piras, sin que hasta el momento haya encontrado alguna otra fuente que certifique su existencia o hable de su paradero.

<sup>17</sup> Vid. Marco Antonio García Torres. *El convento franciscano de San Miguel Zinacantepec durante la época virreinal*.

<sup>18</sup> Está inventariado con el número 206-022456 como "Túmulo funerario de San Gregorio" y de acuerdo con el registro de obra plástica levantado por la Dirección de Patrimonio Cultural del Instituto Mexiquense de Cultura, el 26 de julio de 2004, fue adquirido por donación. Datos proporcionados por la directora del Museo Virreinal de Zinacantepec, Andrea Zelaya.

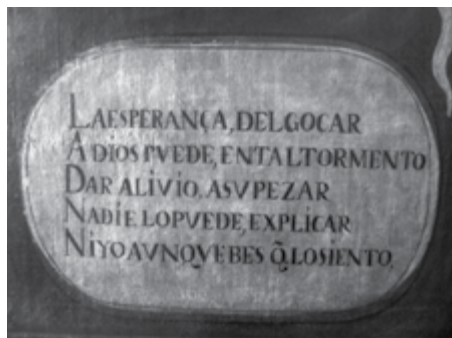


Figura 2. Leyenda en el panel

Fotografía: Marco Antonio García Torres

rece además, una ondulante filacteria que atraviesa horizontalmente y casi por completo la parte central de la pintura, igualmente ostenta una leyenda en castellano; un ángel al centro con vestimenta talar azul, cuya mano derecha señala arriba; motivos flamígeros que envuelven a la figura antropomorfa, y que a su vez la hacen resaltar de un fondo cavernoso. Cenefas pintadas en su extremo superior y ambos costados enmarcan la obra.

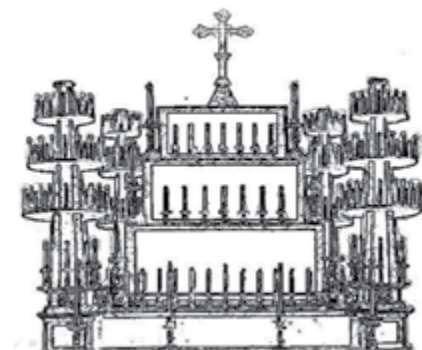


Figura 3. Reconstrucción imaginaria del túmulo al que perteneció el Panel de Zinacantepec, basada en un grabado del siglo XVIII.

todo desnuda, con las piernas juntas y ligeramente flexionadas hacia la parte superior, su espalda se haya reclinada, en tanto sus muñecas lucen entrecruzadas y mira hacia la esquina superior derecha. Porta una mitra obispal (figura 1).

Completan la composición en la parte inferior derecha, un medallón oval con un epigrama en castellano que reza “La esperanca del goçar a Dios pvede, en tal tormento dar alivio, a sv pesar nadie lo pvede explicar ni yo avn qve bes que lo siento” (figura 2); apa-

Muy probablemente formó parte de una serie, hoy en día desaparecida y de la cual se desconocen quién o quiénes la costearon, él o los autores, a quién estuvo dedicada, así como su lugar de procedencia,<sup>19</sup> pero de la cual puede conjeturarse, estaba destinada a servir durante las honras fúnebres a manera de túmulo, pira o catafalco, de planta rectangular o cuadrada y tal vez dos o más cuerpos de madera superpuestos, que daban lugar a una estructura en forma de pirámide escalonada,<sup>20</sup> similar a los que existen en el Museo de Bellas Artes de Toluca y en el de Arte Virreinal en Taxco, o inclusive, al grabado del mandado a hacer en honor del marqués del Villar del Águila en Querétaro, para el año de

<sup>19</sup> Hay que tener en cuenta de que las colecciones del actual museo son de procedencia diversa y no exclusivamente de los que fueran el convento y la parroquia locales.

<sup>20</sup> Morfología empleada tanto en Europa, como en América, que bien podía asociársele a una suerte de “alegoría de la vida humana, compuesta de cuerpo y alma, pues su imagen nace de la tierra y cuanto más se eleva, tanto más se sutiliza y perfecciona”. Verónica Zárate Toscano, *op. cit.*, p. 284.



1744, y que Francisco de la Maza inserta en su obra *Las piras funerarias en la historia y el arte de México*<sup>21</sup> (figura 3).

Hay quienes hasta la fecha han identificado a su personaje principal como san Gregorio (535-604); no obstante que su representación iconográfica resultaría por demás diversa a su tradicional vestimenta de papal, su cruz de triple travesaño, el estar imberbe, acompañado por una paloma, o celebrando su famosa misa en la que Cristo descendió al altar para abatir la incredulidad de una persona a ella asistente, además de no haber encontrado literatura que narrase algún episodio en el que el citado santo se hallase en el purgatorio. Tal relación, puede adjudicarse al contenido de la filacteria, la cual reza: “Mi Dios, no me castigues en la ira justiciera del fuego del purgatorio. San Gregorio”.

En lugar de ello, me parece probable se trate de alguna figura arquetípica de un obispo,<sup>22</sup> cuya ausencia de otros atributos iconográficos propios de su investidura tales como ausencia del alba, casulla y báculo, busque remarcar que la muerte y el juicio de los pecados son universales, por arriba de las distinciones nobiliarias o eclesiásticas, y que incluso los varones preclaros de la Iglesia son susceptibles de cometer algún pecado venial que arroje a sus almas a ese sitio de purificación. En ese sentido, hay algunas tradiciones que se conocieron y difundieron en las diversas latitudes en las que se estableció la Iglesia católica, como fue el caso, desde luego, de Nueva España, pues por ejemplo, tanto fray Gerónimo de Mendieta, como fray Juan de Torquemada OFM, sacan a colación algunos ejemplos, como el de fray Juan de San Francisco o los ya varias veces consabidos de san Severino, obispo de Colonia o de Pascasio, diácono (Torquemada, t. III, libro XX, cap. XLIV).

Por cierto, este último caso, es referido por el mencionado san Gregorio Magno, monje benedictino, papa, padre y doctor de la Iglesia, pero además, reconocida autoridad en su momento, en lo que toca a los orígenes del purgatorio y al valor del Sacramento del Altar en tanto sufragio por las almas. De hecho, es a él a quien se le atribuía la liberación del emperador Trajano y de un monje, de las penas del purgatorio y quien dedicó el cuarto y último libro de cuantos conforman sus *Diálogos*, para aseverar y puntualizar como era la pervivencia del alma en las regiones metafísicas como el cielo, el infierno y precisamente, el purgatorio. En la actualidad, se le sigue relacionando con la creación de este último concepto, a pesar de que éste, hunde algo más sus raíces en la senda de

<sup>21</sup> Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 75.

<sup>22</sup> En la zona Toluca-Zinacantepec subsisten varios óleos de la época virreinal que contienen representaciones del purgatorio, en las que figuran hombres con mitra, como en la iglesia de Santa Ana Tlapaltitlán, San Cristóbal Huichochitlan, Santa Cruz Atzacapotzaltongo y el propio San Miguel Zinacantepec, en el cuadro del Cristo del Perdón.

la Iglesia primitiva. Si bien, Gregorio Magno trató de sistematizar de forma más coherente las ideas relativas a ese espacio de purificación de aquellas almas que efectuaron buenas obras, pero que incurrieron en pecados veniales y las acciones y circunstancias que pueden resultar benévolas para las almas ahí retenidas, como el ser sepultado dentro de una iglesia y la celebración de misas. Luego se derivarían los llamados altares, misas (efectuadas durante el intervalo de 30 días) y oraciones gregorianas, algunas de las cuales otorgaban decenas días o inclusive miles de años según diversos pontífices (*Inocencio IV concede cuarenta días o tres años y cuarenta días. Para Juan XXII las cifras oscilan entre diez mil días y varios miles de años* e Inocencio VIII, más de 14,000 años) de indulgencia, indulgencias plenarias o la redención de 15 ánimas de parientes o amistades finados según el tiempo y día en que fuesen rezadas.

De ahí que no resulte gratuita la alusión a él en la pintura que tratamos, pues ello viene a conjuntarse con la añosa y *progresiva* tradición en la que la Iglesia católica fue generando la creencia en el purgatorio. De esta manera, el ángel ubicado en la región central de este cuadro pareciera corroborar el poder salvífico de los medios referidos, para el perdón de los pecados veniales y la conducción final del alma al cielo, pues son esos seres etéreos, a quienes se les considera el vehículo para arrancar las almas purificadas del purgatorio y conducirlas a la gloria celestial.

En un sentido semejante, la casi total desnudez de su cuerpo puede expresar la manera en que las llamas depuradoras van retornando al alma, al estado de gracia, propio de los orígenes de la humanidad, de acuerdo con la tradición bíblica.<sup>23</sup>

Debió parecer significativa la experiencia sensorial del grueso de los fieles que contemplaron esta obra inserta en un templo, con las oraciones, los cantos, el llanto, el aroma del incienso o el copal, los efectos lumínicos, la cera ardiendo, el mensaje iconográfico ante los ojos, y las meditaciones personales sobre las postrimerías, que irían atizadas por la lectura de algún texto fúnebre o las parábolas del oficiante.

Al no conservar el resto de las piezas, lamentablemente, se ha perdido el programa iconográfico en su conjunto, si bien, es posible discurrir sobre esta pieza junto con sus similares, desempeñó, por encima de sus calidades estéticas, una función de enseñanza y reflexión sobre los medios para conseguir la salvación del alma, lo vano del mundo secular, las peculiaridades del tránsito de la muerte a la vida ultraterrena y el papel que desempeñaba la iglesia como vía salvífica, así como la labor de instituciones como las cofradías, las capellanías, las obras pías, los sufragios y el sacrificio del altar.

<sup>23</sup> George Minois, al recordar el contenido del *Purgatorio de San Patricio*, subraya la diferencia entre el fuego purgatorio y del fuego infernal, siendo el primero un instrumento de purificación; en tanto el segundo, un elemento meramente punitivo, *op. cit.*, p. 92.





En este sentido, cabe recordar que de siglos atrás a esta parte, la Iglesia católica contemplaba, según palabras de Raúl Ardent, que

Quienes son completamente buenos, tras la muerte pasan inmediatamente a la bienaventuranza y no tienen necesidad de nuestras oraciones ni de nuestras ofrendas, somos más bien nosotros quienes necesitamos de las suyas. Los que son medianamente buenos y hacen una buena confesión y verdadera penitencia, como aún no están perfectamente purgados, quedan purgados en los lugares de purgación y para ellos, sin duda alguna, las oraciones, las limosnas y las misas son muy beneficiosas. No es que adquieran nuevos méritos después de la muerte, sino que recogen el beneficio de aquellas acciones como consecuencia de sus méritos precedentes [...] Los condenados no pueden beneficiarse de ningún mérito por esas acciones. Por lo que respecta a nosotros, hermanos, que ignoramos quién tiene necesidad y quién no, que ignoramos a quiénes pueden aprovechar y a quiénes no, debemos ofrecer oraciones, misas y limosnas por todos, incluso por aquellos de quienes no tenemos ninguna certeza. Pues para los completamente buenos, esas acciones se convierten en acciones de gracias para los medianamente buenos, en actos de expiación, y para los réprobos, en una especie de consuelo para los vivos. En definitiva, esas ofrendas, sean provechosas o no para aquellos por quienes se hacen, en cualquier caso pueden ser provechosas para quienes las hacen con devoción [...]. De este modo, quien ora por otro trabaja para sí mismo.<sup>24</sup>

Lo cual viene a concatenarse con el significado de la obra en comento, así como en general, de otras representaciones de purgatorios o de programas iconográficos como los que frecuentemente contenían los túmulos o catafalcos, pues, al decir del profesor del Departamento de Historia de la Universidad de los Ángeles, Jaime Humberto Borja Gómez:

[...] las condiciones que establecieron las “técnicas de representación” alrededor de la imagen hacían que estas obras contuvieran dentro de su cultura visual un alto valor didáctico y devocional. A partir de estos principios se pueden establecer tres categorías que permiten leer las imágenes de los purgatorios: una facultad didáctica, otra catequética y una exegética. Didácticamente se enseñaban el sentido de purgar el cuerpo; catequéticamente, el carácter teológico del purgatorio como postrimerías; exegéticamente, un modelo que articulaba las relaciones sociales, el cuerpo social.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Georges Minois. *Historia de los infiernos*, p. 236.

<sup>25</sup> Jaime Humberto Borja Gómez. “El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada”, en *Entre cielos e infiernos*, p. 159.

En ese sentido, la manifestación de la Iglesia en su calidad de triunfante, es decir, la compuesta por los espíritus bienaventurados que gozan de la eterna bienaventuranza al haber vencido al mundo, al demonio y a la carne y la militante, que era definida como aquella manifestación integrada por la totalidad de los fieles que habitan en el mundo, eran quienes miraban por la salvación de aquellas almas con pecados veniales que requerían ser purificadas y que entraban por esa condición en la denominada Iglesia purgante.

Dicha relación implicaba, necesariamente, una concepción del mundo en la que tenían lugar relaciones de solidaridad entre los vivos y los muertos de cada una de las manifestaciones de la Iglesia. En ese sistema es adonde se insertaban y cobraban sentido prácticas devotas como la oración, la mortificación del cuerpo, la obtención de indulgencias, la caridad, las misas y las ceremonias fúnebres que incluían representaciones pictóricas como la del panel aquí tratado, mostrando que el arte, ha fungido como uno de los vehículos que la Iglesia católica ha sabido aprovechar para difundir e instruir en su mensaje, y de manera muy especial, ante una de las mayores inquietudes del ser humano novohispano: el más allá.

### **A manera de conclusión**

En resumen y considerando lo aventurado que resulta sacar conclusiones sin conocer el contenido de lo pudo ser el resto de la serie, resulta factible colegir que esta pintura tuviese por objetivo, junto con sus potenciales compañeras, formar parte de una muestra colectiva de duelo ante el deceso de algún miembro de la sociedad novohispana; pero, al mismo tiempo, y tal vez de manera más sensible, fungir como un recurso didáctico de carácter visual y textual ante los diversos estratos de la feligresía que estuviesen presentes en alguna de las ceremonias mortuorias para las que fue diseñado, con el objeto de remarcar la naturaleza fugaz de la vida terrena y, por tanto, del inexorable triunfo de la muerte sobre el siglo y sus jerarquías. De ahí que la figura central se presente con un atributo iconográfico propio de un obispo, aunque desnudo el resto de su cuerpo en señal del proceso de purificación del pecado y de que la muerte y la culpa de las malas obras hechas en vida, tocan a todos por igual.

Con esta misma figura doliente, se buscó llamar la atención del espectador conmoviendo sus sentidos y su entendimiento a través de su contenido iconográfico o por las palabras en su cartela y filacteria, con el objeto de remarcar los suplicios inexplicables del purgatorio, pero tácitamente también, buscaba brindar, ostensiblemente, un valimiento moralizante, remarcando el valor del arrepentimiento, la meditación, una vida correcta de acuerdo con los parámetros de entonces, las obras pías y el poder sal-



vífico de la Iglesia católica, sus sacramentos y la interacción entre sus manifestaciones como triunfante, militante y purgante, figurando por ello el nombre de san Gregorio y la iconografía y acepciones antes descritas.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Balderas Vega, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma*, México, Universidad Iberoamericana / Departamento de Ciencias Religiosas, 1996, 362 p.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. “El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada”, en *Entre cielos e infiernos. Memoria del V encuentro internacional sobre Barroco*, Unión Latina / Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural, Bolivia, 2010, pp. 155-166.
- Bouwsma, William J. *El otoño del Renacimiento 1550-1640*, Barcelona, Crítica, 2001, 368 p.
- García Torres, Marco Antonio. *El convento de San Miguel Zinacantepec durante la época virreinal*, tesis para obtener el grado de licenciado en historia, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985, 449 p.
- Maza, Francisco de la. *Las piras funerarias en la historia y el arte de México, grabados, litografías y documentos del siglo XVI al XIX*. México, Imprenta Universitaria, 1946, 177 p.
- Minois, Georges. *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Historia del infierno. De la antigüedad a nuestros días*, México, Taurus, 2004, 152 p.
- Novo Valencia, Gerardo. *El túmulo o catafalco colonial de Toluca y su posible dedicación*, Toluca, Ediciones del H. Ayuntamiento de Toluca, 2000.
- Prado Núñez, Ricardo y Rafael Barquero Díaz. *Los túmulos de Santa Prisca*, Chilpancingo, Instituto Guerrerense de la Cultura, 1991.
- Ramírez Leyva, Eldemira, et. al. *De candelas y candelitas*, México, UAM-a, México, 1992.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, Zamora, Michoacán, 2001, 318 p.
- Vargaslugo Rangel, Elisa y José Rubén Romero Galván. *Reflejos de americanidad*, México, UNAM / Coordinación de Humanidades, 2017, 95 p.
- Zárate Toscano, Verónica. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México / Instituto Mora, 2005, 484 p.

### Mesografía

- Franco Carrasco, Jesús. “Una pintura de ánimas en San Dionisio Yauhquemehcan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM / IIE, México, vol. XIII, núm. 47, agosto de 1977, pp. 117-124. Disponible en <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1076/1063>, recuperado el 21 de septiembre de 2018.



# LA PINTURA MURAL EN LA CAPILLA DE LA LETANÍA EN DOLORES HIDALGO, GUANAJUATO. EJEMPLO DEL USO DEL GRABADO EN LA PINTURA DEL SIGLO XVIII



*Lourdes Angeles Morales*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
lulu\_tareas@hotmail.com

## Introducción

Este artículo expone parcialmente el trabajo de titulación realizado dentro del seminario de Historia del Arte en la licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Parte de un estudio iconográfico de la pintura mural que se encuentra en la capilla llamada De la Letanía ubicada en Dolores Hidalgo, Guanajuato. Dicha investigación busca explicar los elementos históricos, materiales y artísticos que la componen para construir una explicación del programa pictórico en su totalidad, pues éste representa una serie de complejidades tanto de carácter formal como ideológico y que cobran una particularidad por el espacio y tiempo donde fueron desarrollados.

En primer lugar, se ofrecen los datos generales sobre la capilla donde se ubica la pintura mural objeto de la investigación, al ser éstos de una temática específica, como lo es el rezo de la letanía lauretana. En este sentido, es importante establecer sus orígenes y cómo influyó en la creación de los grabados que sirvieron de inspiración para los murales.

En segundo lugar, se explica la forma en que el grabado funcionó como fuente de inspiración en la creación artística novohispana, deteniéndonos en la obra literaria específica, que se relaciona con nuestro objeto de estudio.

Para concluir este artículo, se explica la relación entre los grabados y la pintura mural. Al respecto, se ofrecen dos ejemplos de cómo el o los artistas<sup>1</sup> tradujeron los primeros y con relación a la arquitectura y a la función propia del espacio, se realizaron los murales; a su vez, estos ejemplos permiten entender la metodología que se ha seguido en la investigación.

---

<sup>1</sup> Es necesario aclarar que la pintura mural se atribuye al pintor Miguel Antonio Martínez de Pocasangre; sin embargo, los elementos formales de la obra y el avance de la investigación aún no permiten asegurar si este dato es correcto.

## La capilla de la letanía

El objeto de estudio se sitúa al interior del conjunto arquitectónico del Templo de Nuestro Señor de los Afligidos, en la comunidad de El Llanito, aproximadamente a cuatro kilómetros de la cabecera municipal de Dolores Hidalgo, Guanajuato.

Tanto el conjunto arquitectónico como la pintura mural de la capilla corresponden a la segunda mitad del siglo XVIII. La capilla De la Letanía contiene murales en las dos bóvedas que la componen y en los cuatro muros. En estas áreas se encuentran plasmadas escenas de la letanía lauretana. La capilla llama la atención por su carácter constructivo, similar a los altares familiares otomíes; sin embargo, está compuesta de una sola nave de planta rectangular dividida en dos tramos cubiertos con bóvedas de aristas, con un área de 8.42 metros de largo por 4.40 de ancho y 4.95 de altura.<sup>2</sup>

Respecto a las características constitutivas de la capilla, en 2014 el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), junto con el Seminario Taller de Restauración de Obra Mural (STROM), impartido en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRYM), iniciaron un proceso de rescate en primera instancia de la arquitectura y posteriormente de la pintura mural. Lo anterior llevó a una identificación general de las escenas a partir de un croquis, así como una propuesta de lectura del programa pictórico; sin embargo, el rescate patrimonial aún no ha sido concluido y se continúa trabajando en la identificación de los materiales y pigmentos utilizados.

## Orígenes y estructura de las letanías lauretanas

Desde la Baja Edad Media, la exaltación de la Virgen María, a través de las letanías marianas, sigue la estructura de los epítetos de la letanía de los santos, “oración cristiana en la que se solicita la intercesión de todos los santos, reconocidos como modelos de conducta cristiana y que por ello gozan de la felicidad del cielo y pueden interceder por los que aún estamos en la Tierra, según la fe de la Iglesia católica y también de la Iglesia ortodoxa”.<sup>3</sup> La letanía de los santos se considera un antecedente de las letanías marianas; lo anterior, con relación a la estructura y orden similar que conservan y no en su contenido teológico o devocional, pues una letanía se constituye como la “oración dialogada compuesta por una serie de súplicas o invocaciones

<sup>2</sup> INAH, “Restauran pintura mural de la capilla de la letanía en el Santuario del Señor del Llanito, Dolores Hidalgo”. Disponible en <https://goo.gl/Wwio6N>, recuperado el 5 de noviembre de 2016.

<sup>3</sup> “La letanía de los santos”. Disponible en <https://granperdonanza.blogspot.com/2018/09/la-letania-de-los-santos.html>. Recuperado el 27 de septiembre de 2018.



breves a Dios o a los santos que una persona recita o canta y que las demás personas en la oración repiten o contestan”.<sup>4</sup>

Las letanías lauretanas tienen su origen en la apología a la madre de Dios efectuada por los países católicos durante la Reforma protestante. En ellas se buscaba exaltar a la virgen y el rezo del rosario, a través aplicación de títulos, loas, epítetos y una serie de alabanzas y súplicas. Éstas tienen una notable difusión e importancia durante el siglo XVI, al ser vinculadas al Santuario de Loreto; de ahí el nombre de lauretanas.<sup>5</sup>

La difusión de estas letanías por medio de la Iglesia latina se propicia con el decreto del Santo Oficio: *Quoniam multi*, anunciado por el papa Clemente VIII en 1601. De igual forma, el valor pedagógico que el Concilio de Trento confiere a las imágenes favorece la impresión de las letanías lauretanas ilustradas, en las que cada invocación se acompaña de una imagen junto al texto explicativo.

### La importancia de las fuentes gráficas y literarias

Con respecto al apartado anterior, la divulgación de las letanías lauretanas ilustradas permite establecer los modelos de los que fueron extraídos los grabados; debemos recordar que éstos sirvieron como principal fuente de inspiración en el arte novohispano.<sup>6</sup>

En el caso de la capilla De la Letanía, el dictamen preliminar realizado por el INAH permitió establecer la obra específica de la que fueron extraídas las imágenes de los muros. Los grabados pertenecen al libro *Letanía lauretana de la Virgen Santísima expresada en cincuenta y ocho estampas, e ilustrada con devotas meditaciones y oraciones*, compuesta en latín por el predicador de Fridberg Francisco Xavier Dornn e ilustrada por los hermanos Joseph Sebastián y Johan Baptist Klauber, grabadores de Habsburgo. Durante los siglos XVIII y XIX, la obra fue traducida a diversos idiomas. La primera impresión fue realizada en 1763 en la imprenta de Manuel Nicolás Vázquez, ubicada en Sevilla, España. Ésta se presenta en 130 páginas, con formato de 20 por 13 centímetros, lo anterior para que el lector se dé una idea de las medidas aproximadas de los grabados.

<sup>4</sup> Erker. “Letanía”. Disponible en <https://ginebrabase.blogspot.com/search?q=letan%C3%ADa>, recuperado el 29 de agosto de 2018.

<sup>5</sup> López Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Alianza editorial, Madrid, 1985.

<sup>6</sup> Almerindo Ojeda Di Ninno, “Los mecanismos de la inventiva del arte colonial”, en Carmen Gaitán Rojo, *El Antiguo Testamento y el arte novohispano*.

Es necesario aclarar que para los fines de esta investigación se utilizó una versión digitalizada de dicha obra que corresponde a una edición de 1768, hecha en Valencia, España, en la imprenta de Josepha Crespi de Valldaura y Aguilera y traducida por Joseph Gómez y Miquel. Las ilustraciones de los Klauber que acompañan al texto se realizaron en 1758, siguiendo la interpretación del jesuita Ulrich Probst.

Tanto la construcción del texto como las meditaciones realizadas por Dornn parten de la lectura e interpretación de los grabados de los alemanes, ya que éstos son anteriores a la creación del texto y representan el logro de lo que Carme López denomina complejidad formal, que es alcanzar la homogeneidad de los símbolos en relación con las ideas extraídas en los escritos elaborados bajo el carácter mariológico, la exégesis bíblica, la lectura tipológica del Antiguo Testamento y la literatura emblemática,<sup>7</sup> ya que a través de éstos se reiteran ideas íntimamente relacionadas entre sí, con base en escritos de carácter mariológico elaborados durante la Reforma protestante y que tienen su origen en la exaltación de los dogmas referentes a la virginidad física y espiritual de María, a su maternidad, a sus abundantes virtudes que la hacen superior a las demás criaturas y como auxilio y mediación de los fieles.<sup>8</sup>

Por otra parte, la formulación ideológica de los textos explicativos que acompañan cada ilustración y de la construcción formal de éstas, parten de los argumentos que los autores de las letanías esgrimen de las Sagradas Escrituras, pues toman como cita de autoridad e interpretan en clave mariológica ciertos versículos bíblicos. Así explica Carme López Calderón la construcción en la que reincide cada escrito consagrado a la Virgen María.

Con base en lo anterior, López Calderón propone organizar las letanías lauretanas en las cuatro ideas relacionadas a las prerrogativas otorgadas a la Virgen: María como madre de Dios, María llena de virtudes —dentro de ellas la virginidad—, María como auxilio y mediación al fiel y la superioridad de María sobre todas las criaturas. Si bien a través del tiempo y de los autores la organización de las letanías es distinta, se mantiene la estructura primitiva de éstas, que es: invocaciones de las letanías de los santos, como madre y como maestra, como virgen, alabanzas con títulos simbólicos de origen bíblico y finalmente como reina del cielo y de la tierra. Sin embargo, considero que la propuesta de organización realizada por el INAH es funcional para los fines de esta investigación y es en la que me basaré para el análisis iconológico de la pintura mural:

- Invocaciones a las personas de la Santísima Trinidad
- Temas doctrinales, Santa

<sup>7</sup> Carme López, “Letanías emblemáticas: símbolos marianos de maternidad, virginidad y mediación en la Edad Moderna” en J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coords.), en *Regina Mater Misericordiae. Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, pp. 413-430.

<sup>8</sup> *Idem*.





- Temas doctrinales, Madre
- Temas doctrinales, Virgen
- Títulos simbólicos de origen bíblico
- Escenas que consagran a la Virgen como reina
- Escenas dedicadas al *Agnus Dei*

Lo anterior ha permitido identificar cada una de las letanías, así como su ubicación exacta dentro de las bóvedas y muros que conforman la capilla, pues la organización de éstas permite construir paulatinamente una explicación del programa total y una mejor lectura de cada escena.

Metodológicamente, a partir de la estructura ya mencionada, en primer lugar, se identificó qué medallones se encontraban en cada muro. Si bien todos se encuentran nombrados en latín por un listón en su parte inferior en el que se lee cada letanía a la que se refiere la imagen, debido al daño en la capa pictórica del muro, en algunos casos es ilegible esta parte, por lo que se recurrió a la comparación de elementos dentro del grabado que relacionaran y permitieran su identificación.

La siguiente parte de la investigación corresponde a la identificación de las 57 pinturas. Para ello, se recurrió a la obra literaria de Francisco Xavier Dornn. Su revisión no sólo permite establecer los personajes y las escenas, sino también explicar la relación entre el texto de las meditaciones, los grabados y la tradición literaria y pictórica de la que provienen ambos, pues si bien se recurre a la exégesis bíblica relacionada directamente con la Virgen María, también se recurre a la literatura clásica, así como a metáforas provenientes de la tradición judía bajo una lectura tipológica que permite sustentar la prefiguración de María y Cristo en ambos testamentos de la Biblia.

### **El uso del grabado en el arte novohispano**

Como ya se mencionó anteriormente, la principal fuente de inspiración en el arte que comprende los siglos XVI al XVIII en Nueva España fue el grabado, que al ser de un formato pequeño y de un menor costo permitió la difusión de imágenes, principalmente de temática religiosa: escenas bíblicas, oraciones, dogmas y preceptos: pecados, sacramentos y sobre todo devociones marianas.<sup>9</sup>

Ojeda Di Ninno explica que en muchos casos la obra artística derivada del grabado se alejaba en forma y composición de éste. A esto el autor lo llama *inventiva*, que

<sup>9</sup> Marcela Corvera Poiré, “La Biblia y su importancia cultural”, en Carmen Gaitán Rojo, *El Antiguo Testamento y el arte novohispano*, p. 22.



Figuras 1 y 2. Medallón

*Refugium peccatorum* Fotografía: María de Lourdes Alejandra. Grabado: *Letanía lauretana, Refugium peccatorum*, p. 182

para él comprende distintos mecanismos como la *reproducción, traducción, instalación, combinación, adaptación, reinterpretación e invención*.<sup>10</sup>

Gracias a la explicación sobre la función del grabado en la creación artística novohispana que Ojeda ofrece, se puede establecer que, en el caso de la pintura mural en la capilla De la Letanía, se trata de una *traducción* del grabado, es decir, se cambia un lenguaje artístico: del gráfico al pictórico. También encontramos el mecanismo de *instalación*, que consiste en ubicar las escenas del grabado en un espacio determinado, por lo general arquitectónico para dotar a la obra de un carácter y valor específico. Es necesario aclarar que este mecanismo no consiste en la aplicación de las escenas en yuxtaposición o en una composición sobre una obra preexistente, sino que se crea una obra nueva, es decir que tanto la pintura como el espacio arquitectónico es la propia obra.

Por supuesto que el llevar un grabado a un material y un contexto distintos, por una parte, conduce a la obra mural a otro mecanismo que es *la adaptación*. Inicialmente hablamos de un cambio en la forma que incluye la técnica, la escala, el formato, la ambientación y el estilo, así como las particularidades que responden a sensibilidades y gustos locales. A este proceso Ojeda le llama *reinterpretación* y no puede separarse del anterior. Por otra parte, también se encuentra *la adaptación y reinterpretación* de los contenidos mismos que afectarán las propiedades de las figuras principales del modelo, pero no su identidad. Por ejemplo, el llevar el grabado que inicialmente se considera de uso personal por su formato a un espacio público que afectará su función, su escala y materialidad.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Almerindo Ojeda Di Ninno, *op. cit.*, p. 45.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 48-62.



Figuras 3 y 4. Virgen María con el niño: Arca viva Fotografía: María de Lourdes Alejandra. Grabado. *Letanía lauretana*, Virgen María con el niño: Arca viva, p. 182

## Ejemplos

A continuación, se ofrecen dos ejemplos de la relación entre el grabado y la pintura mural, tanto para una mayor comprensión de cómo se conjugaron los elementos literarios, gráficos e ideológicos en la obra pictórica, como el trabajo metodológico detrás de esta investigación. En primer lugar, se expone el análisis iconológico de la imagen que corresponde a la letanía de refugio de los pecadores, y en segundo, Virgen Fiel.

El medallón de la letanía Refugio de los Pecadores se ubica en la parte superior derecha del muro suroeste. Es claramente identificable tanto la escena como el listón que la nombra. La imagen central se encuentra enmarcada por distintas pinturas que refieren al carácter intercesor y salvador de los males del cuerpo y alma de los hombres por parte de la Virgen María.



Figuras 5 y 6. Abigaíl ante el rey David. Fotografía: María de Lourdes Alejandra. Grabado. *Letanía lauretana*, Abigaíl ante el rey David, p. 182

En el centro del medallón, se localiza la Virgen María con el niño Jesús de pie, a quien sostiene en su regazo. Tanto en el grabado como en la pintura, esta escena se encuentra rodeada por tres anclas, haciendo referencia a la meditación que dice:

María es el Arca viva, es para los miserables y desamparados, ciudad y refugio, es la torre del faro que da luz a los hombres, que navegan el mar peligroso, del naufragio del alma y los lleva al puerto. Por eso ella es el ancla que libra de la perdición la nave de nuestra alma.<sup>12</sup>

<sup>12</sup>Francisco Xavier Dornn, *Letanía lauretana de la Virgen Santísima expresada en cincuenta y siete estampas*, publicación original: por la viuda de Joseph de Orga, notas de reproducción original: reproducción digital del original conservado en la Biblioteca Valenciana Nicolau Primitiu, 1768.

Con el texto anterior y la relación de éste con la pintura, se explica la representación de los elementos marítimos y cómo la utilidad que éstos tienen en el contexto naval es trasladada como alegoría de las virtudes y favores que concede María.

Las tres escenas que rodean la imagen principal comienzan en la parte superior izquierda de acuerdo con el texto de las meditaciones de Xavier Dornn. En este pequeño medallón se observa a David en el extremo derecho y a la izquierda arrodillada ante él a Abigail, esposa de Nabal, quien en la tradición judía era un hombre muy rico, dueño de mil cabras y tres mil ovejas, las cuales esquilaba en Carmel, donde tenía su hacienda. Era insolente y de mala conducta, en especial con los hombres del rey David que cuidaban sus tierras. Al verse enterado el rey, envió a sus hombres para matarlo.



Figuras 7 y 8. Adonías  
Fotografía: María de  
Lourdes Alejandra.  
Grabado. *Letanía lauretana*,  
Adonías, p. 182

Cuando los hombres de David se acercaban a la hacienda de Nabal, un criado advirtió a su mujer Abigaíl, quien le salió al paso con comida y alimento para él y sus hombres. Una vez frente al rey David, Abigaíl suplicó por la vida de su esposo y le rogó aceptara las ofrendas y alimentos preparados. David le dijo entonces a Abigaíl:

*¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que te ha enviado hoy a mi encuentro! ¡Y bendita seas tú por tu buen juicio, pues me has impedido derramar sangre y vengarme con mis propias manos!*” Dicho esto, David aceptó las ofrendas y dejó que Abigail se retirara a su casa.<sup>13</sup>

El relato anterior se relaciona con el carácter intercesor de María, pues ella al igual que Abigail aboga por los pecadores. Según las meditaciones, también el carácter intercesor de la Virgen María impide que justos como el rey David se ensuciara las manos al hacerse justicia por su propia mano, pues la historia de Nabal concluye con la muerte de éste debido a haberse embriagado. Con lo anterior también se establece que ningún pecador queda sin castigo.

Es importante mencionar que David, dentro de la lectura tipográfica que busca establecer una prefiguración dentro del Antiguo Testamento con el Nuevo, representa a Cristo y la justicia y salvación que él traerá al nacer.

<sup>13</sup> 1 Samuel, 25: 1-39.



Siguiendo con las escenas que rodean a la imagen central, la siguiente se encuentra en el extremo derecho; sin embargo, es casi ilegible. Lo que permitió su identificación fue el grabado y la meditación contenidos en las meditaciones de Dornn. Se trata de Adonías, quien se encuentra aferrado y escondido en el trono del rey David.

En el libro primero de los Reyes se narra que, siendo el rey David ya anciano y cansado, su hijo Adonías hizo desfiles y sacrificios para proclamarse rey. A estas ofrendas invitó a sus hermanos, servidores del rey y funcionarios de Judá, pero no invitó a los profetas Natán, Benaías ni a su hermano Salomón. Cuando Betsabé, madre de éste, se entera, acude ante David, pues el rey había indicado que Salomón sería su sucesor.



David proclama a Salomón rey de Israel y pide al sacerdote Sadoc y al profeta Natán que lleven a Salomón al monte Guijón y lo unjan como rey. Adonías, que aún se encontraba festejando con sus invitados, se vio interrumpido cuando Jonatán llegó con noticias sobre la sucesión del trono. Los invitados y funcionarios entraron en pánico, se levantaron y huyeron. Adonías tuvo miedo de Salomón, se levantó y fue a la tienda de Yahvé y se agarró de los cuernos del altar, pues temía ser asesinado por Salomón. Éste ordenó que lo bajaran del altar y una vez que su hermano se postró ante él, el rey le dijo: “Ve a tu casa”.<sup>14</sup>

El relato se relaciona con la Virgen María en la loa que dice: “Adonías tomó el lado del altar, y allí halló la libertad y seguridad de su vida, así María es el altar privilegiado y el lugar del refugio para los pecadores”.<sup>15</sup>

La siguiente imagen se encuentra en el centro inferior del conjunto. El personaje es el ladrón Dimas, quien fue crucificado junto con Jesús y que contestó a las injurias del otro ladrón: “¿Ni siquiera temes tú a Dios, estando en la misma condenación? Nosotros, a la verdad, justamente padecemos, porque recibimos lo que merecieron nuestros hechos; pero este ningún mal hizo”. Y dijo a Jesús: “Acuérdate de mí cuando vengas en tu reino”. Entonces Jesús le respondió: “De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso”.<sup>16</sup>

Figuras 9 y 10.

Dimas. Fotografía:

María de Lourdes

Alejandra. Grabado:

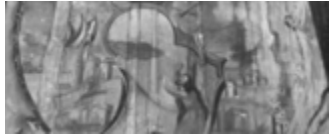
*Letanía lauretana,*

Dimas, p. 182.

<sup>14</sup> 1 Reyes, 1: 5-53.

<sup>15</sup> Francisco Xavier Dornn, *op. cit.*

<sup>16</sup> Lucas 23: 35-43.



Figuras 11 y 12. Babilonia y Raab. Fotografía: María de Lourdes Alejandra. Grabado. *Letanía lauretana*, Babilonia y Raab, p. 182.



Figuras 13 y 14. Medallón *Virgo Fidelis*. Fotografía: María de Lourdes Alejandra. Grabado: *Letanía lauretana*, *Virgo Fidelis* p. 122

La promesa que hizo Jesús a Dimas es lo que se observa en la pintura mural, pues el ladrón observa desde la ventana el paraíso. La ventana es un elemento importante que se dota de significado con la meditación de la letanía: “Testigo de la intercesión de María es el pecador Dimas, que así como antes subió muchas veces por las ventanas de las casa para hurtar, así al fin de su vida subió al Paraíso Celestial”.<sup>17</sup>

También en ésta se hace referencia alegórica a lo dicho por san Ambrosio: María es la ventana del cielo. En relación con este pasaje en la pintura se puede establecer que el artista que la realizó no tenía acceso o desconocía los textos de las meditaciones de Dornn, pues omite en la pintura cuatro seres que posiblemente no observó a detalle en el grabado, pero que con el texto dan sustento al pasaje en el libro del Apocalipsis donde san Juan describe cuatro seres que se encuentran en la entrada de la puerta del cielo.<sup>18</sup>

Como fondo del medallón se encuentra la representación de dos ciudades: Babilonia y Raab (Egipto), consideradas en la tradición judía como ciudades paganas. La referencia que hace la meditación de Dornn, de las ciudades y su representación en los grabados, se encuentra en el Salmo 86,<sup>19</sup> que ha sido considerado un himno a Sión, madre de todos los pueblos, también como un salmo mesiánico, pues habla de cómo la buena nueva y las maravillas de Dios llegarán inclusive a los paganos.

Lo anterior, junto con el texto de la meditación y las constantes referencias que se hacen a la relación de los astros con María y Cristo, me lleva a explicar la construcción iconográfica que se realizó basada en la tradición judía, pues se ve a Cristo como la luz y la salvación para los justos. La alegoría es el sol, que bri-

<sup>17</sup> Francisco Xavier Dornn, *op. cit.*

<sup>18</sup> Apocalipsis, 4:6-7.

<sup>19</sup> Salmo 86.



Figuras 15 y 16. Ariadna y Teseo.

Fotografía: María de Lourdes Alejandra

Ángeles Morales. Grabado *Letanía*

*lauretana*, Ariadna y Teseo, p. 122

lla en la mañana, de luz y vida. Por lo tanto, María es relacionada con la luna, que brilla entre las tinieblas, es decir, que aun para los paganos llegará la salvación por medio de María y de su gracia intercesora.

### Virgen fiel

La escena está ubicada en el extremo izquierdo del muro norte y debajo del medallón a la letanía madre amable. Este medallón aún conserva su listón de identificación; sin embargo, la parte derecha de la pintura se ha perdido por el deterioro de la unión con el muro noroeste.

La imagen superior presenta a la Virgen María con el niño Jesús en brazos, ambos mirando hacia el cielo y rodeados por un corazón rojo y acompañados de querubines. Sin embargo, con base en el texto, el grabado y la meditación, la escena que se busca resaltar en este medallón es la que se encuentra al centro, enmarcada por un arco y dos torres y que al centro permite distinguir el momento de la crucifixión en donde Jesús habla con María. En la meditación se hace referencia al dolor que sufrió María en ese momento: el llegar a ser fiel hasta la muerte. También en la reflexión que acompaña al grabado, se busca exaltar que la fidelidad de María no sólo fue con Cristo, sino también con todos los hombres; lo anterior basándose en el pasaje bíblico donde Jesús ya en la cruz hizo por hijo de María a san Juan y en él a su vez a todos los hombres.<sup>20</sup>

Para poder exaltar la fidelidad de la Virgen María, el autor de las reflexiones partió de la comparación de otros casos de fidelidad en la tradición literaria. Ambos casos seleccionados son representados tanto en el grabado como en las pinturas en las dos torres que rodean la escena principal.

En la torre izquierda, se observa una escena de la historia de Teseo y Ariadna: “Ella es la hija del rey Minos y Pasifae de Creta. Su padre tenía en un laberinto al minotauro, a quien había que alimentar con gente ateniense cada nueve años”.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Juan, 19: 26-27.

<sup>21</sup> Adrián Ezquerro Lorenzo, “Ariadna y Teseo”. Disponible en <http://elcercubo.blogspot.com/search/label/Ariadna%20y%20Teseo>, recuperado el 20 de septiembre de 2018.



Según el mito griego:

la tercera vez que los atenienses debían pagar su tributo, Teseo, hijo de Egeo, el rey de Atenas, se ofrece a ir y matar al minotauro. El problema era que el minotauro vivía en un laberinto del que no se podía escapar. Ariadna vio a Teseo y se enamoró de él, por lo que decidió ayudarlo con la condición de que se casara con ella y se la llevara lejos de su temible padre. Teseo aceptó, y así fue como Ariadna le regaló un ovillo para que una vez en el laberinto fuera desenrollándolo y pudiera servirle de guía e indicarle el camino de regreso. Cuando Minos supo que Teseo había matado al minotauro montó en cólera, por lo que Teseo tuvo que apresurarse en la huida en la que lo acompañó Ariadna.<sup>22</sup>



La pintura presenta a Ariadna observando a Teseo desde la torre y dotándolo del ovillo que se menciona en el mito. Sin embargo, cabe hacer notar que en el grabado que acompaña la reflexión de esta letanía se observa el laberinto donde se encuentra Teseo, pero en la pintura este último elemento no se encuentra plasmado. Además, el estado del temple no permite observar con claridad a los personajes.

Podría pensarse que la construcción pictórica anterior es anacrónica o fuera de la tradición judía o católica; sin embargo, son licencias iconográficas que permiten al espectador entender y dotar de sentido a la escena completa,

En la torre derecha se representa el pasaje de Micol y David. En la tradición judía, Saúl, padre de Micol, quería asesinar a David, pues estaba en desacuerdo con su relación. El hermano de ésta le advierte de las intenciones de su padre y ella ayuda a David a escapar por una ventana de su habitación.<sup>23</sup>

En ambos relatos se denota la fidelidad femenina y humana, cómo ambas mujeres evitan la muerte del ser amado. Justamente esto último es lo que se exalta en la meditación y en las imágenes, pues en medio de la representación pictórica de

Figuras 17 y 18. Micol y David. Fotografía: María de Lourdes Alejandra  
Grabado *Letanía lauretana*,  
Micol y David, p. 122

<sup>22</sup> “El mito de Ariadna”. Disponible en <https://mitosyleyendas.com/mitologia-griega/ariadna/>, recuperado el 20 de septiembre de 2018.

<sup>23</sup> 1 Samuel, 19: 12.





ambos relatos se observa a la Virgen María llorando y sufriendo ante la crucifixión de Cristo. Por lo anterior, Dornn sostiene que no hay fidelidad más grande que la de María, quien hasta la muerte de su propio hijo cumplió la voluntad de Dios y no se separó de Jesús.

### A manera de conclusión

Los ejemplos anteriores fueron escogidos porque ambos permiten establecer claramente la lectura tipológica y de exégesis de la que ambas creaciones derivan: en primera instancia el grabado y posteriormente la pintura. Como ya se mencionó, la complejidad formal a la que están sujetas ambas obras dan pie a un sinnúmero de cuestionamientos y propuestas de lectura y explicación tanto del objeto central que son los murales como el propio espacio arquitectónico que los resguarda y el contexto geográfico e histórico en el que se desarrollan.

Hasta ahora el proceso de la tesis del que se derivó este artículo cuenta con el análisis iconológico de todas las escenas, así como un estudio preliminar de los orígenes y difusión del rezo de la letanía, así como la relación de las fuentes tanto escritas como gráficas.

### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

- Biblia de Jerusalén latinoamericana en letra grande*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.
- Dornn, Francisco Xavier, *Letania lauretana de la Virgen Santísima expresada en cincuenta y siete estampas*, publicación original: por la viuda de Joseph de Orga, Notas de reproducción original: Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca Valenciana Nicolau Primitiu, 1768.
- López Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Alianza editorial, Madrid, 1985.
- López, Carme, "Letanías emblemáticas: símbolos marianos de maternidad, virginidad y mediación en la Edad Moderna" en J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coords.): *Regina Mater Misericordiae. Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Litopress, Córdoba, 2016, pp. 413-430.

#### Mesografía

- INAH. "Restauran pintura mural de la capilla de la letanía en el Santuario del Señor del Llanito, Dolores Hidalgo". Disponible en <https://goo.gl/Wwio6N>, recuperado el 5 de noviembre de 2016.

Ojeda Di Ninno, Almerindo, “Los mecanismos de la inventiva del arte colonial”, en Carmen Gaitán Rojo, *El Antiguo Testamento y el arte novohispano*, Secretaría de Cultura / INBA, México, 2018.

## Hemerografía

López, Carme. “Emblematizing Mary: displayed emblems to elaborate on the Virgin’s mediation in the Early Modern Iberian Peninsula”, en *IKON. Journal of Iconographic Studies*, vol. 10, 2017, pp. 261-274.

## Mesografía

INAH. “Restauran pintura mural de la capilla de la letanía en el Santuario del Señor del Llanito, Dolores Hidalgo”. Disponible en <https://goo.gl/Wwio6N>, recuperado el 5 de noviembre de 2016.

“La letanía de los santos”. Disponible en <https://granperdonanza.blogspot.com/2018/09/la-letania-de-los-santos.html>. Recuperado el 27 de septiembre de 2018.

Erker. “Letanía”. Disponible en <https://ginebrabase.blogspot.com/search?q=letan%C3%ADa>. Recuperado el 29 de agosto de 2018.

Ezquerro Lorenzo, Adrián (2016) “Ariadna y Teseo”. Disponible en <http://eltermcercubo.blogspot.com/search/label/Ariadna%20y%20Teseo>. Recuperado el 20 de septiembre de 2018.

“El mito de Ariadna”. Disponible en <https://mitosyleyendas.com/mitologia-griega/ariadna/>. Recuperado el 20 de septiembre de 2018.

# LA RUSTICATIO MEXICANA DE RAFAEL LANDÍVAR Y LA AÑORANZA DE LA PATRIA CRIOLLA



José Domingo Carrillo Padilla  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
jose.carrillo@uaslp.mx

## Introducción

En las expresiones escritas siempre es posible encontrar elementos de la realidad, aprender de una época, de la cultura de otras poblaciones o sobre el sentir de un grupo social particular cuando el destierro y el ostracismo social estimulan la creación y la recreación del paraíso perdido, cuando se añora y se imagina la tierra prometida, la nación imaginada. El objetivo de este artículo es conocer las representaciones de la nación en *Rusticatio Mexicana* a través del análisis del canto ix dedicado al cultivo de la caña de azúcar. La pregunta que guía este ensayo es: ¿*Rusticatio Mexicana* es una obra representativa de la mentalidad criolla que buscó inventar y describir una nación diversificada en su economía y sociedad?<sup>1</sup>

El artículo se divide en tres apartados y las conclusiones. El primero describe a los criollos en el siglo XVIII y concluye con una semblanza del autor; el segundo resume un breve repertorio bibliográfico sobre la obra de Landívar y el tercero analiza el canto dedicado al azúcar. Por último, las conclusiones ponen de relieve los asuntos relevantes de cada apartado.

Así pues, desde la perspectiva de este artículo, *Rusticatio Mexicana* expresa la réplica a quienes desde Europa definían la naturaleza primitiva del continente americano. Y podría también considerarse como un manual de economía agrícola, en el que se expresan las preocupaciones del criollo frente a la crisis que experimenta la economía regional desde fines del siglo XVIII.<sup>2</sup> Por estas razones Landívar dedica el canto iv a la grana y la púrpura; el canto v al añil y el canto ix a la caña de azúcar. Los dos primeros productos, por ciclos cronológicos y localización geográfica, sentaron las bases para el monocultivo en una región escasa de minas. El tercero fue estratégico para el abasto de la ciudad de Guatemala.

<sup>1</sup> Rafael Landívar, S.J. *Rusticatio Mexicana*, Guatemala, Editorial Cara Parens / Universidad Rafael Landívar, 2019, 521 p.

<sup>2</sup> Héctor Pérez Brignoli, *Breve historia de Centroamérica*, pp. 74 y 75.

¿Acaso la patria imaginada fue concebida a partir de la crítica a la dependencia económica basada en ciclos productivos sujetos al capricho del mercado? Los ciclos productivos se localizaron en territorios y cronologías desiguales. Esto contribuyó a la especialización productiva y a la regionalización formada por dos sistemas en la economía centroamericana. Uno en el área rural, en el cual se encontraba el ganado, las ovejas, el cultivo de productos como maíz, frijol y trigo. El segundo estuvo constituido por el producto motor: la llave de la riqueza que se localizó hacia el oriente y sur, a lo largo de la costa del Pacífico, desde el istmo de Tehuantepec hasta las planicies de Nicoya, Guanacaste y el Valle de Matina en Costa Rica; cuyos ciclos fueron el cacao, el añil y el contrabando. Ciclos económicos de auge y depresión, ocasionados por la caída demográfica de la población indígena y por la erosión del suelo.<sup>3</sup> La caña de azúcar podría continuar con la diversificación de la estructura productiva del reino, evitar la tendencia al monocultivo que el añil consolidó y posteriormente el café y el plátano culminaron en el siglo XIX.

Sin embargo, la añoranza del cura jesuita por una patria emprendedora no prosperó. La tendencia al monocultivo se impuso, acompañada de las innovaciones tecnológicas importadas por los propios jesuitas. El canto IX adquirió relevancia estratégica de acuerdo con las expectativas del bardo. Sin embargo, sus lectores no atendieron sus requerimientos: ¿por qué?

El argumento de la obra landivariana, concebido desde estas páginas como un manual de economía agrícola, fue dirigido a dos tipos de lectores. El europeo ilustrado que forjó una imagen de una América primitiva, carente de las condiciones necesarias para alcanzar la modernidad. Simultáneamente, se dirige a la juventud criolla: una generación a la cual le corresponderá construir esa sociedad solidaria, de apoyo mutuo, como la de los castores en la que *cada cual desempeña su parte y su propio deber cada cual*.

Hacia los indígenas, el diálogo consiste cuando emplea neologismos de los idiomas mesoamericanos con el afán de encontrar denominaciones que sean ilustrativas de la flora, fauna y geografía que poseen los territorios de Nueva España y Guatemala. No obstante, la inclusión de ambos sujetos sociales es desigual. Al principio el relato hace énfasis en la autorrepresentación de la patria que encabezan los criollos. Acto seguido, en la representación realizada por el cura, en la cual les incluye —a los indígenas— cuando parte del supuesto que por sí mismos, ellos son incapaces de describir y construir una patria que no les pertenece, es del criollo.

<sup>3</sup> J. Murdo Macleod, *Historia socioeconómica de la América central española, 1520-1720*, pp. 39-82.

Los jesuitas expulsados de América legaron, a través de la poesía en latín, la aspiración por reconocerse frente a Europa como un mundo diferente. La añoranza por la patria, debido al exilio derivado de las pugnas entre Carlos III y el pontífice por el control de la iglesia, guarda, a pesar de la distancia geográfica, la posibilidad de ser imaginada e inventada y a la vez, admite el diálogo con la juventud criolla y con los indígenas. Estas interlocuciones son, como se observará páginas adelante, desiguales.

## El criollo

*Rusticatio Mexicana* resume las aspiraciones criollas por la construcción de una patria nueva, la del criollo, cuyos primeros indicios se encuentran en el anhelo por imponer la hegemonía económica, social y cultural de este segmento al conjunto de la sociedad colonial. El criollismo hizo referencia a los hijos de conquistadores y primeros pobladores que prestaron servicios inestimables hacia la Corona. No obstante, los españoles no eran un grupo homogéneo. Los criollos, descendientes de españoles y miembros de la administración real, se dividían entre sí por los peninsulares recién llegados y la aristocracia criolla integrada por generaciones de españoles nacidos en América.<sup>4</sup>

Criollos y peninsulares encontraron justificados sus intereses en la apropiación de trabajo y producto indígena. ¿Cómo justificarlo? Los criollos crearon mitos concernientes a la conquista que contribuyeron a conservar estereotipos acerca de los nativos; de esa forma se oponían a las políticas de la Corona que protegía a los indígenas por considerarlos súbditos del rey de España.

Justificar la conquista era una muestra de lealtad hacia la Corona hecha por los conquistadores. Sus descendientes se encargaron de grabar esto en la memoria colectiva a través de celebraciones populares que recordaban a unos y otros la proeza militar de los primeros conquistadores.<sup>5</sup> Así como el desempeño de los descendientes por preservar los territorios adquiridos en nombre de la Corona. Vencer a los indios insumisos que se rebelaron contra la explotación de la que fueron objeto era un acto patriótico, según la interpretación de los criollos. La conmemoración de la victoria española servía para recordar a los peninsulares recién llegados el servicio inestimable realizado por los primeros conquistadores, de los cuales los criollos eran descendientes.

<sup>4</sup> Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, pp.18-20.

<sup>5</sup> Robert Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial. Adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*.

Sin embargo, la inmigración continúa de peninsulares le imprimió nuevas connotaciones al criollismo. No significó lo mismo ser heredero de la conquista que un recién inmigrado. El criollo heredero continuó la empresa realizada por los primeros conquistadores en la colonización del nuevo mundo; fue un esfuerzo minimizado por la Corona y refrendado por las nuevas oleadas de migrantes españoles, afluencia peninsular característica de la segunda mitad del siglo XVIII y de la reafirmación de la identidad nacional por venir.<sup>6</sup>

### Breve semblanza del vate

Rafael Landívar nació en Santiago de los Caballeros de Guatemala un 27 de octubre del año 1731. Falleció en Bolonia, Italia, el 27 de septiembre de 1793, en la miseria, según sus biógrafos: “Mientras tanto aquí en Guatemala la jauría hambrienta se disputaba (desde 1767 a 1803) ante los tribunales, lo que pertenecía al insigne proscrito. Debía morir en la miseria mientras que la jauría hambrienta esperaba sacar la tripa del mal año. ¡Cuántos casos de estos se han visto en Guatemala!”<sup>7</sup>

Hijo de familia acomodada, cuyas propiedades incluyeron casas, alfalfaes y dos esclavos. El padre ocupó el cargo de asentista del estanco de pólvora y salitre. Realizó sus primeros estudios en la entonces provincia de Guatemala. Hacia 1749, se trasladó a Nueva España donde ingresó a la Compañía de Jesús ordenándose sacerdote en 1755.

El lugar de nacimiento y su desplazamiento a Nueva España dio lugar a confusiones sobre la supuesta nacionalidad del bardo. Hacia 1924, en ocasión del aniversario de la independencia de Guatemala, Salvador Falla insistió en la nacionalidad guatemalteca de Landívar. Falla apuntó que no obstante fue titulada *mexicana* la obra, es el *vívido recuerdo de la patria ausente*: Guatemala, lo que hace Rafael Landívar es prodigar alabanzas a la *dulzura del clima*, la fauna y la flora: *todo esto es esencialmente guatemalteco, centroamericano*.<sup>8</sup> Años después Mendirichaga apunta que Landívar forma parte de los jesuitas mexicanos expulsos.<sup>9</sup>

En el mismo texto, páginas adelante, se refiere al vate como el poeta guatemalteco. Los afanes por dotar de nacionalidad a Landívar se mantuvieron durante la administración

<sup>6</sup> John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, pp.28-47.

<sup>7</sup> Víctor Miguel Díaz, “Nuevos datos sobre la vida del insigne poeta guatemalteco Rafael Landívar”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, pp.71-78.

<sup>8</sup> Salvador Falla, “El gran poeta guatemalteco Rafael Landívar”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, pp. 109 y 110.

<sup>9</sup> José Roberto Mendirichaga. “La inclusión de la *Rusticatio mexicana*, de Rafael Landívar, en el curso de la literatura mexicana”, *Armas y Letras*. Disponible en <http://eprints.uanl.mx/13582/1/Armas%20y%20Letras%2091-92.pdf>. Recuperado el 18 de octubre 2018.



del entonces presidente de Guatemala Jorge Ubico Castañeda (1931-1944). En esos años fue gestionada la erección de un busto de bronce del bardo, en ocasión del segundo centenario de su nacimiento. Se argumentó de Landívar lo siguiente: “Guatemalteco, autor de la bellísima serie de poemas dicoscálicos intitolados, por antonomasia *Rusticatio mexicana* que desde Bolonia dedicó amorosamente a Guatemala”<sup>10</sup>

Para algunos, Landívar escribió indistintamente sobre su lugar de origen y el lugar de residencia. La distinción entre el virreinato y la provincia de Guatemala la estableció Landívar con el propósito de rebatir la confusión que imponían los europeos, para quienes no había diferencias entre una y otra demarcación. Sin embargo, ambos países lo reclaman como propio porque constituye un referente identitario en el ámbito de la literatura y la historia nacionales, disciplinas que admiten inventar la nación a partir de relatos en los cual se funden hechos y ficción.

### **Las tradiciones historiográficas y literarias en torno a *Rusticatio mexicana***

La obra de Rafael Landívar reúne, desde la perspectiva de este artículo, dos vertientes analíticas: la primera apunta que la obra forma parte de la literatura nacional. Esta línea de investigación está representada por quienes desde principios del siglo xx catalogaron al poema landivariano antecedente de la literatura guatemalteca.<sup>11</sup> Es decir, como parte del capital cultural originario que retocó el nacionalismo que asomó en los textos escritos por él y por otros jesuitas expulsados de territorios americanos. Tendencia que se encuentra aún en la academia guatemalteca especializada en crítica literaria.<sup>12</sup>

Las líneas precedentes ponen de relieve que la naturaleza protonacionalista de la obra de Landívar le ha sido adjudicada por esa tradición, quizás más que por el contenido de la propia *Rusticatio*. No obstante, Rodríguez Beltrán (2016) apunta que *Rusticatio* es un discurso identitario que, mediante ciertas manifestaciones emocionales como la nostalgia provocada por el exilio, modifica el punto de vista del individuo con respecto a su pertenencia a una colectividad. Rafael Landívar y los criollos tras él se adjudicaron las representaciones de un conglomerado heterogéneo —ladinas, pardas, indios, negros— en la invención de la patria, la del criollo. Al entablar un diálogo con algunos excluye a otros; separa también la posibilidad de que los indígenas, por ejemplo, relaten su propia historia. Al contener neologismos mesoamericanos para

<sup>10</sup> J. Antonio Villacorta “Landívar y Córdova ante la asamblea legislativa”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, p. 76

<sup>11</sup> Virgilio Rodríguez Beteta, “Poetas y literatura de Guatemala”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia, Guatemala, Academia de Geografía e Historia*, p. 299.

<sup>12</sup> Universidad Rafael Landívar. Disponible en [www.biblio3.url.edu.gt](http://www.biblio3.url.edu.gt), recuperado el 22 de enero 2019.

denominar realidades inéditas, el bardo excluye a esas identidades porque es Landívar la autoridad narrativa, el autor del relato y es él quien toma como préstamo los vocablos mesoamericanos; ésa es la participación y presencia indígena en *Rusticatio* porque incluye, excluye.<sup>13</sup>

A su vez, Marín Morales apunta: “Rafael Landívar junto a los jesuitas expatriados, se autonombra mexicano, lo cual rompe el paradigma étnico-racial y consolida la estructura simbólica de la nación mexicana. Logra integrar a todos los habitantes en la *Rusticatio mexicana* a través del discurso poético”.<sup>14</sup>

En el poema de Landívar, se puede ver la emergencia de nuevas naciones, naciones que no resolverán la desigualdad social heredada. En el contexto del poema landivariano analizado, la desigualdad social se refiere a que existen actores individuales y colectivos con capacidad desigual para incidir en la creación de relatos de su propio entorno: hay unos que sí tienen esa capacidad y otros que supuestamente carecen de ella.<sup>15</sup> Landívar, como los criollos, parte del supuesto que indios, ladinos y negros carecen de la capacidad para relatar su propio territorio y proponer un nacionalismo popular.

Virgilio Rodríguez Beteta establece una división tripartita de la literatura guatemalteca. Según Beteta, son tres los grupos de escritores que despuntan en las primeras manifestaciones literarias en Guatemala: los frailes cronistas como Francisco Ximénez; los soldados historiadores como Bernal Díaz del Castillo y los príncipes indígenas castellanizados, autores anónimos de obra tales como el *Códex Chimalpopoca*, el *Popol Vuh* y los *Títulos de los Señores de Totonicapán*, entre otros. El vate canta, de acuerdo a Beteta, a *las primeras glorias de nuestra cultura naciente*.<sup>16</sup>

Las ediciones y traducciones de *Rusticatio Mexicana* ocupan un lugar importante en el conjunto de la producción latinista de América Latina. Incluso traducciones artesanales de fragmentos del poema a idiomas indígenas de otras latitudes;<sup>17</sup> sin embargo, no fueron únicamente los jesuitas los que alabaron las ventajas de los recursos

<sup>13</sup> Joaquín Rodríguez Beltrán, “La identidad es una sinécdoque: en torno a *Rusticatio mexicana*, de Rafael Landívar”. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292012000500002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292012000500002), recuperado el 18 de enero de 2019.

<sup>14</sup> Edith Marín Morales, *La Rusticatio mexicana y la forja de la identidad nacional*, p.11.

<sup>15</sup> Víctor Hugo Acuña Ortega, “Destino manifiesto, filibusterismo y representaciones étnico-racial en las relaciones entre Estados Unidos y Centroamérica”, Berlín, Universidad Libre de Berlín, pp. 12 y 13.

<sup>16</sup> Virgilio Rodríguez Beteta, “Poetas y literatura de Guatemala”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, p. 299.

<sup>17</sup> Enrique Tovar, “Traducción del ‘Canto’ de Landívar, a la lengua quechua o de los incas”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, pp. 97 y 98.



locales. El Consulado de Comercio de Guatemala en un informe enviado a la Corona apunta que las riquezas en el Reino de Guatemala “las hallamos a con los pies, ó que brota de la misma naturaleza en tierras donde la mano del hombre no se ha dignado todavía de baxarse a cogerlos”.<sup>18</sup>

### **Azúcar blanca, trabajo de negros**

El cultivo de la caña de azúcar en manos de pequeños propietarios, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, era recurrente en el reino de Guatemala. Documentamos para el Valle Central de Costa Rica, actuales provincias de San José, Alajuela y Heredia;<sup>19</sup> y en el Corregimiento del Valle Central de Guatemala,<sup>20</sup> actuales departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez y Guatemala, la presencia de pequeñas y medianas unidades productivas volcadas al cultivo y procesamiento de la caña de azúcar que abastecían el autoconsumo entre los campesinos del Valle Central de Costa Rica. En el Corregimiento de Guatemala, además del consumo familiar, abastecían la ciudad de Guatemala.<sup>21</sup> Los propietarios en el Valle Central de Costa Rica eran mestizos o mulatos, quienes al igual que los campesinos del Corregimiento del Valle de Guatemala, tuvieron la oportunidad de acceder a la pequeña propiedad en lo que hoy son las provincias de Heredia, Alajuela y San José. En Guatemala, las pequeñas unidades productivas cañeras estuvieron en manos de indígenas y mestizos o ladinos pobres. En ambas regiones, estos grupos se vieron favorecidos por la política de la Corona denominada composición de tierras impulsada a partir de 1790, la cual permitió que estos grupos organizados en comunidades comprasen pequeñas parcelas.

Entre la tecnología agrícola utilizada, con frecuencia se encuentra inventariada en los juicios sucesorios de bienes de difuntos, están los aperos de labranza tales como machetes, azadones, palas, cuchillos y otros, fabricados por los mismos labrantes, generalmente de madera. Los trapiches utilizados en la molienda de la caña y los molinos de trigo fueron la máxima expresión de la tecnología agrícola. Aquel que poseyera estas innovaciones tecnológicas establecía una diferencia entre los productores directos y aquellos que rentaban y procesaban el producto obtenido de la zafra.

<sup>18</sup> Víctor Hugo Acuña Ortega (edit.), “Informe del Consulado de Guatemala sobre las causas que tienen obstruido el comercio y los medios de removerlo. 1798”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, pp.125 y 126.

<sup>19</sup> José Domingo Carrillo, Antonio Castillo y Genaro Quispe, “La tecnología agrícola en el San José de 1800-1820”, *Cuadernos de Investigación*.

<sup>20</sup> José Domingo Carrillo, *La tecnología agrícola en el Valle Central de Guatemala, 1770-1820*.

<sup>21</sup> Juan Carlos Solórzano, “Haciendas, ladinos y explotación colonial: Guatemala, El Salvador y Chiapas”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, p. 100.

La posesión de trapiches, aunque fuese de madera, evitaba que el productor directo cayese en manos de medianos y grandes propietarios, quienes rentaban los trapiches para el prensado de la caña. Con esta operación, además de adquirir el producto a un precio menor y venderlo procesado a otro mayor, se configuró un grupo de campesinos comerciantes que acumularon el escaso circulante que adelantaban en efectivo y que el productor directo pagaba con la cosecha. Este intercambio desigual entre productores y comerciantes fue común en la Centroamérica dieciochesca, tal y como lo cita Rubio Sánchez de documentación colonial: “Se compraban los frutos de Nicaragua con ella aun por menos de la mitad de los precios en los cambios de unos con otros géneros”.<sup>22</sup>

El incremento de la productividad, a diferencia de las pequeñas y medianas explotaciones cañeras, se debió a la introducción de innovaciones tecnológicas en las propiedades de la Compañía de Jesús, con el propósito de optimizar la mano de obra esclava empleada en las haciendas azucareras<sup>23</sup>. Landívar lo confirma cuando apunta las fases del cultivo y las técnicas empleadas en cada una, narrativa en la que anota el desempeño de la mano de obra. “Abiertos canales de riego con mucho sudor la turba africana de piel quemada la que tórrida Libia a nosotros envía para cultivar con rastros asiduos los campos melosos”.<sup>24</sup>

El néveo endulzante requería preparar la tierra con arado de hierro o madera, de acuerdo con las posibilidades del campesino propietario. El regadío del terreno cultivado, el escardo y cosecha que al momento de realizarse ensombrecía el paisaje debido a que “la turba ennegrece donquiera la tierra y que al punto se viste de negro el verdoso color”.<sup>25</sup>

La descripción del trapiche en el poema incluye ilustraciones del tirado por mulas como por el movido por agua, ambos de hierro. Los trapiches de madera, de menor calidad, aparecen distribuidos de manera desigual de acuerdo a los niveles de fortuna de los finados. Por ejemplo, en Guatemala y Costa Rica, entre los bienes justipreciados por quienes disponían de fortunas mayores a los diez mil pesos. Se concentró el trapiche de hierro descrito por Landívar, con pailas de bronce y moldes de arcilla, útiles para la fabricación de la miel. Estos trapiches prensaban mayores volúmenes

<sup>22</sup> Rubio Sánchez Manuel, *Comercio terrestre de y entre las provincias centroamericanas*, p. 289

<sup>23</sup> Rosa María Martínez de Codes, “De la reducción a la plantación. La utilización del esclavo negro en las haciendas jesuitas de América española y portuguesa”, *Revista Complutense de Historia de América*. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9595110085A>, recuperado el 22 de enero de 2019.

<sup>24</sup> Rafael Landívar, *Rusticatio mexicana*, canto ix.

<sup>25</sup> *Idem*.

de caña lo que facilitó satisfacer el autoconsumo y disponer de un excedente para el abasto de la ciudad.

Landívar reconoce que el acceso al consumo de las dulzuras derivadas del prensado de la caña de azúcar era desigual. La azúcar refinada, de color blanco y de fácil disolución, era servida en las mesas de criollos y españoles asentados en la ciudad de Guatemala. Útil en los conventos para la fabricación de golosinas, incluso para endulzar el sabor de remedios caseros, de bebidas tales como el chocolate que mezclaban con especias, de distintos sabores. También las clases bajas disfrutaron de los derivados de la caña de azúcar. Cuando el padre Landívar relata cómo se obtiene el piloncillo o panela, después de poner a fuego los recipientes con la panocha, que resultaba de color oscuro y toscó. Apunta el jesuita que “es de admirar cuán alegre la vil gentecilla al comprarlos a precios exigüos aplaude. Los productos dispuestos a precios menores atraen a la plebe, en tanto que suma el avaro monedas”.<sup>26</sup>

Landívar, consciente de las consecuencias de los precios bajos, reconoce los beneficios que obtiene la plebe ladina por la adquisición de panela o piloncillo que formó parte de la dieta de la *vil gentecilla*. De la misma manera, reconoce que el avaro suma monedas con estas escandalosas ofertas. El comerciante que procesaba la caña de azúcar era también un cultivador del níveo producto. Las ganancias que obtenía por adquirir a un precio menor la cosecha y vender los productos procesados hicieron de este segmento mercantil un emergente grupo dominante. Por esa razón, expongo que Landívar al igual que el informe del Consulado de Comercio, citado páginas anteriores, pusieron de relieve los recursos y los procedimientos para encaminar por la vía de la expansión y diversificación de la agricultura y el comercio, apuntalar las economías de las incipientes naciones americanas.<sup>27</sup>

Las bebidas espirituosas fueron otro derivado de la caña de azúcar, se elaboraban de manera clandestina por las clases bajas. En *Rusticatio Mexicana* se expresa: “Licores fabrica, con los cuales camina embriagada a traspies por las urbes”.<sup>28</sup> Además de las modificaciones en las técnicas de cultivo, nuevos productos para el consumo aparecieron en la dieta indígena. Así como el azúcar sin procesar sustituyó el consumo de miel; también el licor de chicha, derivado del maíz fermentado y servido por doncellas adornadas,<sup>29</sup> se sustituyó por bebidas derivadas de la caña dulce. Los beneficios traídos por el cultivo de la caña de azúcar hicieron de esta actividad agrícola un rubro más de

<sup>26</sup> Rafael Landívar, *Rusticatio Mexicana*, canto ix.

<sup>27</sup> John Browning, “Rafael Landívar: poeta, historiador y revolucionario”. Recuperado de [www.iihaa.usac.edu.gt](http://www.iihaa.usac.edu.gt), recuperado el 22 de enero de 2019.

<sup>28</sup> Rafael Landívar, *op. cit.*, canto ix.

<sup>29</sup> Martín Alfonso Tovilla, Relación histórico-descriptiva de las provincias de la Verapaz y el Manché, p. 183.

la estructura productiva de la provincia de Guatemala. Se consolidó una vocación de monocultivo que culminaría con la siembra del grano de oro en el siglo XIX: el café.

### **A manera de conclusión**

*Rusticatio mexicana* es la expresión de la sensibilidad criolla en el afán de inventar una nación. Los recursos argumentativos de Landívar, explicados por la crítica literaria, coinciden en advertir que el poema landivariano, además de alto contenido estético, es una obra posicionada desde los intereses de un grupo social específico: los criollos. Si bien Guatemala y México no existían aún como tales para el siglo XVIII, en ambas regiones los criollos inventaron a través de relatos históricos y literarios dos nuevas naciones. Esta invención dio lugar a la aspiración de este actor social por ocupar un lugar en la nueva nación, posicionamiento que ocupó durante el siglo XIX. La pesadilla de este proceso fue para los indígenas, las dulzuras del azúcar no atemperaron al café amargo que significó el trabajo en las haciendas volcadas al café.

El alegato del padre Landívar coincide con el diagnóstico elaborado por el Consulado de Comercio en 1798. Una agricultura diversificada y un libre comercio serían las tareas de la juventud criolla, los interlocutores en el poema, para construir “Mi patria querida, mi dulce Guatemala”.<sup>30</sup>

### **Fuentes de consulta**

#### **Bibliografía**

- Carrillo, José Domingo. *La tecnología agrícola en el Valle Central de Guatemala 1770-1820*. Guatemala: (tesis de licenciatura), Universidad de San Carlos, 1989.
- MacLeod, J. Murdo. *Historia socioeconómica de la América Central Española. 1520-1720*. Guatemala, Piedra Santa, 1980.
- Pérez Brignoli, Héctor. *Breve historia de Centroamérica*, Alianza Editorial, México, 1989.
- Rubio Sánchez, M. *Comercio terrestre de y entre las provincias de Centroamérica*, Guatemala: Editorial del Ejército, 1973.

#### **Hemerografía**

Acuña Ortega, Víctor Hugo, “Informe del Consulado de Guatemala sobre las causas que tienen obstrui-

.....  
<sup>30</sup> Rafael Landívar, *op. cit.*

do el comercio y los medios de removerlas, 1798, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 9, 1983, pp. 125 y 126.

Acuña Ortega, Víctor Hugo, “Destino manifiesto, filibusterismo y representaciones de desigualdad étnico-racial en las relaciones entre Estados Unidos y Centroamérica”, *Working Paper*, núm. 6, Berlín, 2011, Universidad Libre de Berlín.

Carrillo, José Domingo. “La tecnología agrícola en el San José de 1800-1820”, *Cuadernos de Investigación del CSUCA.*, núm. 26, 1988, San José,

Solórzano, Juan Carlos, “Haciendas, ladinos y explotación colonial: Guatemala, El Salvador y Chiapas en el siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 10, 1984, p. 99.

## Mesografía

Universidad Rafael Landívar. “Red de bibliotecas landivarianas”. Disponible en [biblio3.url.edu.gt](http://biblio3.url.edu.gt). Recuperado en octubre de 2018.

Browning, John. “Rafael Landívar: poeta, historiador y revolucionario”. Disponible en [http://iihaa.usac.edu.gt/archivohemerografico/wpcontent/uploads/2017/09/12\\_estudios\\_septiembre\\_1989\\_browning.pdf](http://iihaa.usac.edu.gt/archivohemerografico/wpcontent/uploads/2017/09/12_estudios_septiembre_1989_browning.pdf). Recuperado en octubre de 2018.

Martínez de Codes, Rosa María, “De la reducción a la plantación. La utilización del esclavo negro en las haciendas jesuitas de América española y portuguesa”, *Revista Complutense de Historia de América*. Disponible en <https://doi.org/>. Recuperado el 18 de octubre de 2018

Mendirichaga, José Roberto “La inclusión de la *Rusticatio mexicana*, de Rafael Landívar, en el curso de la literatura mexicana”, *Armas y Letras*. Disponible en <http://eprints.uanl.mx/13582/1/Armas%20y%20Letras%2091-92.pdf>. Recuperado el 18 de octubre 2018.

Rodríguez Beltrán, Joaquín, “La identidad es una sinécdoque: en torno a *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292012000500002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292012000500002). Recuperado el 18 de enero de 2019.

## Tesis

Marín Morales, Edith. *La Rusticatio Mexicana y la forja de la identidad nacional*. Estado de México, tesis de licenciatura en Letras Latinoamericanas, Facultad de humanidades / Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2012.



**ALCAHUETES, MONDRIGUERAS Y SOPLONES. UN ESTUDIO  
DE LA CULTURA POPULAR EN LA TLAXCALA COLONIAL  
A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE LOS INSULTOS (1740-1750)**



Hugo Zacapantzi Quintero  
Universidad Autónoma de Tlaxcala  
hgvanthoff@gmail.com

## **Introducción**

El objetivo de este ensayo gira en torno al análisis del significado social inherente al vocabulario de insultos empleado por los habitantes de la provincia de Tlaxcala a mediados del siglo XVIII. Los documentos en los que se apoya el trabajo se encuentran en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala y abordan casos de litigios y demandas, cuya temática en común es la violencia verbal. Se pretende estudiar los testimonios de palabra de hombres y mujeres del periodo colonial que externan sus inquietudes ante situaciones que ponen en tela de juicio su integridad como individuos, su honorabilidad y, sobre todo, su estatus dentro de la sociedad. Una de las tesis centrales es que la cultura dominante impone restricciones sobre el uso de ciertos términos altisonantes por considerarlos propios del vulgo, es decir, de la cultura popular, creando así una condición de tabú sobre éstos. A lo largo de la investigación se subraya la relevancia que tiene el estudio del vocabulario de insultos de una sociedad para conocer aspectos profundos de su cultura, particularmente, aquellos que se relacionan con el ámbito de lo intangible.

La Real Academia Española define el término *insultar* como “[...] ofender a uno provocándolo e irritándolo con palabras o acciones [...]”.<sup>1</sup> Toda sociedad posee un conjunto especial de palabras con un marcado acento peyorativo, su existencia responde al acto de censurar aquellos aspectos de la convivencia humana que son señalados como inapropiados, vergonzosos y reprobables. La cultura dominante impone ciertas restricciones sobre el uso de dichos términos por considerarlos propios del vulgo, es decir, de la cultura popular, creando así una condición de tabú sobre éstas.<sup>2</sup> Ciertamente la mayoría de ellas forman parte del lenguaje popular y por tanto pueden ser usadas como fuente para acceder al conocimiento de aspectos más profundos de la cultura de las clases subalternas.

<sup>1</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* [en línea].

<sup>2</sup> Cfr. Nancy Rubio Estrada, “Cuatro malas palabras para insultar hombres en Nueva España. Una aproximación lingüística a cierto léxico insultológico novohispano”, *Letras Históricas*, núm. 11, pp. 13-34.

La presente investigación busca adentrarse en el imaginario de la sociedad tlaxcalteca de mediados del siglo XVIII para identificar la relación habida entre el lenguaje usado por la población y las ideas que se expresaban con éste. El meollo del asunto girará en torno al significado social inherente al vocabulario de insultos dentro de la cultura popular de los habitantes de la provincia de Tlaxcala.

Los documentos en los que se apoya el ensayo se encuentran en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala<sup>3</sup> forman parte de la sección judicial, serie criminal, por lo que todos ellos tratan de litigios y demandas con temáticas de índole sexual, sobre agresión física, latrocinio y, para nuestro caso, violencia verbal. Dada la brevedad de este estudio, sólo han sido consultados un breve número de casos comprendidos temporalmente entre 1740 y 1750. La ventaja que presenta la sección criminal del archivo examinado es que muestra los testimonios de palabra de hombres y mujeres que externan sus inquietudes ante situaciones que ponen en tela de juicio su integridad como individuos, su honorabilidad y, como se verá más adelante, su estatus dentro de la sociedad.

## Cultura e insultos

¿Por qué realizar un estudio sobre palabras altisonantes para conocer aspectos culturales de un pueblo? ¿Cuán representativos pueden ser en el ámbito de la cultura popular? Antes de contestar estas interrogantes, debemos plantearnos qué es la cultura. Por un lado, son todas aquellas manifestaciones artísticas, musicales, arquitectónicas, culinarias, o en otras palabras, las creaciones materiales producto del trato de los hombres y las mujeres en una sociedad; aunado con éstas, se encuentran aquellos aspectos más intangibles, es decir, las creencias, valores, ideas y preceptos a los que están ligadas dichas manifestaciones; finalmente, hay un tercer elemento que engloba a los anteriores y es la manera en que estas creaciones son transmitidas entre grupos sociales de una misma temporalidad y, aún más, de una generación a otra.<sup>4</sup>

La transferencia de valores, actitudes y creaciones se logra mediante la dimensión simbólica, concepto que Justo Serna y Anacleto Pons entienden como “[...] las metáforas sociales en que cristaliza la operación humana de observar el mundo que reciben los individuos y de interpretarlo, y que les sirven para interpretar significativamente la realidad”.<sup>5</sup> Es a través de estos símbolos que los seres humanos en sociedad trans-

<sup>3</sup> Abreviado en adelante como AHET.

<sup>4</sup> Los historiadores Justo Serna y Anacleto Pons ofrecen una visión panorámica sobre el desarrollo histórico del concepto de cultura desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX; Justo Serna y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares*.

<sup>5</sup> Serna y Pons, *op. cit.*, p.13





miten sus conocimientos, creencias, nociones de moral, etcétera, si bien, no necesariamente de forma consciente.

La cultura es pues, en palabras de Clifford Geertz, “[...] un patrón históricamente transmitido de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ella”.<sup>6</sup> Ésta es una de las definiciones que ha servido de base para muchos antropólogos e historiadores culturales de las últimas décadas y es también la que se pretende seguir en el transcurso de este ensayo. Si consideramos al lenguaje como una creación cultural de determinado grupo social, y suponemos que los distintos vocablos que lo conforman, incluyendo los insultos, están cargados de un cierto simbolismo, tendremos la respuesta a las preguntas formuladas líneas atrás.

Cabe preguntarse hasta qué punto los expedientes consultados pueden ser representativos para un estudio sobre cuestiones de carácter cultural, sobre todo cuando, al hacer una somera lectura de éstos se percibe que su interconexión es aparentemente vaga y sólo coinciden, a grandes rasgos, en la temporalidad y el espacio en que se situaron. Más aún podría objetarse su excepcionalidad y, por tanto, la carencia de rasgos que pudieran considerarse como característicos de la sociedad colonial de la provincia tlaxcalteca. Para justificarme uso el criterio propuesto por Carlo Ginzburg al referir que en “[...] algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico [...]”<sup>7</sup>; esto es así porque ningún ser humano escapa a las corrientes de pensamiento, a las actitudes y a las posturas ideológicas y sensitivas de la sociedad de la que forma parte. Ésa es la razón última para optar en esta investigación por un análisis más de índole cualitativo que cuantitativo.

Las personas están sujetas desde que nacen a una innegable dependencia hacia determinado círculo social, primero la familia, posteriormente la comunidad. El modo en que cada individuo percibe los elementos (tangibles e intangibles) que lo rodean está condicionado por la percepción que de éstos tengan los miembros de la sociedad a la que pertenece. Aún si el sujeto decide desviarse de la linealidad impuesta por los preceptos comunitarios, lo hará tomando como punto de partida las concepciones aprendidas en su núcleo social. De este modo, la apreciación que un hombre o mujer tengan con respecto al mundo que los rodean estarán determinadas por el conjunto de mecanismos desarrollados en su sociedad para comprender su entorno relacio-

<sup>6</sup> Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, citado en Peter Burke, ¿Qué es la historia cultural?, p. 54.

<sup>7</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, p. 10.

nado con las celebraciones religiosas, el diseño de la vestimenta, la disposición de las edificaciones de la comunidad, las prácticas agrícolas, la forma de preparar los alimentos o, para el caso que nos concierne, el lenguaje utilizado.

### **Lenguaje: ¿reflejo o modelador de la cultura?**

Un problema más antes de proceder al estudio de los casos es el papel que desempeña el lenguaje dentro de la cultura. Por un lado, está la visión del lenguaje como un agente pasivo que se limita a la transmisión de patrones culturales a través de un código conformado por fonemas (teoría del reflejo). Por el otro, se tiene la perspectiva de la lengua como una entidad —con autonomía, si quiere vérselo así— capaz de imprimir su propio sello en las sociedades que la manejan al grado de ser un factor determinante en la cultura concebida por los hombres y mujeres pertenecientes a dicha sociedad.<sup>8</sup>

Sobre la teoría del reflejo, Peter Burke menciona que una de sus principales críticas “[...] es la de que las convenciones lingüísticas a menudo persisten mucho después de haber cambiado las estructuras sociales que aquéllas, según se supone, reflejan [...]”<sup>9</sup> De ser cierta la teoría del reflejo, habría que suponer que la lengua cambia acorde con las transformaciones en la estructura social, lo cual no siempre puede darse por cierto, pues la persistencia en los modos de hablar muchas veces sobrepasa los periodos históricos coyunturales. Es por ello que Burke otorga más peso a la postura opuesta, pues considera que:

[...] hablar constituye una forma de hacer, que la lengua es una fuerza activa dentro de la sociedad, un medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales.<sup>10</sup>

Esta propuesta es reveladora y controvertida en el sentido de que supedita muchas de las cuestiones relativas a los cambios sociales ocurridos en una cierta cultura al poder latente de la lengua para promover dichos cambios. En palabras de Jacques Derrida: “[...] la lengua usa a quienes la hablan en lugar de que sean éstos quienes se sirven de ella. Somos los sirvientes antes que los amos de nuestras metáforas [...]”<sup>11</sup> Si trasla-

<sup>8</sup> Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, pp. 11-49.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *Dissemination*, citado en Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, p. 39.



damos esta última propuesta a nuestro estudio en cuestión entenderemos entonces cómo es que el vocabulario de insultos se convierte en una herramienta poderosa para subvertir la reputación de las personas.

### **Contexto social de Tlaxcala en la época colonial**

El análisis de los expedientes parte de su contextualización histórico-social. La sociedad novohispana, como heredera de la cultura hispánica, se regía por reglas de moral muy rígidas que tenían como telón de fondo la exacerbada religiosidad que acompañaba cada uno de los actos de su vida diaria. El sentimiento de religiosidad, además de sentirlo, había que externarlo y hacerlo evidente a la comunidad en la que se vivía a través de diferentes vías: mediante la participación en alguna de las corporaciones religiosas, con la asistencia a los eventos litúrgicos, con la realización de actos de caridad y con la exhibición pública de los ideales que la Iglesia inculcaba a los creyentes, es decir, la castidad, la piedad, la benevolencia y la sumisión. Las personas tenían que exteriorizar y renovar constantemente todos estos valores y prácticas de modo que la sociedad pudiera corroborar su fervor religioso y de esta forma aceptar a dichos individuos en su seno.<sup>12</sup> Por lo tanto, hombres y mujeres no podían mantener una individualidad o de otro modo serían considerados como perturbadores del orden, abyectos al sistema y apartados del núcleo social.

Si seguimos el anterior razonamiento resultará claro que cualquier acto que tuviera como objetivo denigrar la imagen que el individuo proyectaba ante la sociedad era motivo de preocupación, ya que estos incidentes ponían en duda su rol como buen cristiano y como buen vecino ante la Iglesia, autoridades seculares y miembros de la comunidad. La honra de los agraviados quedaba puesta en duda y con ello su incorporación dentro de la sociedad. Los conflictos que daban lugar a estos ataques tenían un origen variopinto que podía ir desde cuestiones económicas (adeudos, robos, acaparamientos) hasta aspectos meramente pasionales (amoríos, envidias, rencores).

### **Espacio y tiempo: escenarios propicios para los escándalos**

Los actos de humillación pública eran desde luego más efectivos mientras un mayor número de personas los presenciara, al respecto en los expedientes encontramos dos casos representativos, ocurridos el uno en el pueblo de Tlaxco y el otro en la ciudad de Tlaxcala, que ejemplifican el peso que tenían los escenarios de los escándalos.

<sup>12</sup>*Vid.*, Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, pp. 25-71.

En el primer caso, el clérigo, y también hacendado, Miguel Antonio Durán de Huerta exigía que se castigara el “[...] atrevim[ien]to, ossadia y malas palabras [...]”<sup>13</sup> con que don Juan López de Soria lo había tratado. El acto había ocurrido, según el testimonio del presbítero, al momento que éste propinaba una serie de azotes a López de Soria como escarmiento por las gravísimas faltas cometidas en su hacienda. La queja residía, al parecer, en que las ofensas habían sido dichas en público en el pueblo de Tlaxco. Incluso menciona Durán de Huerta lo cerca que estuvo de exasperarse al grado de contestarle con el mismo tono.

El segundo caso es aún más significativo pues, además de definir el espacio en el que ocurrió el evento, también menciona su tiempo. En pleno festejo de las carnestolendas en la ciudad de Tlaxcala, específicamente en la calle de la Amargura, un grupo de mujeres fue el centro de atención al entablar una disputa plagada de recriminaciones y bravatas. Catarina de Barros reclamó ante la puerta de la casa de su vecina sobre una ofensa cometida sobre su hija y en respuesta Josefa Vizcaíno, junto a sus dos hijas, iniciaron una agresión verbal “[...] y todas tres juntas pu[bli]cam[en]te a gritos en presencia de numeroso concurso d[e] gentes q[ue] avia en la calle y las puertas [...]”<sup>14</sup> La calle de la Amargura corresponde a la actual calle Vicente Guerrero<sup>15</sup> entre la calle Porfirio Díaz y la avenida Independencia,<sup>16</sup> el conjunto conventual de San Francisco se ubica a sólo unos cuantos metros y la plaza principal a sólo una calle de distancia. La festividad de las carnestolendas (antecedente del actual carnaval) se realizaba en el primer cuadro de la ciudad y la cercanía con el monasterio franciscano evidenciaba el fuerte vínculo entre Iglesia-pueblo-cultura popular. La regularidad de la celebración se rompió en cuanto la señora Josefa hizo que la atención del pueblo se focalizara en ella y en su vecina tratándola con: “[...] palabras indecorosas y denigrativas hasta desir osada y temerariam[en]te q[ue] [...] estaba en incontinencia con una persona esempta profiriendo otras muchas razones sucias y deshonestas en q[ue] querian dar a entender q[ue] [...] era muger liviana y d[e] mala fes cuyo concepto se haxian las mas personas q[ue] oyeron [...]”<sup>17</sup>

Para el suceso de Tlaxco, el documento no aporta información que permita deducir cuáles fueron las agresiones verbales cometidas en contra del clérigo, aunque, por mínimas que fueran las ofensas, el hecho de estar dirigidas a un miembro del clero

<sup>13</sup> AHET, fondo Colonia siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1750, caja 24, exp. 49, f. 3.

<sup>14</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1742, caja 22, exp. 43, f. 2 f.

<sup>15</sup> Vid., Juan Ubaldo Estrada Ramos *et al.*, *Cuaderno de los mapas y relación de que se compone esta ciudad de Tlaxcala*, p. 33.

<sup>16</sup> Para esta época, las calles recibían su denominación por cuadra, de modo que en cada cruce con otra calle había un cambio de nombre.

<sup>17</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1742, caja 22, exp. 43, f. 2.

significaba un trastrocamiento hacia su figura y su dignidad, ya que, a decir del presbítero, las ofensas que recibió eran “[...] indignas aun para el estado secular [...]”.<sup>18</sup> Lipsett Rivera comenta que “[...] los insultos se adaptaban a las características de las personas, ya que sólo se podía ultrajar si se distorsionaba la identidad propia de la víctima [...]”.<sup>19</sup> De este modo, López de Soria invertía la visión que se tenía del padre Durán, menoscabando su integridad y vengando así el agravio cometido en su persona al haber sido azotado en público.

En los agravios e improperios dichos por Josefa Vizcaíno en la ciudad de Tlaxcala es posible percibir el propósito de perjudicar la imagen de su vecina en el sentido más hiriente para una dama de la época novohispana, su castidad. Cada una de las palabras infamantes que la señora Catarina afirmaba haber recibido: “incontinente”, “mujer liviana”, “sin crédito”, “puta mondriguera” y “mujer de mala fe” hacían referencia a un supuesto carácter promiscuo. La preocupación de la ofendida fue enorme no sólo por el contenido de las palabras, sino por el escenario en el que fueron proferidas. La animosidad con que doña Josefa y sus hijas se habían atrevido a irrumpir por en medio de la multitud para sostener frente a tantas personas su postura debió producir en el gentío cierta vacilación con respecto a lo que estaban oyendo. El temor ante la credulidad que pudiera levantarse en los espectadores de aquel escándalo y, más aún en su esposo, fue lo que impulsó a doña Catarina a levantar la demanda. En su declaración confirma este miedo al decir: “[...] [de este] concepto se haxian las mas personas q oyeron y principalm[en]te dos herm[anos] de d[ic]ho mi marido q[ue] estaban en mi casa de huespedes quienes juzgaron por cierto lo q[ue] la mordacidad de las susod[ic]has ejecuto por vituperarme [...]”.<sup>20</sup> Vemos entonces la radical importancia que tenían el espacio y el tiempo, pues, al tratarse de un espacio público y en la fecha de una celebración concurrida, aumentaban las posibilidades de generar en la comunidad un fortalecimiento ya fuera del crédito y de los valores dignos de un miembro de la sociedad, o bien, del descrédito y la deshonra si el individuo caía en una falta grave a la moral o si era vilipendiado y herido en su dignidad.

Lipsett particulariza sobre los sitios desde los que era común atacar verbalmente y el simbolismo que le correspondía a cada uno: “Puesto que la mayoría de los insultos tenían que ver con el honor, las mujeres que insultaban en estas circunstancias se distanciaban del deshonor asociado con la calle y, al quedarse en la puerta se protegían dentro del espacio de sus casas, el lugar privilegiado del honor femenino”.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1750, caja 24, exp. 49, f. 1f.

<sup>19</sup> Sonya Lipsett Rivera, “Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, p. 486.

<sup>20</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1742, caja 22, exp. 43, f. 2r.

<sup>21</sup> Lipsett Rivera, *op. cit.*, p. 488.

Lo que puede confirmarse en el hecho de que Catarina de Barros al ser agredida, en vez de inmiscuirse en el altercado, prefirió acceder a la recomendación de su hija Petrona y refugiarse con ella en su casa para no aumentar el barullo, tal y como lo comenta uno de los testigos del caso, quien pone en boca de Petrona las palabras “[...] dexa eso q[ue] es cosa de mendrugo y aca no somos mendrugueras [...]”<sup>22</sup>

El vocablo *mendrugo* hace alusión al pedazo de pan que se regalaba a los mendigos,<sup>23</sup> de este se deriva la palabra *móndrigo*, propia del español de México y que se usa para referirse a una persona despreciable.<sup>24</sup> Aunque en la actualidad, dicha palabra no necesariamente hace referencia a la posición socioeconómica es interesante observar que en la época colonial sí existía tal vínculo, por lo tanto, podría suponerse que, aun cuando la práctica de la caridad era uno de los preceptos promovidos por la Iglesia (e incluso, la misma pobreza era uno de los votos enarbolados por los franciscanos) para los hombres y las mujeres de la sociedad novohispana la miseria económica era digna de lamentación y a la vez de humillación. Ésa es la razón para que de ambos lados de la contienda se dirigieran ese mismo insulto degradante.

### Sobre alcahuetas y soplones

En los expedientes utilizados existen dos términos que a simple vista pueden sonar contrapuestos. Por un lado, *alcahuate/a*, que el *Diccionario de Autoridades* define como: “La persona que solicita, ajusta, abriga, ò fomenta comunicación ilícita para *usus lascivos* entre hombres y mugéres, ò la permite en su casa.”<sup>25</sup> La otra palabra es *soplón* definida en ese tiempo como: “El que acusa en secreto, y cautelosamente.”<sup>26</sup> No hay gran variedad con respecto al sentido que se le atribuye a ambas expresiones en épocas modernas. Los vocablos son contrarios uno del otro en el sentido de que una persona que decide encubrir un asunto ilícito, por ejemplo, un amorío prohibido, será llamado despectivamente alcahuate por cierto sector de la sociedad; en cambio, si decide delatar a los involucrados en dicho asunto ilícito, habrá quienes lo consideraren soplón. Lo paradójico consiste en que ambos términos prevalecían en el lenguaje colonial, lo que da a entender una postura ambigua en los individuos al considerar que había cuestiones que era necesario encubrir y otras que era preferible revelar.

<sup>22</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1742, caja 22, exp. 43, f. 4f.

<sup>23</sup> Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, 1726-1739* [en línea]. Pancracio Celdrán hace también el señalamiento del doble uso del término *mendrugo*, como sinónimo de hombre rudo o tonto y para designar al pedazo de pan duro que se le da al mendigo; Pancracio Celdrán Gomáriz, *Inventario general de insultos*, p. 177.

<sup>24</sup> Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* [en línea].

<sup>25</sup> Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, 1726-1739* [en línea].

<sup>26</sup> Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, 1726-1739* [en línea].



En un tercer expediente analizado, la palabra *soplón* es usada para referirse a un cacique de la ciudad de Tlaxcala de nombre Sebastián López.<sup>27</sup> El motivo por el que se le llama así no se explica, pero lo cierto es que la falta cometida por el hombre fue razón suficiente para que un grupo de individuos lo “maltratara de palabras” y lo “probocara”. El señalamiento hecho por uno de los agresores con respecto a que una cortada en el rostro del cacique era señal de su calidad de “soplón” es revelador de los castigos que se acostumbraban a ejecutar y, fuera cierto o no que don Sebastián era un delator, no se puede pasar por alto que los agresores establecieron una correspondencia entre las marcas en la cara y la función de soplón. Más aún, el desenlace trágico del suceso da a notar que no había sido una falta insignificante la realizada por el cacique, ya que las personas que lo injuriaban procedieron al instante con una violenta embestida a tal punto que el agredido, una vez que se vio libre del ataque y presentó la denuncia, afirmó temer que le sobreviniera la muerte debido a las mortales heridas.

En el documento relativo al alboroto en los bailes de carnestolendas, “alcahueta” es un calificativo usado a menudo para designar a Petrona, la hija de la agredida Catarina. Doña Josefa y sus hijas aseguraban que su vecina era una persona de actitud reprochable si se le comparaba con su marido al que calificaban de “exempto”, es decir “[...] libre, desahogado y desembarazado en su modo de vida, y que no tiene vergüenza ni empacho”.<sup>28</sup> De modo que, mientras el esposo era considerado como un sujeto, tal vez no intachable ni virtuoso, pero sí modesto, la opinión que de doña Catarina tenían sus calumniadoras era considerablemente negativa, además de que éstas últimas consideraban que la relación existente entre Josefina y su esposo era más de amancebamiento que de matrimonio, es decir, que su unión era ilegítima. En estas circunstancias, Petrona sería una encubridora de las faltas de su madre, faltas que, ante la estricta moral en Nueva España, hacían condenable tanto al que las cometiera como al que las solapara.

Del análisis anterior se puede teorizar que, aquellas palabras novohispanas con las que se designaba a los que descubrían las acciones y los pensamientos de hombres y mujeres —tales como soplón, llamón, chivato, chismoso—, eran empleadas por sectores de la comunidad que realizaban actos al margen de las disposiciones y reglamentaciones exigidas por la cultura dominante (Iglesia e instituciones españolas); mientras que palabras como alcahuete, cornudo o consentidor, eran usadas por sectores de la población que pretendían no contrariar las nociones de moral establecidas. Dicho de otra forma, existe vocabulario utilizado para señalar a las personas cuya conducta se desvía de la norma y vocabulario que sirve para señalar a los que delatan la existencia de esas conductas. El lenguaje permite conocer así dos tipos de cultura: la popular y la dominante.

<sup>27</sup> Vid., AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1748, caja 24, exp. 19, f. 2.

<sup>28</sup> Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, 1726-1739* [en línea].

Al respecto, Josep Fontana hace un estudio sobre estos dos colectivos para el caso de la Europa de la Edad Media a la moderna. El historiador menciona que las relaciones entre cultura popular y cortesana cambiaron con el paso del tiempo, definiéndose en un principio como de carácter híbrido o mestizo y, posteriormente, a raíz de los cambios ocurridos en el siglo XVI, dicha relación se fractura y comienza un proceso de escisión en el que la cultura popular es desvirtualizada y sometida por la cultura dominante.<sup>29</sup>

Es de esperar que, con la cristianización del nuevo mundo, haya ocurrido un proceso similar al de Europa en relación con el combate de las costumbres populares y hasta su ridiculización. En todo caso, este aspecto no sería más que una continuidad de la situación que ya se vivía en la época prehispánica. Pablo Escalante hace mención a la diferencia existente entre el lenguaje de uso exclusivo entre la nobleza indígena consistente en metáforas y juegos de palabras y, el de las clases subordinadas, conformado por refranes y dichos. Dentro de estos últimos hay uno muy singular que se vincula precisamente con el tema de los “soplones” y los “alcahuetes”:

Hay un dicho sorprendente y revelador que es *Cuix nixilotl nechititzayanaz*, “acaso soy un jilote y me abriré mostrando las entrañas”. Los informantes indígenas que registraron el dicho lo explican en los siguientes términos: Si descubro a alguien en el momento en el que sale de la casa en la cual cometió adulterio o alguna otra falta, el me dirá de inmediato: “Esto que viste no se lo digas a nadie.” Entonces yo le respondo “*Cuix ni xilotl...*”, para darle a entender que nadie me hará hablar, que a nadie mostraré el secreto que traigo dentro. La complicidad entre vecinos, el compromiso de guardar el secreto, puede ser un indicio de cierta protección de la comunidad frente al aparato judicial del reino.<sup>30</sup>

Así pues, no es arriesgado suponer con base en los vocablos examinados que existían en la vida cotidiana de la Tlaxcala colonial aspectos pertenecientes en forma exclusiva a la cultura subalterna, de los cuales habría algunos que por su carácter contestatario era necesario revelar ante las autoridades para que éstas los suprimieran y se evitara de este modo una alteración del orden establecido.

La única circunstancia en la que este orden se trastrocaba era en las fiestas. En ellas, ocurría una inversión en los valores y papeles sociales. La rigurosidad religiosa se aletargaba en esos periodos y la fiesta permitía “[...] una manifestación colectiva que

<sup>29</sup> Para profundizar más sobre la relación entre cultura popular y cultura dominante, véase Josep Fontana, *Introducción al estudio de la historia*, pp. 285-300.

<sup>30</sup> Pablo Escalante Gonzalbo, “Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista”, en *México antiguo. Antología de arqueología mexicana*, t. II, p. 57.





unía en una actuación conjunta a los de abajo (con la tolerancia e incluso el patrocinio de los de arriba) y les permitía expresar sus sentimientos en unos momentos de triunfo de la locura, a menudo también de la violencia [...]”<sup>31</sup> Eso explica que las agresiones en contra de Catarina de Barros y de Sebastián López hayan sido ejecutadas precisamente en época de festival, en el primer caso durante la celebración de las carnestolendas y en el segundo en la fiesta de la Virgen. La situación era propicia no sólo por el bullicio de la gente y la facilidad de evidenciar las faltas ajenas que es lo que se comentó en el subtema anterior, sino porque la misma fiesta era un momento de relativa libertad en la que los instintos más naturales, más propios del ser humano podían desatarse, por lo menos durante el tiempo que durara el paréntesis festivo.

### “El lobo harto de carne se mete a fraile”: la doble moral

Las convenciones señaladas en el apartado anterior, por un lado, son un tanto generales y se pueden malinterpretar en cuanto a la idea de que existiera una clara diferenciación entre dos sectores de la población: el que seguía las normas y el que veladamente las infringía. En realidad, las personas bien podían reaccionar alborotadamente ante una infracción a la moral y al orden público y, por otro lado, cometer a hurtadillas alguna acción ilegal o encubrirla. Esto era así debido a que los severos cánones impuestos por las instituciones eclesiásticas y civiles generaban una necesidad de desahogo que muchas veces no bastaba con satisfacer por medio de las fiestas, sino que era indispensable hacer uso de vías alternas y prohibidas.

En muchas ocasiones, el temor a las repercusiones sociales provocaba que hombres y mujeres se deshicieran de aquellas conductas que consideraban les podrían traer problemas. Al respecto, los reproches hacia la ya mentada Catarina de Barros correspondían a una actitud de incredulidad por parte de su vecina, quien consideraba que la actual conducta templada de esta última no tenía parangón con la que había mantenido en tiempos pasados, así lo maneja uno de los testigos al decir que Josefina y sus hijas “[...] a gritos dixeron q[ue] eran la d[ic]ha Catharina y Phelipa su hija unas putas q[ue] despues de lobo arto de carne se havian metido a frailes y q[ue] estaba amancebada [...]”<sup>32</sup>

El expediente, lamentablemente no contiene las declaraciones de Josefa ni de sus hijas Bárbara y Rita de Silva; no obstante, puede aducirse algunas de las razones que las motivaron a increpar públicamente a sus vecinas. En parte, el conflicto pudo ser producto de envidias y rivalidades, pero no hay que dejar de lado que, dado el inten-

<sup>31</sup> Fontana, *op. cit.*, p. 288.

<sup>32</sup> AHET, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, año 1742, caja 22, exp. 43, f. 4f.

so ambiente de espiritualidad que circundaba el entorno del monasterio franciscano y a la ciudad de Tlaxcala en lo general, las motivaciones hayan tenido un auténtico carácter piadoso por parte de personas que creían firmemente que la presencia de individuos con una trayectoria de vida poco escrupulosa podía demeritar las buenas costumbres del resto de los habitantes de la ciudad.

### **A manera de conclusión**

A lo largo de este ejercicio monográfico se ha querido demostrar la relevancia que tiene el estudio del vocabulario de insultos de una sociedad para conocer aspectos profundos de su cultura, en particular aquellos que se relacionan con el ámbito de lo intangible. Sin embargo, para realizar la confirmación de las tesis propuestas sería indispensable recurrir a un estudio serial que pudiera corroborar la teoría de la utilización de determinado tipo de vocablos por sectores particulares dentro de la sociedad tlaxcalteca y, aún más, tratar de encontrar patrones de especificidad en torno a los distintos pueblos de la provincia.

Fuera de este estudio quedan otros temas que también pudieran ser estudiadas a partir de los mismos casos analizados, por ejemplo, la manifestación física de los estigmas sociales, es decir, los modos en los que se hacían evidentes los errores y fallas de un individuo desde el punto de vista moral de la época (considérese la cortada que llevaba en la cara el cacique de Tlaxcala, o bien, las manchas de zapote con que ensuciaron el rostro de la joven Petrona). Asimismo, otro tema notable que tratar sería el estudio de los mecanismos por los que la sociedad exigía el pago, la reposición y la absolución de los agravios y faltas cometidos.

### **Fuentes de consulta**

#### **Archivos**

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, fondo Colonia, siglo XVIII, sección judicial, serie criminal, años de 1741 a 1750.

#### **Bibliografía**

Burke, Peter, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1996.

\_\_\_\_\_, ¿Qué es la historia cultural?, Paidós, Barcelona, 2006.



- Celdrán Gomáriz, Pancracio, *Inventario general de insultos*, Prado, Madrid, 1995.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, “Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista”, en *México Antiguo. Antología de arqueología mexicana, t. II*, Raíces / INAH / SEP, México, 1998.
- Fontana, Josep, *Introducción al estudio de la historia*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, Barcelona, 1997.
- Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: La república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, traducción de Ivette Hernández Pérez Vertti, FCE, México, 2013.
- Lipsett Rivera, Sonya. “Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, t. III*, FCE / El Colegio de México, México, 2005, pp. 473-500.
- Ramos Estrada, Juan Ubaldo et. al., *Cuaderno de los mapas y relación de que se compone esta ciudad de Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 2013.
- Serna, Justo y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares*, Akal, Madrid, 2005.

## Hemerografía

- Rubio Estrada, Nancy, “Cuatro malas palabras para insultar hombres en la Nueva España. Una aproximación lingüística a cierto léxico insultológico novohispano”, *Letras Históricas*, Universidad de Guadalajara, núm. 11, otoño 2014-invierno 2015, pp. 13-34.

## Mesografía

- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades, 1726-1739*, Madrid, 2012, t. I-IV. Disponible en <http://web.frl.es/DA.html>. Recuperado el 3 de junio de 2018

\_\_\_\_\_, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2014. Disponible en <http://www.rae.es/rae.html>.



# LA RIQUEZA BIBLIOGRÁFICA DE JUAN JOSÉ DE EGUIARA Y EGUREN: LA NÓMINA DE SUS LIBROS DE 1738<sup>1</sup>



Luz Elena Vergara Castro  
Universidad Iberoamericana  
luz.vergara@ibero.mx

## Introducción

Del periodo colonial se recuerda a célebres intelectuales, hombres y mujeres de gran visión científica que lograron trascender con su obra y perpetuarla a través de los siglos, algunos de ellos en vida otros después de su muerte. Entre críticas y alabanzas la vida intelectual de Nueva España se fue construyendo, uno de esos hombres de inicios del siglo XVIII fue Juan José de Eguiara y Eguren. Recordado por ser el primero en publicar una bibliografía de las obras que se escribieron en el territorio americano de autores nacidos o llegados al Nuevo Mundo. Mal criticado por escribir su magna obra en latín y no llegar a ser totalmente impresa ha sido motivo de diversos estudios históricos, literarios, bibliográficos, filosóficos y teológicos en los años e incluso siglos después de su muerte.

El doctor Eguiara nacido el 16 de febrero de 1696 en la Ciudad de México, dedicó su vida a la carrera religiosa y académica ocupando importantes cargos en la administración universitaria y eclesiástica. Falleció el 29 de enero de 1763 en la misma ciudad, dedicándosele solemnes honras fúnebres ante la amplia comunidad civil, científica y religiosa de la época.

Se reconoce el trabajo y aportaciones de Juan José de Eguiara y Eguren hacia la cultura mexicana, este hombre de ascendencia vizcaína forjó sus convicciones en una nación que luchaba por estabilizarse política, social y culturalmente. En la historia literaria de México, se le honra por la dedicación que tuvo al enaltecer la cultura y a los eruditos que florecieron en Nueva España aún antes de la llegada de los españoles. Sus sermones fueron el escenario en el cual se libraron grandes batallas entre la enseñanza de la Eguiara tuvo la gran virtud de escribir y por ello ha sido heredada una colección valiosa de manuscritos donde destacan sermones y pláticas destinadas a la predicación, obras teológicas y bibliográficas. Los estudios que se le han realizado a este intelectual son principalmente a las célebres y multicitadas *Bibliotheca mexicana* (1755), y a su

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el II Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano: Arte, Filosofía e Historia.

A pesar del desarrollo de la imprenta en Nueva España, no todo podía ser impreso, los costos, temáticas y finalidades obligaban a los eruditos a dejar su conocimiento en letra manuscrita. La producción intelectual de estos eruditos o intelectuales novohispanos conservada de forma manuscrita guarda igualmente valores históricos, culturales y patrimoniales como el libro impreso.

Las obras manuscritas encuadradas o en piezas sueltas conservadas hasta nuestros días, transmiten escritos de diversas temáticas y finalidades, algunos son religiosos destinados a la evangelización y predicación como los sermones y pláticas teológicas, por cuya estructura han sido tratados como géneros literarios. También se encuentran borradores para la imprenta, cartas y apuntes personales o institucionales, textos de carácter religioso, político, administrativo y social. El manuscrito, como objeto único, representa un legado asombroso por su variedad y riqueza en una tradición de muchos siglos.

En la Colección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México<sup>2</sup> se custodian 47 volúmenes atribuidos a Juan José de Eguiara y Eguren: 20 corresponden a tratados y disertaciones teológicas, 16 volúmenes de sermones, 9 de pláticas y dos de la *Bibliotheca mexicana* (correspondientes al tomo que fue impreso).

El trabajo con los manuscritos de Eguiara que se ha realizado desde 2011 dio como resultado la catalogación individual de cada volumen presentado de forma especial en una tesis de licenciatura en Bibliotecología y Estudios de la Información<sup>3</sup>, los registros catalográficos también están disponibles en el catálogo de la BNM. El primer acercamiento a los textos manuscritos logró identificar el objetivo que tenían, por un lado, los sermones con una estructura literaria y de escritura clara y legible. Eguiara dejó notas de cuáles podrían imprimirse: “Éstos pudieran permitirse a la imprenta”<sup>4</sup> o “Éstos no permito a la imprenta”<sup>5</sup> que se encuentran en los someros índices al inicio de cada volumen. Su extensión es variable, hay cortos de sólo un par de hojas o extensos que incluyen más de diez. En cuanto a los títulos 14 volúmenes se titulan *Sermones varios*, uno más *Ensayos de principiantes*. Y el último *De Sancto Josepho: miscellanea*, es una recopilación de sermones dedicados a san José que va de 1561 a 1750.

En contraparte a los sermones están las pláticas que sólo son apuntes o guías y su escritura es confusa, son de corta extensión, ya que en su mayoría no sobrepasan las

.....  
<sup>2</sup> A partir de ahora BNM.

<sup>3</sup> Luz Elena Vergara Castro, *Catálogo de manuscritos de Juan José de Eguiara y Eguren en la Biblioteca Nacional de México*, tesis de licenciatura.

<sup>4</sup> Puede leerse esta nota en los manuscritos con clasificación MS.757, MS.758, MS.759.

<sup>5</sup> Puede leerse esta nota en los manuscritos con clasificación MS.760, MS.761, MS.762.



dos hojas. Las nombra como *Plática en oratorio* o *Apuntes para plática en oratorio*, referente al oratorio de san Felipe Neri. Eguiara retomó varias de estas pláticas en años posteriores añadiendo nuevos comentarios para predicarlos como sermones. “En estos escritos, completos o en apuntes, encontramos tanto el discurso magistral, de elevados conceptos, en prosa cuidada y elegante como la plática sencilla, clara, al alcance de todos los fieles”.<sup>6</sup> Sermones y pláticas fueron textos de predicación que conformaron una gran tradición oral y escrita novohispana, se convirtieron en un medio de aculturación, pues vinculaban la historia de la iglesia y del Viejo Mundo, de las Sagradas Escrituras y personajes con la historia, costumbres, tradiciones y retos del Nuevo Mundo.

En cuanto a los manuscritos de teología, los dividió en disertaciones y a la vez en secciones, claramente identificadas en el transcurso del texto, su escritura es extensa y la caligrafía puede llegar a ser confusa e incluso ilegible por la rapidez del trazo y la descomposición de la tinta ferrogálica. Se encuentran bajo el nombre de *Tractatus* y están escritos en latín. Estos volúmenes manuscritos forman los tres tomos originales de la obra *Selectæ dissertationes mexicanæ ad scholasticam spectantes theologiam*, por lo que reconstruyen los dos tomos que no fueron impresos. Posiblemente existieron otros volúmenes manuscritos con mejor caligrafía que eran los borradores para la imprenta y que se mandaron a las prensas españolas, pero como mencionan Agustín Millares Carlo y Claudia Comes Peña “se perdieron y la obra jamás terminó por ser impresa”.<sup>7</sup>

Lo que se refiere a los dos volúmenes de la *Bibliotheca mexicana*, éstos son borradores limpios. En estos manuscritos se ve que un amanuense que no parece ser Eguiara apuntó cuidadosamente los prólogos, vidas y obras de autores, dejando un borrador listo para la imprenta. En estos manuscritos se conservan las primeras letras de la bibliografía con clasificación MS.44 (que inicia con las entradas de “Academia Mexicanensis” hasta “Antonius de Millán”) y MS.45 (de “Antonius de Miranda et Villaizan” hasta “Concilium Portudivetense III”), que contienen el texto plasmado en el impreso de 1755.

Durante el trabajo de catalogación, se hizo el hallazgo de un inventario de la biblioteca personal de Eguiara de 1738, que el autor tituló *Nómina de libros*, objeto principal de este texto. Con este inventario y otro *post mortem* presentado a la Inquisición en 1763 tras la muerte de Eguiara, se emprendió el análisis de contenido de los 217 sermones manuscritos que se conservan en la BNM para identificar las relaciones bi-

<sup>6</sup> Ernesto de la Torre Villar, “Eguiara y Eguren: orador sagrado”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, p. 181

<sup>7</sup> Claudia Comes Peña, “La formulación del criollismo en Juan José de Eguiara y Eguren”, *Anales de literatura española*, p. 186. Cfr. Agustín Millares Carlo, “Noticia biográfica y bibliográfica de Juan José de Eguiara y Eguren”, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos: Francisco Cervantes de Salazar, fray Agustín Dávila Padilla, Juan José de Eguiara y Eguren, José Mariano Beristáin de Souza*, p. 292.

bliográficas entre los libros enlistados en los inventarios y los libros referenciados en los sermones para conocer la ideología e influencias en el pensamiento del doctor Eguiara.

Su perfil intelectual quedó descubierto en sus escritos, mostrando a un experimentado latinista, orador sagrado, teólogo y docente preocupado por escribir obras para sus alumnos de la Real y Pontificia Universidad de México, escritor de cartas, bibliógrafo, bibliófilo. Hombre que usaba el papel y la tinta como vehículo de su pensamiento, capaz de agregar, corregir y actualizar sus textos para compartirlos con sus alumnos, amigos y feligreses.

El círculo intelectual en el que se desarrolló el señor Eguiara le permitió el acceso y regocijo de libros y autores raros, prohibidos, controversiales, clásicos, notables y valiosos que forjaron su pensamiento quedando plasmados en sus textos. Entre las líneas de este prolífico erudito también se identifican el entorno histórico, social y cultural en el que vivió y desarrolló su escritura, las corrientes literarias y religiosas que lo permearon, los lugares que frecuentó, así como sus devociones y afiliaciones políticas y religiosas. La prodigiosa pluma de Eguiara trazó más de un centenar de textos religiosos, productos de la reflexión de la lectura de los textos destinados a la predicación y a la salvación de las almas, como medio de comunicación hacia el pueblo. Los sermones son testimonios literarios de la época en que fueron escritos y pronunciados, reflejan las costumbres y las formas de comunicación de la comunidad religiosa a la civil.

La mayor parte de los manuscritos son autógrafos, es decir, escritos por el mismo autor. Se nota por el trazo de la letra que en los últimos años de vida Eguiara utilizaba un amanuense o ayudante que escribía por dictado o transcripción supervisada, que es un manuscrito llamado apógrafo. En la colección de la BNM, hay borradores limpios (quizás ya destinados para la imprenta como los de la *Bibliotheca mexicana*), los sermones y pláticas oratorias que fueron redactadas por separado y posteriormente encuadradas de forma conjunta, sin que exista siempre un orden cronológico o temático para dicha reunión, mientras que los manuscritos de las *Selectæ dissertationes* son partes de la misma obra. Es frecuente también encontrar continuas tachaduras y correcciones a lo largo del texto, Eguiara rayaba y escribía arriba o en los márgenes colocando una marca de referencia; incluso pegando fragmentos de hoja con el texto nuevo. Fue un hombre que releía lo que escribía y que hacía las correcciones o anexiones pertinentes, incluso llegó a cortar partes del texto. Estas características son signo de propiedad, testimonios de lectura y evidencias de censura y expurgo que pone de manifiesto la capacidad intelectual con la que se desenvolvía Eguiara, mostrando ampliamente su formación y práctica de escritor que componía y modificaba.





Con el estudio bibliográfico y material, se caracterizaron los manuscritos por su estructura literaria y su composición, también se logró identificar noticias inéditas sobre la vida y obra de Juan José de Eguiara y Eguren, la *Nómina de libros* aporta información sobre la conformación de su biblioteca.

### La nómina de 1738: sus libros y características

La revisión exhaustiva de los manuscritos de Eguiara —como se ha mencionado— trajo como recompensa la localización de un inventario de su biblioteca de 1738 entre hojas reutilizadas que forman un cuadernillo encuadernado en el volumen *Pláticas de oratorio: de los años de 1739-1740* con clasificación MS.753. La reutilización continua de papel por parte del doctor Eguiara dejó atesorada esta lista de libros oculta entre sus textos de predicación.

La *Nómina de libros del Dr. Juan José de Eguiara a el 10 de abril de 1738* es una lista de 22 líneas con nombres de autores o títulos, número de volúmenes y el tamaño del libro, con un total de 117 volúmenes; los libros corresponden a teología y comentarios a los libros de la Biblia.

La relevancia de esta *Nómina* recae en ser la primera lista de libros y autores de la biblioteca de Eguiara, ayuda a reconstruir su conducta lectora a través de las citas que hacía de ellos en sus textos y por encontrarse en el inventario *post mortem* de su biblioteca, se intenta comprender los motivos probables por los cuales los conservó hasta su muerte.

A continuación, se presenta el inventario manuscrito de su biblioteca realizado en 1738, cuando Eguiara tenía 42 años.



**Figura 1.** *Nómina de los libros del Dr. D. Juan Joseph de Eguiara y Eguren.* 10 de abril de 1738.<sup>8</sup>  
Fuente: BNM. Manuscrito MS.753, hoja 60v.

Como menciona Ernesto de la Torre Villar: “se puede conocer parte de la biblioteca de Juan José de Eguiara y Eguren”.<sup>9</sup> Porque si bien la *Nómina* de 1738, muestra la construcción de la biblioteca de Eguiara, cuáles fueron los libros y autores que adquirió inicialmente, la Memoria de su biblioteca

<sup>8</sup> Manuscrito MS.753, hoja 60v., Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

<sup>9</sup> Ernesto de la Torre Villar, *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, p. 230.

presentada a la Inquisición meses después de su muerte en 1763<sup>10</sup> es una amplia lista de libros impresos y manuscritos; “no hay mención de las colecciones documentales a las que Eguiara refiere en los prólogos de la *Bibliotheca mexicana*”,<sup>11</sup> ni tampoco noticias del resguardo parcial o total en alguna institución contemporánea o actual. Hasta el momento no se tiene certeza de que los libros presentados en los inventarios sean todos de los que Eguiara fue propietario, tampoco se ha identificado algún libro con alguna anotación o testigo que confirme la pertenencia a Eguiara, lo que deja otra línea de investigación.

En una búsqueda en el catálogo Nautilo de la Biblioteca Nacional de México y en el catálogo de la Biblioteca Nacional de España se lograron encontrar los posibles nombres completos de los autores teniendo en cuenta el número de volúmenes, la temporalidad de la obra y el tema. A continuación, se presenta la transcripción de la

*Nómina* y la posible reconstrucción bibliográfica:

Este inventario podría ser el primer antecedente de la amplia biblioteca que Eguiara amasó desde muy joven y que gracias al dinero que recibía de capellanías, rentas y otros cargos logró reunir un número considerable de libros. Este documento nos acerca más al entramado mundo de Eguiara y la cultura escrita en la que se desenvolvía, pues representa un testimonio que recupera el legado bibliófilo de este personaje. Eguiara engrandecía la calidad y cantidad de bibliotecas que existían en tierras americanas, él bien decía en sus *Anteloquia*:

[...] a fuerza de dinero conseguimos, no obstante, cuántos libros habemos menester, pues movidos los libreros y comerciantes europeos del incentivo del lucro, traen a estas tierras numerosas cajas de selectos volúmenes, que nos permiten recibir cada día los insignes y riquísimos tesoros de la sabiduría europea y poseer ejemplares muy poco corrientes.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Memoria de los libros que quedaron por fin y muerte del señor Dr. D. Juan José de Eguiara maestre escuela dignidad que fue de esta Sta. Iglesia Metropolitana*. El inventario consta de 10 fojas escritas por ambos lados en regular estado de conservación y se encuentra en el ramo Inquisición volumen 1032, exp. 2, fojas 19-29, en el Archivo General de la Nación (México). En la edición de 1986 de la *Bibliotheca mexicana* en el volumen cinco titulado *Monumenta Eguiarense*, páginas 193-206, se encuentra la transcripción del mencionado inventario de 1763. Ernesto de la Torre Villar obtuvo dicho documento a través de José Miguel Quintana, en el que trato de completar nombres y títulos abreviados en el inventario, como una muestra de la riqueza bibliográfica de su época.

<sup>11</sup> *Op. cit.*

<sup>12</sup> Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la biblioteca mexicana*, p. 101.



## Nómina de 1738

Reconstrucción posible tomadas de los catálogos de la Biblioteca Nacional de México y Biblioteca Nacional de España<sup>13</sup>

Alapide en 12 t. f.	Lapide, Cornelius à, 1567-1637 (BNM)
Pineda en 2 t. f.	Pineda, Juan, 1558-1637 (BNM)
Lira en 6 t. f.	Lyra, Nicolás de (BNM)
Lorino en 3 t. f.	Lorin, Jean; Lorino, Ioanne (BNE)
Leblanc en 6 t. f.	Le Blanc, Thomas, 1599-1669 (BNM)
Saliano en 7 t. f.	Salian, Jacques, 1558-1640; Saliano, Jacobo (BNM)
Oliva en 6 t. f.	Oliva, Giovanni Paolo, S.J., 1600-1681 (BNM)
Locner en 3 t. f.	Lohner, Tobias, S.J., 1619-1697 (BNM)
Mansis en 9 tom. 4 f. 4 en 4 y 1 octavo	Mansi, Guiseppe ; Mansis, Josepho (BNM)
Concordancias-1 t. Quarto	Hugo de Sancto Charo, Card., m. 1236 (BNM) Sacrorum Bibliorum vulgate editiionis concordantiae
Laureto-1 t. f.	Laureto, Hieronymo; Lorete, Jerónimo (BNM)
Marthiologio - 1 t. f.	Martyrologium romanum (BNM)
Biblia crítica-4 t. f.	746 referencias a los libros de la Biblia
Mendoza-3 t. f.	Mendoza, Francisco de, 1573-1626 (BNM)
[ilegible por la costura]-2 t. f.	
Gaspar Sánchez	Sánchez, Gaspar, 1554-1628 (BNM)
Poliantea-1 t. f.	Polyanthea mariana Marracci, Ippolito, 1604-1675 (BNM)
Tostado-27 t. f.	Tostado, Alonso, Ob. de Ávila, ca. 1400 (BNM)
[Dgo o Ugo]-8 t. f.	Hugo de Sancto Charo, Card., m. 1236 (BNM)
Ingel grave-4 t. f.	
Barsia-9 tom. ay 7 t. f.	Barcia y Zambrana, José de (BNM)
Pinto Ramírez - 1 t. f.	Pinto Ramírez, Andrés, 1595-1654 (BNM)

A esas palabras del doctor Eguiara, se agrega el auge que tuvieron las bibliotecas particulares en la segunda mitad del siglo XVIII, ya que propiciaron un mayor intercambio cultural, científico e intelectual. Eguiara agrega que las bibliotecas de los particulares estaban distribuidas en todos los puntos del virreinato y pertenecían a “oidores reales, canónigos, abogados, médicos y otras personas, en particular a individuos de las órdenes religiosas”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> BNM: Biblioteca Nacional de México; BNE: Biblioteca Nacional de España

<sup>14</sup> *Idem.*

Entender la naturaleza y el contexto histórico en el que fue escrita esta *Nómina*, su origen incierto, la formación cultural y social que permeo al mismo Eguiara, aporta ideas para comprender la influencia de cada texto sobre todas las obras de este autor.

A partir de la biblioteca que formó, podemos justificar su pensamiento abocado a la concepción religiosa y filosófica que le permitió ser un orador reconocido por el dominio de los temas tratados. Pero a la vez hay evidencia de que Eguiara conoció libros prohibidos o censurados, lo que hace pensar que reconoció esas obras por su aporte o fueron víctimas de su crítica y censura.

La variedad de títulos y autores de la *Nómina* reflejan la diversidad del conocimiento de Eguiara. Estos autores forman parte principalmente de la historia patristica y de la exégesis bíblica, siendo eruditos también en la Filosofía y Teología marcando tendencias y corrientes a través de los años como Jean Lorin, Juan de Pineda, Hugo de Sancto Charo o Thomas Le Blanc. Fueron precisamente esas disciplinas de las que Eguiara fue especialista las que impregnan los escritos y claramente se identifica el objetivo que tuvieron en su colección.

Eguiara fue un hombre dedicado a Dios, que enriquecía sus escritos con citas de autores sobresalientes y sin duda valoraba o censuraba las aportaciones de cada uno de ellos. No es de sorprenderse el que Eguiara contará con más de una edición de la Biblia, sobre todo por su labor predicadora y la cantidad de referencias que les daba a los libros de la Biblia en sus escritos donde hace referencia a ediciones a la Vulgata, Biblia compluetense, regia, crítica o a la Biblia de Vatablo.

Comprender el uso y manejo de un aparato crítico en Eguiara ayuda a comprender el impacto que tuvieron las obras en su pensamiento y en la posesión de esos libros y autores. Mostrando así el dominio de obras e ideologías que conformaron la suya. Mauricio Beuchot menciona al respecto:

Eguiara gozó en su tiempo de gran prestigio como predicador, teólogo y erudito en letras sagradas y profanas. La posteridad lo celebra particularmente como bibliógrafo e historiador de la cultura mexicana.

Su conocimiento de latín y de los autores latinos, clásicos, cristianos, medievales y modernos es notable. Sus escritos muestran un manejo seguro y admirable de esta lengua, tanto en sus formas académicas como escolásticas.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 78



En gran medida gracias a los cargos que desempeñó dentro de la universidad, catedral, cabildo metropolitano, colegios, congregaciones y amigo de jesuitas, eclesiásticos de renombre y ricos bibliófilos pudo consultar fácilmente ricas bibliotecas de su tiempo para su formación intelectual y ser uno de los celebres eruditos del siglo XVIII. Este siglo —como refiere Iván Escamilla— es el de la ilustración novohispana donde hay evidencias de

[...] extensas y bien consolidadas redes de transmisión intelectual y de comunidades de hombres de letras, formadas no por individuos aislados sino en liga con libreros, impresores, poderes políticos y eclesiásticos, mecenas y finalmente lectores, en una réplica americana a las comunidades que se fortalecen en la Europa de la misma época.<sup>16</sup>

Por lo tanto, el descubrimiento de la *Nómina* de 1738 de los libros de Eguiara provee información para el estudio de su ideología y conformación de su trayectoria académica, religiosa y personal. Eguiara adquirió una gran cantidad de obras europeas, esto gracias al caudal bibliográfico disponible en las librerías novohispanas conformada entonces por obras permitidas y obras censuradas o con expurgos que circulaban de forma clandestina y perseguidas por autoridades civiles y religiosas.

Los dos inventarios brindan información para distinguir las relaciones entre sus textos y los libros que ostentó o que leyó, es decir, la identificación de los nexos informativos, que ayudan a vislumbrar el entramado intelectual de Eguiara reflejado en los textos que redactó.

### **Los libros y autores de la *Nómina*: su importancia e influencia a través de los sermones**

El descubrimiento del inventario de 1738 dio la inquietud de conocer las obras enlistadas y la influencia que ejercieron sobre el pensamiento de Juan José de Eguiara y Eguren. Se planteó, a través de la lectura de 217 sermones manuscritos,<sup>17</sup> la identificación y recuperación de las referencias bibliográficas de libros y autores teniendo como resultados 2595 referencias que se procesaron matemáticamente presentados y descritos en una tesis de maestría.<sup>18</sup> En ese procesamiento se identificaron los nombres de

<sup>16</sup> Iván Escamilla González, “Iglesia y orígenes de la ilustración novohispana”, en *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, p. 113

<sup>17</sup> Correspondientes a los 14 volúmenes conservados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

<sup>18</sup> Luz Elena Vergara Castro, *Identificación de los nexos informativos en los sermones manuscritos de*

libros y autores con más número de referencias hasta el de menor número, entendiendo ese número como el grado de influencia sobre el pensamiento científico y religioso de Eguiara. Todo ello llevó a conocer parte de sus actitudes, conducta lectura e ideología.

Se identificaron las obras de la *Nómina* de 1738 y del inventario post mortem de 1763 para demostrar la relevancia e impacto que tuvieron los autores y obras en la formación intelectual de Eguiara en relación con el total de referencias recibidas. Cabría mencionar las palabras de la doctora Idalia García, quien señala: “no olvidemos que el conocimiento sobre las obras que conforman una biblioteca específica del pasado puede realizarse a través de ciertas fuentes documentales (como inventarios o memorias)”.<sup>19</sup> Por ello, es importante entender el rescate y la difusión de estas fuentes de este célebre erudito novohispano.

Entender el contexto en el que Eguiara escribió los sermones ayuda a comprender más el impacto que tuvieron los libros en su pensamiento y la posesión por el autor y como proceso la información y la plasmó en los sermones. Pues al observar los resultados de las referencias es claro que era un lector asiduo a los autores y a sus libros del que era propietario, dilucidando el dominio de ideologías que conformaron la suya. La tradición sermonaria construía el texto como un mosaico de referencias y relaciones de citación de las Sagradas Escrituras y la tradición cristiana.

Eguiara convertía sus sermones en un recargado mundo donde desfilaban personajes de muy variada procedencia desde autores sagrados de las Divinas Escrituras, santos padres, teólogos, filósofos, estudiosos de la humanidad, hasta doctos en el conocimiento de la naturaleza, llegando bajo el brazo de frases o versos. Por esto se consideró que los sermones eran el medio ideal para conocer el pensamiento de Eguiara a través de los libros que leyó y referenció en sus textos, debido a que el número de referencias recibidas reflejaría el impacto que tuvo determinada obra en el pensamiento de Eguiara.

Se presenta a continuación una breve descripción biobibliográfica de los autores y obras en el orden de aparición en la *Nómina* con el número de sermones en los que se hace referencia:

### **Cornelius a Lapide, 1567-1637, presente en 113 sermones.**

De la Compañía de Jesús, fue uno de los más fecundos y conocidos expositores de la Sagrada Escritura, quien nació en Bucold (Lieja, Bélgica) en 1567 y murió

.....  
*Juan José de Eguiara y Eguren: un estudio histórico-bibliométrico* (tesis de maestría).

<sup>19</sup> Idalia García Aguilar, “Los bienes de difuntos como fronteras de conocimiento de las bibliotecas novohispanas”, *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, p. 167.



en Roma 1637. “Por más de 20 años fue profesor de Sagradas Escrituras y Teología en Lovaina, donde se dedicó al estudio y exégesis de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Sus comentarios se distinguen por el gran número de pasajes de los Santos Padres y porque explica los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura”.<sup>20</sup> Este jesuita dejó una obra monumental en más de 16 volúmenes, de los que Eguiara tuvo 12 volúmenes en folio.

Cornelio a Lapide o Van den Steen (1567-1637) triunfa en la exégesis católica en el Siglo de Oro de ésta (de mediados del siglo xvi a mediados del xvii), con sus comentarios a toda la Escritura, excepto Job y los Salmos. “Su interés se centra en el sentido tropológico o moral, más que en el literal”.<sup>21</sup> Los trabajos de Cornelio a Lapide introducen el conocimiento de los textos originales, difunden ediciones críticas y traducciones a lenguas vulgares.

### Juan Pineda, S.J., 1558-1637, presente en 5 sermones.

En 1572 ingresó a la Compañía de Jesús. No pudiendo ordenarse de sacerdote por su corta edad, se dedicó a la enseñanza de la Filosofía aristotélica, en Granada durante tres años, y en Sevilla por otros dos. A partir de ese momento se dedica por entero al estudio y enseñanza de la Sagrada Escritura [...]. La obra de Pineda como escriturista obtuvo una resonancia inmediata por Europa. Sus *Commentarii in Job* salieron en Madrid entre 1597 y 1601. El éxito de su obra se debe a su conocimiento de las lenguas orientales, al uso de la arqueología, a su asombrosa erudición, a su sentido de la crítica textual, al cotejo de las diversas interpretaciones y al recurso a ciencias auxiliares paganas.<sup>22</sup>

### Nicolás de Lyra, presente en 11 sermones.

Celebre franciscano del siglo xiv y uno de los hombres más doctos de su tiempo. Nació en Normandía, en la Diócesis de Evreux, de padres judíos. Instruido en las ciencias de los rabinos, abrazó la religión cristiana y entró en los franciscanos de Vernevil en 1291. Después pasó a París donde enseñó con reputación. Su mérito lo elevó a los primeros empleos de su religión y le adquirió estimación de los grandes, la reina Juana, condesa de Borgoña, y mujer del rey Felipe *el Largo*, le nombró por uno de los ejecutores de su testamento en 1325. Murió el 23 de octubre de 1340 en edad abanzada. Sus obras son: *Comentarios sobre toda la Biblia*, que

<sup>20</sup> María Estela Muñoz Espinoza, “Comentarios al Pentateuco de Moisés de Cornelio A Lapide (1697)”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, p. 175.

<sup>21</sup> Carlos Junco Garza, *Escucha Israel*, p. 247.

<sup>22</sup> *Diccionario de historia eclesiástica de España*, p. 1983.

en otros tiempos tuvieron grandes créditos; *Una disputa contra los judíos, Un tratado particular contra un rabino*, que se servía de el Nuevo Testamento para impugnar la religión cristiana y otras obras.<sup>23</sup>

**Jean de Lorin, S.J., 1559-1634**, presente en 28 sermones.

Escriturista, escritor. Muy joven al entrar a la Compañía de Jesús, recibió la mayor parte de su formación en ella, incluidos tres años de Filosofía y cuatro de Teología. Su primer puesto importante fue enseñar la Sagrada Escritura en el Colegio Clermont de París. Su gran contribución fue la de sus comentarios sobre la Biblia, que publicó con gran regularidad entre 1605-1625. Sus comentarios son pausados y exhaustivos [...] se centran principalmente en el sentido literal del texto, reconstruido por medio de los mejores instrumentos filológicos del Renacimiento, pero no rechaza del todo el cuádruple sentido medieval, ya que con frecuencia reproduce pasajes de los padres griegos y latinos que desarrollan el sentido no literal de las escrituras. También escribió comentarios a la Lógica de Aristóteles.<sup>24</sup>

**Thomas Le Blanc, S.J., 1599-1669**, presente en 17 sermones.

Exegeta, superior, moralista. Tras sus estudios de Teología y Hebreo, coronados con un doctorado en Teología fue profesor de la Sagrada Escritura en Reimms (1640-1647). Apreciado por su actividad intelectual y su forma paternal de gobierno, encontró tiempo para escribir unas 20 obras. La más monumental es su comentario espiritual en seis volúmenes, *Psalmorum davidicorum analysis*, reeditado cuatro veces en Colonia (Alemania), y en 1854 en Nápoles (Italia). Director espiritual de seglares, escribió para ellos guías espirituales adaptadas a sus diversas condiciones sociales.<sup>25</sup>

**Jacobo Saliano, 1558-1640**, presente en 2 sermones.

“Sabio jesuita, natural de Aviñón. Enseñó con muchos créditos: fue rector del Colegio de Bensezon, y murió en París el 23 de enero de 1640. Dejando unos *Annales del Antiguo testamento*, y otras muchas obras de piedad”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Jean Baptiste Lodvocat, *Diccionario histórico abreviado, que contiene la historia de los patriarcas, príncipes hebreos, emperadores, reyes, i grandes capitanes, de los dioses, de los héroes de la antigüedad pagana, &c. de los Santos Padres, obispos i cardenales célebres, de los historiadores, poetas, gramáticos, oradores, theologos, jurisconsultos, médicos, philosophos, mathematicos, &c. con sus principales obras i ediciones; de las mugeres sabias, de los pintores, escultores, grabadores, e inventores de artes, y generalmente de todas las personas ilustres, o famosas de todos los siglos y naciones del mundo*, t. IV, Imprenta de Joseph Rico, Madrid, 1754 p. 366

<sup>24</sup> *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático*, p. 2422.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 2299.

<sup>26</sup> Jean Baptiste Lodvocat, *op. cit.*, p. 285.





**Giovanni Paolo Oliva, S.J., 1600-1681**, presente en 8 sermones.

Undécimo general (de la Compañía de Jesús). En 1651, nombrado predicador del Palacio Apostólico desempeñó este oficio 24 años sin interrupción bajo cuatro papas: Inocencio X, Alejandro VII, Clemente IX y Clemente X. Cuando en 1675, por razones de edad, se retiró, Clemente X le mantuvo el estipendio por vida en señal de estima y gratitud. Fruto de su ministerio en el púlpito son los volúmenes de sermones que él mismo publicó. Aportó al generalato ricas dotes humanas y espirituales, reconocidas incluso por sus contemporáneos no jesuitas, como Gottfried, W. Leibniz, el cardenal d'Estrés y Luis XIV. Éste lo consideró uno de los hombres más sabios del siglo. Además, tenía un espíritu genuinamente ignaciano, una piedad profunda y una austeridad de vida.<sup>27</sup>

**Tobias Lohner, S.J., 1619-1697**

Predicador, escritor ascético. Tras completar grámatica y humanidades en el Colegio de Ingolstadt, estudió filosofía en Salzburgo. A poco de volver a Ingolstadt, donde estudió Lógica entró a la CJ. [...]. Se interesó en especial por la educación de los sacerdotes y el fomento de su progreso espiritual. Sus *Instruktionen practicae* (1670-1688) alcanzaron 11 volúmenes y trataban casi todos los aspectos de la vida y espiritualidad sacerdotales.<sup>28</sup>

**Josephi Mansis**, presente en 18 sermones.  
Presbítero de la Congregación del Oratorio.

**Hieronymo Laureto**, presente en 11 sermones.  
Benedictino.

**Marthiologio**, presente en 2 sermones.  
El *Martirologio Romano* recoge los nombres de los santos y beatos.

**Biblia crítica**

746 referencias a 49 libros de la Biblia y 5 versiones: vulgata, crítica, complutense, regia y de Vatablo.

Una de las principales formas de usar la Biblia es en la predicación, la tradición católica la ha interpretado utilizándola principalmente en los sermones predicados en las iglesias de todo el mundo.

<sup>27</sup> *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, op. cit., p. 1634

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 2406

**Francisco de Mendoça, S.J., (1573-1626), presente en 2 sermones.**

Durante el noviviado cambio el apellido da Costa por el de Mendoça. Enseñó humanidades y retórica en Lisboa y curso la Teología (1599-1603) en Coímbra mientras enseñaba Retórica (1601-1601). Enseñó Sagrada Escritura, además de la cátedra, ejercitó la predicación con notable éxito. Varón de gran erudición, sobresalió también por su virtud. Dejó numerosas obras: *El Viridarium*, varias veces reimpresso, es un verdadero tesoro de erudición humanística. Sus comentarios a la Sagrada Escritura fueron alabados por Baltazar Gracián. Sus sermones se caracterizan por un estilo incisivo, sobrio y lleno de vida.<sup>29</sup>

**Gaspar Sánchez, S.J, 1554-1628, presente en 4 sermones.**

Escriturista, filólogo. Fue profesor de la Sagrada Escritura en Murcia (1607-1609) y Alcalá (1609-1628). Nombrado catedrático de Escritura en los recién fundados, Estudios Reales de Madrid, murió a los tres meses.

En sus numerosos comentarios bíblicos, muchos de ellos publicados, alcanzó el ideal de su tiempo por la limpidez de estilo, información exhaustiva de lo ya conocido, aprecio del sentido literal y pericia filológica (conocimiento profundo del latín, griego y hebreo). Es considerado, por los especialistas uno de los mejores de su tiempo, cuyas obras siguen teniendo valor. Una de las mejores es su comentario de los Reyes y Crónicas.<sup>30</sup>

**Mariana Polyanthea, presente en 4 sermones.**

“El clérigo italiano Ippolito Marracci escribió en 1658 su obra *Polyanthea mariana*, obra de carácter enciclopédico, donde recoge alfabéticamente advocaciones dadas a la Virgen María en la Sagrada Escritura y por los Padres y Doctores de la Iglesia.”<sup>31</sup>

**Hugo de Sancto Charo, Card, presente en 32 sermones.**

Celebre cardenal de el Orden de Santo Domingo, así llamado del lugar de su nacimiento a las puertas de Viena, en donde había una iglesia colegial dedicada a san Caro, adquirió gran reputación en el siglo XIII por su prudencia, sabiduría y talentos. Tomó la borla de doctor de Teología de su facultad de París, y

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 2622 y 2623.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 3487 y 3488.

<sup>31</sup> Amparo Rodríguez Babío, “La advocación del Amparo en la Polyanthea Mariana de Ippolito Marracci”, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, p. 816.



lo hicieron provincial de su orden; después le dio el capelo el papa Inocencio IV. Sus principales obras son una colección de manuscritos hebreos, griegos y latinos de la Biblia, que le ha intitulado *Correctorium Biblia*, y que se encuentra manuscrita en la biblioteca de la Sorbona. Una concordancia de la Biblia que es la primera que se ha hecho, y el primero que pensó en esta fue Hugo, para dejar inmortalizado su nombre: *Comentarios sobre la Biblia*.<sup>32</sup>

Estos teólogos, en su mayoría postridentinos y miembros de la Compañía de Jesús, buscaron una renovación de su ciencia, se dedican a la crítica textual, a la patrística, a la historia del dogma, lo que comenzaban a llamar teología positiva y a la que Eguiara era asiduo.

La *Nómina*, desafortunadamente, no cuenta con información bibliográfica completa, el trabajo que se ha hecho con el paso de los años nos ha permitido la identificación de obras y autores; sin embargo, aún faltan investigaciones que hacer y lograr obtener más información sobre algunos autores, incluso identificar algún ejemplar que tuvo en sus manos Eguiara. La *Nómina* podría ser una lista incompleta de los libros que tenía hasta ese momento Eguiara, pero es un testigo del devenir intelectual de este autor.

La *Nómina* reconoce la importancia de los autores que usaba Eguiara continuamente y que determinó su influencia e impacto en su ideología, poniéndolo a la par de las más grandes mentes europeas y americanas. La *Nómina* representa un retrato intelectual de Eguiara con la diversidad de autores y títulos, también presenta a un erudito con un rigor académico y religioso, un criollo ilustrado con la habilidad en el uso y manejo de la información mediante la lectura y la escritura, sus textos representan el medio de comunicación formal con los que se relacionaba en la comunidad científica del siglo XVIII novohispano.

### **A manera de conclusión**

Eguiara ejerció la predicación de forma cotidiana como un trabajo intelectual religioso y científico, el rigor en sus afirmaciones y en uso de la estructura literaria del sermón permitió medir las regularidades en sus textos, identificando desde su forma de escribir hasta sus principales influyentes intelectuales.

Toda esta obra manuscrita es un patrimonio bibliográfico, un valioso testimonio del periodo novohispano mexicano conservado hasta hoy. La obra y testimonio de Eguiara son parte de la grandeza mexicana para el orgullo de la cultura escrita, un personaje ilustrado que refleja el uso de un método, sistema de discusión, argumento fundamentado en sus lecturas.

<sup>32</sup> Jean Baptiste Lodvocat, *op. cit.*, p. 336.

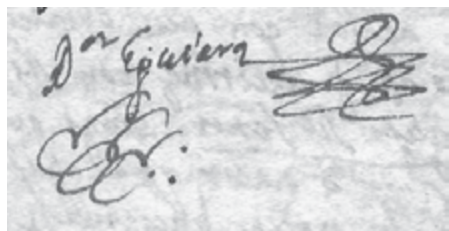


Figura 2. Firma del doctor Juan José de Eguiara y Eguren. Manuscrito Clasificación: MS.757. Fuente: Fondo Reservado de la BNM, hoja 93v. Fragmento

Los resultados de la investigación resaltan la importancia de la información conservada de forma manuscrita para la historia de las ciencias, la investigación se dirigió al análisis de la lectura y escritura de sermones manuscritos y de inventarios de bibliotecas del periodo novohispano. Se estudió de qué manera Eguiara leyó, consultó, se apropió, recreó y “resignificó” el contenido de los libros que resguardó en su biblioteca.

Este texto pretendió mostrar la riqueza de información que se puede obtener de las fuentes originales para interpretar un momento cultural particular en la historia de Nueva España. Sin embargo, ese conocimiento también debería impactar en la valoración patrimonial del legado documental, para favorecer su adecuada conservación en bibliotecas y archivos.

Eguiara vivió en un periodo de transición social y política, tuvo acercamiento con jesuitas llenos de mentes brillantes que ya habían revolucionado las ideas filosóficas y teológicas de la religión católica, con el autor más referenciado Cornelio A Lapide y amigos íntimos como Vicente López. Las relaciones políticas y religiosas que mantuvo fueron los vínculos que le ayudaron a ser orador en celebraciones eucarísticas importantes en las altas esferas políticas y sociales.

Eguiara forjó una mentalidad abierta y revolucionaria, pero regida o protegida por la educación y vida eclesiástica que llevó. La lucha de los criollos al final del siglo XVIII incitaba también el pensamiento liberal e intelectual, enaltecer la cultura mexicana era uno de los preceptos que guio su vida.

La información que presentan la *Nómina* o inventario de la biblioteca personal de Eguiara (1738) sin duda es escasa y deja a la deriva los datos de edición, lugar, impresor y año de publicación lo que impediría reconstruir por completo la biblioteca, es decir, estos datos nos permiten identificar el volumen exacto que perteneció a Eguiara. Ha sido gracias a los sermones que escribió que se logró comprobar que textos leyó y cuáles de éstos fueron parte de su biblioteca.

El trabajo desarrollando a los manuscritos de Juan José de Eguiara y Eguren demostró que aún no está todo dicho sobre este personaje. Es un desafío importante dentro de la investigación histórica y bibliotecológica, seguramente habrá apasionados investigadores de Eguiara que querrán ver aquel inventario inédito, o darle una hojeada



a los manuscritos para complementar sus investigaciones. Es un placer haber podido describir estos manuscritos, y adentrarse a los textos escritos de puño y letra del querido doctor Eguiara.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996.
- Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático*, Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum, Madrid, Roma, 2001.
- Diccionario de historia eclesiástica de España*, Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1975.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Prólogos a la Bibliotheca mexicana*, FCE, 2<sup>da</sup>. ed., México, 1996.
- Escamilla González, Iván, “Iglesia y orígenes de la ilustración novohispana”, en *La iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, UNAM / IHH, México, 2010.
- Junco Garza, Carlos, *Escucha Israel*, Universidad Pontificia de México, México, 1990.
- Lodvoeat, Jean Baptiste, *Diccionario histórico abreviado, que contiene la historia de los patriarcas, príncipes hebreos, emperadores, reyes, i grandes capitanes, de los dioses, de los héroes de la antigüedad pagana, &c. de los Santos Padres, obispos i cardenales célebres, de los historiadores, poetas, gramáticos, oradores, theologos, jurisconsultos, médicos, philosophos, mathematicos, &c. con sus principales obras i ediciones; de las mugeres baías, de los pintores, escultores, grabadores, e inventores de artes, y generalmente de todas las personas ilustres, o famosas de todos los siglos y naciones del mundo, t. IV*, Imprenta de Joseph Rico, Madrid, 1754
- Millares Carlo, Agustín, “Noticia biográfica y bibliográfica de Juan José de Eguiara y Eguren”, en *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos: Francisco Cervantes de Salazar, fray Agustín Dávila Padilla, Juan José de Eguiara y Eguren, José Mariano Beristáin de Souza*, FCE, México, 1986.
- Torre Villar, Ernesto de la, *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, UNAM, México, 1993
- Vergara Castro, Luz Elena, *Catálogo de manuscritos de Juan José de Eguiara y Eguren en la Biblioteca Nacional de México*, tesis de licenciatura, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 2012.
- Vergara Castro, Luz Elena, *Identificación de los nexos informativos en los sermones manuscritos de Juan José de Eguiara y Eguren: su comportamiento histórico-bibliométrico*, tesis de maestría, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 2016.

### Hemerografía

- Comes Peña, Claudia, “La formulación del criollismo en Juan José de Eguiara y Eguren”, *Anales de Literatura Española*, vol. 13, Universidad de Alicante, Alicante, 1999, p. 186.

- García Aguilar, Idalia, “Los bienes de difuntos como fronteras de conocimiento de las bibliotecas novohispanas”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxix, núm. 114, El Colegio de Michoacán, México, pp. 163-204.
- Muñoz Espinoza, María Estela, “Comentarios al Pentateuco de Moisés de Cornelio A Lapide (1697)”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 92, México, INAH, 2011, p. 173-177
- Rodríguez Babío, Amparo, La advocación del Amparo en la Polyanthea Mariana de Ippolito Marracci, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, núm. 561, Consejo General de Hermandades y Cofradía de la ciudad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 816 -818.
- Torre Villar, Ernesto de la, “Eguiara y Eguren: orador sagrado”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, UNAM, IHH, México, pp. 173-188.

# JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA: BIBLIÓGRAFO E HISTORIADOR DEL PERIODO NOVOHISPANO



*Gerardo Pérez Silva*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
bloy01@gmail.com

## **Introducción**

Para el estudio de la historia novohispana y del pensamiento desarrollado en esta etapa de nuestra historia, se requiere ir a las fuentes. Es decir, si el historiador intenta investigar lo sucedido en los tres siglos virreinales es menester que tenga que hurgar en archivos, en impresos de aquel tiempo y en fuentes bibliográficas —sean antiguas o actuales—. Lo mismo el filósofo, si su interés es conocer el pensamiento teológico, filosófico y científico, con fines historiográficos, ha de investigar acudiendo a las mismas fuentes. Para el conocimiento tanto de la historia como del pensamiento novohispano, ya hay afortunadamente un vasto repertorio de investigaciones donde podemos enterarnos al respecto; sin embargo, todavía lo realizado no agota el ancho panorama de lo acontecido y lo pensado en aquellos siglos de nuestra historia. Por eso importa seguir estudiando, seguir investigando.

Los estudios bibliográficos son un manantial importantísimo para el estudio del periodo novohispano, ya que contienen el registro —en muchos casos, minucioso— de la memoria escrita de Nueva España. Constituyen una fuente anamnética que nos acerca a lo que se ha escrito sobre lo vivido y lo pensado. Allí se da testimonio de toda la producción bibliográfica que constituye una información nutrida, la cual representa un instrumento indispensable para quienes nos acercamos al estudio de algún autor u obra del periodo novohispano.

A continuación, presento la labor bibliográfica e historiográfica de unos de los más importantes eruditos mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX: Joaquín García Icazbalceta. Su obra sigue siendo un referente importante para los estudios novohispanos, así que vale la pena conocer su vida y obra.

## **Semblanza biográfica**

Don Joaquín García Icazbalceta nació el 21 de agosto de 1825, en la Ciudad de México. Sus padres fueron don Eusebio García Monasterio, español, y doña Ana Ramona de

Icazbalceta y Musitu, de origen español, pero ya nacida en México.<sup>1</sup> Los García Icazbalceta eran importantes hacendados y comerciantes. Debido a las problemáticas que se estaban suscitando en México y ante las tensiones contra los españoles radicados en nuestro país, por las leyes que decretaron su expulsión tanto en 1827, como en 1829 y en 1833, la familia García Icazbalceta tuvo que partir hacia España en 1829, residiendo en Cádiz hasta su regreso a México en 1836.

Don Joaquín nunca asistió a escuela alguna. Sólo con el auxilio de sus padres, de instructores particulares y con su propio esfuerzo adquirió una formación básica. Eso sí, aprendió el latín y algunos idiomas modernos. En una carta al bibliógrafo español Manuel Remón Zarco del Valle, fechada en agosto de 1870, García Icazbalceta le confiesa: “nunca he pisado escuela ni colegio, ni siquiera estudié gramática, sino que desde los once años trabajé al lado de mi padre en el manejo de sus haciendas [...]”<sup>2</sup>

Desde su infancia se adentró al arte de la imprenta y también a coleccionar cuanto documento pudo tener en las manos. Publicó en su niñez tres periódicos conocidos como *El Elefante*, *El Ruiseñor* y *Miscelánea*. Además, mientras se encontraba con su familia en Cádiz, por el año de 1935, escribió un relato titulado *Mes y medio en Chiclaná*, el cual se trata del primer texto que se conserva de la pluma de don Joaquín.

Heredó tres haciendas: la de Santa Clara Montefalco, la Santa Ana Tenango y la de San Ignacio Urbietta, en el estado de Morelos, dedicadas al cultivo de la caña de azúcar, las cuales administraba desde la Ciudad de México, en el despacho que tenía en la calle de San José del Real número 13, hoy Isabel la Católica.

Don Joaquín se casó en 1854, cuando contaba 29 años, con doña Filomena Pimentel y Heras, hermana del historiador de la literatura mexicana, Francisco Pimentel. Tuvo dos hijos: Luis y María, pero la señora murió en 1862. Frente a esta lamentable pérdida don Joaquín nunca se repuso y no volvió a casarse. Esta tristeza suya coincidió con una crisis económica familiar, en los días aciagos de la intervención francesa.

Una faceta muy importante en la vida de García Icazbalceta fue su labor como editor e impresor. En 1850 estableció en su casa ubicada en la calle de Manrique (hoy primera calle de República de Chile) una prensa para imprimir sus propios trabajos y varias obras novohispanas que él mismo editó. En 1867 se asoció con el tipógrafo Francisco Díaz de León con el fin de que éste se encargara de la impresión de los distintos trabajos, aunque siempre bajo la supervisión de don Joaquín. La imprenta trabajó por espacio de dos décadas.

<sup>1</sup> José Luis Martínez, *Semblanzas de Académicos. Antiguas, recientes y nuevas*, p. 203.

<sup>2</sup> Emma Rivas Mata (estudio preliminar, transcripción y notas), *Entretenimientos literarios. Epistolario entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Manuel Remón Zarco del Valle, 1868-1886*, p. 78.





También don Joaquín asistía frecuentemente a las tertulias que se organizaban por las tardes en la librería de José María Andrade, la cual había pertenecido a don Mariano Galván Rivera.<sup>3</sup> Esta librería que se encontraba en el portal de Agustinos (en el costado poniente del Zócalo, frente a Palacio) es importante, ya que por muchos años García Icazbalceta allí llevaba sus libros y sus ediciones de obras novohispanas para que se pusieran a la venta del público. Por cierto a esta tertulia asistían también personalidades como don Lucas Alamán, don Manuel Orozco y Berra, don José Fernando Ramírez, entre otros.

Otra actividad muy importante en la vida de García Icazbalceta, que nos ayuda a completar su biografía, fue su labor sociocaritativa como miembro activo de la Sociedad de San Vicente de Paul, organización religiosa y laical de origen francés, fundada en 1833, cuya principal labor desde entonces han sido las acciones caritativas. En México fundó dicha Sociedad el doctor Manuel Andrade y Pastor, en 1844, quien era hermano del librero José María Andrade, amigo muy cercano de don Joaquín y vínculo por el cual el erudito mexicano ingresó a dicha organización laical.<sup>4</sup> García Icazbalceta fue presidente del consejo superior de México de la Sociedad de San Vicente de Paul de 1886 hasta el día de su muerte.<sup>5</sup>

Por su labor incesante fue distinguido con varios nombramientos. Fue miembro desde 1850 de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. En 1865 entró a formar parte de la Academia Imperial de Letras y Ciencias fundada por Maximiliano de Habsburgo. El 9 de febrero de 1872 la Real Academia de la Historia de Madrid lo aceptó entre sus miembros, ascendiéndole a la categoría de honorario en 28 de octubre del mismo año. Fue uno de los fundadores de la Academia Mexicana de la Lengua, donde ocupó los cargos de secretario (1875-1883) y director (1883-1894).<sup>6</sup> Falleció García Icazbalceta el 26 de noviembre de 1894, en la ciudad de México.

## Bibliógrafo e historiador

Antes que historiador, a García Icazbalceta hay que reconocerlo como bibliógrafo y bibliófilo —en el sentido más pleno de la palabra—. Con 25 años, García Icazbalceta le escribía las siguientes palabras a otro historiador mexicano, reconocido ya para ese entonces, me refiero a José Fernando Ramírez:

<sup>3</sup> Cfr. Alberto María Carreño, *El cronista Luis González Obregón (viejos cuadros)*, p. 110.

<sup>4</sup> Emma Rivas Mata y Edgar O. Gutiérrez L., "El alma de un editor", p. 27.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> José Luis Martínez, *op. cit.*, p. 213.

Hace algunos años que comencé a mirar con interés todo lo que tocaba a nuestra historia antigua o moderna y a recoger todos los descubrimientos relativos a ella que podía haber a las manos, fueren impresos o manuscritos. El tiempo en vez de disminuirla fue aumentando esta afición que ha llegado a ser en mí casi una manía. Más como estoy persuadido de que la mayor desgracia que puede sucederle a un hombre es errar en su vocación, procuré acertar con la mía, y hallé que no era la de escribir nada nuevo, sino acopiar materiales para que otros lo hicieran; es decir, allanar el camino para que marche con rapidez y con menos estorbos el ingenio a quien esté reservada la gloria de escribir la historia de nuestro país. Humilde como es mi destino de peón, me conformo con él y no aspiro a más: quiero sí desempeñarlo como corresponde, y para eso cuento con tres cosas: paciencia, perseverancia y juventud.<sup>7</sup>

En otra carta al mencionado bibliógrafo español Zarco del Valle, don Joaquín también le confiesa lo siguiente: “no he hecho en mi vida más que juntar libros y publicar hojas ajenas o sargas de títulos de obras”.<sup>8</sup> En efecto, su principal labor fue de carácter bibliográfico, pues se concretó a rescatar y reunir manuscritos y libros antiguos de la época novohispana, principalmente del siglo XVI.

Esta labor puede ser descrita con sus propias palabras: “antes de todo hay que emprender la reunión y clasificación de nuestros monumentos históricos; tarea tan difícil que es, sin duda, superior a las fuerzas de un particular”.<sup>9</sup> Por tanto, dice también: “si ha de escribirse algún día la historia de nuestro país, es necesario que nos apresuremos á sacar á la luz los materiales dispersos que aun puedan recogerse, antes que la injuria del tiempo venga á privarnos de lo poco que ha respetado todavía”.<sup>10</sup>

Su marcado interés por la historia de nuestro país, condujeron a García Icazbalceta a recuperar, recopilar y editar varios impresos y documentos importantes sobre el periodo novohispano, para ello indagó en bibliotecas y archivos tanto públicos como privados, además de conformar una biblioteca considerada de las más nutridas que ha habido en México sobre el periodo novohispano, integrada por un acervo de alrededor de 12 mil volúmenes en libros y 87 volúmenes de manuscritos.<sup>11</sup> La simple enumeración de sus escritos y de sus compendios nos muestra la magnitud de sus

<sup>7</sup> Emma Rivas Mata y Edgar O. Gutiérrez L. (compiladores), *Libros y exilio. Epistolario de José Fernando Ramírez con Joaquín García Icazbalceta y otros correspondientes, 1838-1870*, p. 133.

<sup>8</sup> Emma Rivas Mata (estudio preliminar, transcripción y notas), *Entretenimientos literarios...*, p. 78.

<sup>9</sup> Joaquín García Icazbalceta, “Historiadores de México”, p. 24.

<sup>10</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la historia de México*, t. I, p. V.

<sup>11</sup> Emma Rivas Mata, *Bibliografías novohispanas o historia de varones eruditos*, p. 78. La biblioteca de García Icazbalceta se vendió en 1937 a la Universidad de Texas, por la suma de ochenta mil dólares (*ibidem.*, nota 172).

contribuciones al conocimiento de la historia y de las letras novohispanas. De su vasta obra doy cuenta a continuación de lo que he podido consultar.

En el campo de la literatura le debemos la traducción, estudio y anotaciones de los *Diálogos latinos o México en 1554*,<sup>12</sup> de quien fuera el primer cronista de Nueva España, Francisco Cervantes de Salazar,<sup>13</sup> obra ejemplar que nos retrata la actividad de la Real y Pontificia Universidad de México, y nos describe los lugares más emblemáticos de la Ciudad de México y sus alrededores de mediados del siglo xvi. También, del mismo humanista español elaboró la presentación del *Túmulo imperial*, donde se describen las honras fúnebres que celebró la Nueva España por la muerte de Carlos V. Además, realizó las ediciones de los *Coloquios Espirituales y Sacramentales* de Fernán González de Eslava,<sup>14</sup> de los *Opúsculos inéditos latinos y castellanos* del jesuita Francisco Javier Alegre<sup>15</sup> y la traducción que este jesuita hizo de *Arte poética* de Nicolas Boileau-Despréaux;<sup>16</sup> y del *Peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán; así como los estudios sobre “Francisco de Terrazas y otros poetas del siglo xvi” y “*Grandeza mexicana* de Balbuena. Nota bibliográfica”,<sup>17</sup> entre otros.

En el campo de la historia preparó las ediciones de la *Historia de los indios* y de los *Memoriales* de fray Toribio de Motolinia; la *Historia eclesiástica indiana* de Fray Jerónimo de Mendieta,<sup>18</sup> el llamado *Códice franciscano*,<sup>19</sup> una compilación de *Cartas*

<sup>12</sup> La más reciente edición de esta obra se publicó en 2001 por la Universidad Nacional Autónoma de México, precisamente con la versión castellana de los diálogos de don Joaquín García Icazbalceta, con introducción de Miguel León Portilla.

<sup>13</sup> Otra obra principal de Cervantes de Salazar también es *Crónica de la Nueva España*, publicada por Editorial Porrúa, en 1985, de la edición de 1914 en Madrid, con prólogo de Juan Mirales Ostos. García Icazbalceta también elaboró una reseña de la vida y obra de Cervantes de Salazar: “Dr. Francisco Cervantes Salazar”, en *Opúsculos y biografías*, pp. 141-145.

<sup>14</sup> Se publicó en 1877 como 2ª edición de la de 1610, Imprenta de Francisco Díaz de León / Antigua Librería, Portal de Agustinos, núm. 3, México.

<sup>15</sup> Se publicó en 1889, Imprenta de Francisco Díaz de León, Avenida Oriente 6, núm. 163, México.

<sup>16</sup> Una de las ediciones más recientes de esta obra, con modernización del texto e introducciones de Felipe Reyes Palacios y José Quiñonez Melgoza, se publicó en 2014, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

<sup>17</sup> Aparece en la edición de esta obra publicada por la Academia Mexicana de la Lengua (México, 2014), pp. 415-432.

<sup>18</sup> La publicó por primera vez García Icazbalceta en 1870 (Antigua Librería, Portal de Agustinos 3, México). El manuscrito general de esta obra fue un hallazgo del bibliófilo José María Andrade, quien lo encontró en Madrid entre los papeles del bibliógrafo hispano Bartolomé José Gallardo, lo compró y se lo regaló a don Joaquín para que lo trabajara (Cfr. Emma Rivas Mata, estudio preliminar, transcripción y notas, *Entretamientos literarios...*, p. 64 [nota a pie de pág. núm. 112] y p. 115 [nota a pie de pág. núm. 223]).

<sup>19</sup> Contiene: *Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando; Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo y Cartas de religiosos, 1533-1569*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

de religiosos de Nueva España;<sup>20</sup> así como un conjunto documental que los editó bajo el título de *Documentos para la historia de México*,<sup>21</sup> en dos tomos, donde podemos encontrar escritos como: *El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España y la gran ciudad de Temestitlán México...*; *Carta de Fr. Martín de Valencia y otros misioneros al Emperador*; *Parecer de Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, y presidente de la real audiencia de Nueva España*; algunos documentos de Bartolomé de las Casas, del oidor Alonso de Zorita y varios documentos cortesianos, entre otros. Con esta colección documental, dice don Victoriano Agüeros, García Icazbalceta “dio un vigoroso impulso a los estudios americanos, sacó del olvido verdaderas preciosidades bibliográficas, y salvó de una pérdida segura documentos y manuscritos que hoy constituyen el fundamento de indiscutibles verdades históricas”.<sup>22</sup>

De manera póstuma, Luis García Pimentel publicó un importante conjunto de documentos que habían pertenecido a su padre García Icazbalceta, tales como: *Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570, y otros documentos*,<sup>23</sup> y *Relación de los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*.<sup>24</sup>

## Siglo XVI: periodo fundacional

Para entender la labor bibliográfica de García Icazbalceta hay que acercarnos un poco a su visión que tuvo de nuestra historia. No hay duda, para el erudito mexicano el siglo XVI fue “el periodo más interesante de nuestros anales, en que desaparecía un pueblo antiguo y se formaba otro nuevo”.<sup>25</sup> En este siglo, dice también:

fué cuando aconteció la gran revolución política y social que cambió la faz de esta tierra, y se asentaron los cimientos de la sociedad en que vivimos. Asistir, por decirlo así, al nacimiento de aquella cultura intelectual; ver cómo se formó el espíritu del nuevo pueblo; cómo los dos límites que separaban las dos razas extrañas y hasta enemigas empezaron a confundirse [...] y cómo floreció rápidamente el cultivo de las letras, son asuntos que no pueden carecer de interés.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

<sup>21</sup> Todos estos documentos más otros García Icazbalceta los publicó bajo el título *Documentos para la historia de México*, en dos tomos (el primero de 1858 y el segundo de 1866), en Librería de J.M. Andrade, Portal de Agustinos núm. 3, México, 1858. Hay una edición facsimilar de ambos tomos por Editorial Porrúa, México, 2004.

<sup>22</sup> Cfr. Alberto María Carreño, “D. Joaquín García Icazbalceta”, p. 191.

<sup>23</sup> José Joaquín Terrazas e Hojas Imps., Puente de Santo Domingo núm. 2, México, 1897.

<sup>24</sup> En Casa del Editor, Calle de Donceles, núm. 9, México / En Casa de A. Donnamette, 30, Rue Des Saints-Pères, París / Librería de Gabriel Sánchez, Calle de Carretas, no. 21, Madrid, 1904.

<sup>25</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, t. I, p. VII.

<sup>26</sup> Joaquín García Icazbalceta, “La instrucción pública en México durante el siglo décimo sexto”, p. 35.

Por eso dirá sin ambages:

El estudio de la historia patria, sea civil, sea eclesiástica, sea literaria, es lo que debe ocupar toda nuestra atención: dejemos lo extraño para los extraños, que saben dar buena cuenta de ello: vengamos á lo nuestro, que muchos desprecian porque no lo conocen, y sobre todo, estudiemos aquel siglo xvi, tan calumniado como digno de ser reconocido. Su historia completa é imparcial sería obra verdaderamente meritoria, y un campo incomparable para lucir las más elevadas prendas de escritor. Los grandes acontecimientos que presenció, los grandes hombres que en él florecieron, prestan inagotable materia para una narración del más alto interés político, religioso, filosófico, social y hasta dramático: aquella historia parece á veces novela.<sup>27</sup>

A Zarco del Valle también, en carta fechada del 20 de febrero de 1872, le confesó:

La época interesantísima de nuestra historia abraza medio siglo: 1521-1571, mi anhelo ha sido acopiar materiales para que algún día se escriba la historia de ese medio siglo. Es tal mi pasión por esa época, que creo que si tuviera yo menos años y menos cuidados, arremetía con ella, viendo que nadie da paso a hacerlo, sin detenerme a considerar que de mis manos no podría salir como debe ser y yo me la figuro.<sup>28</sup>

En el contexto de esta visión es donde podemos ubicar una de las obras representativas de García Icazbalceta: *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*.<sup>29</sup> El propósito fundamental de esta obra es “presentar tal como fue al venerable prelado de la Iglesia Mexicana, hasta ahora tan mal juzgado por propios y extraños”;<sup>30</sup> especialmente quienes —sin dar nombres— “escriben sin leer, o leen para mentir mejor, el respetable y benéfico prelado llegó a ser, en concepto de muchos, un tipo de ‘fraile ignorante y fanático’”.<sup>31</sup> Contra ello, García Icazbalceta tratará de demostrar a lo largo de esta obra que lejos de haber el señor Zumárraga un “fraile ignorante”, destructor encarnizado y ciego de los monumentos de la civilización

<sup>27</sup> *Ibidem.*, pp. 340-341.

<sup>28</sup> Emma Rivas Mata (estudio preliminar, transcripción y notas), *Entretenimientos literarios. Epistolario entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Manuel Remón Zarco del Valle, 1868-1886*, p. 148.

<sup>29</sup> Se publicó por primera vez en 1881 (Francisco Díaz de León / Antigua Librería de Andrade y Morales). Posteriormente Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal harían una edición de la misma publicada en 4 tomos, por Editorial Porrúa, México, 1988 (de donde tomamos las citas que colocamos en el texto). Hay una edición abreviada de esta obra bajo el título *Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952.

<sup>30</sup> *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, t. 1, p. 4.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p. 8.

mexicana, fue un varón apostólico, pobre, humilde, sabio, celoso, prudente, ilustrado, caritativo, enemigo mortal de toda superstición y tiranía, propagador infatigable de la verdadera doctrina de Jesucristo, amparo de sus ovejas desvalidas, benefactor del pueblo en el orden material lo mismo que en moral, y eminentemente práctico en todas sus disposiciones y consejos. Si a veces erró, usemos de alguna indulgencia con quien tanto bien hizo, acordándonos de que era hombre y de su siglo.<sup>32</sup>

Como soporte documental, García Icazbalceta integra a la obra en mención importantes documentos hasta entonces inéditos del prelado novohispano, los cuales nos dan un panorama amplio del papel que jugó Zumárraga en los primeros años de la evangelización en México.

### **Bibliografía mexicana del siglo xvi**

La obra fundamental de García Icazbalceta donde podemos reconocer su profunda atención al periodo novohispano es, sin duda, su *Bibliografía mexicana del siglo xvi*,<sup>33</sup> salida de su imprenta en 1886. Don Joaquín invirtió para realizar esta magna obra prácticamente 40 años. Para trabajarla recopiló información tanto en librerías como en bibliotecas de México, así como del extranjero, mediante una red de correspondencia con historiadores, anticuarios, bibliófilos y bibliógrafos tanto nacionales como del extranjero para hacerse de material y de información que le sirviera a su investigación. Naturalmente se apoyó de bibliografías que ya se habían impreso como la *Biblioteca mexicana* de Juan José de Eguiara y Eguren; la *Biblioteca hispano-americana septentrional* de José Mariano Beristáin de Souza; *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* del español Bartolomé José Gallardo; la *Bibliotheca americana vetustissima* del historiador y bibliógrafo norteamericano de origen francés Henry Harrisse, entre otras.<sup>34</sup> De los estudiosos mexicanos con quienes García Icazbalceta mantuvo una nutrida correspondencia durante la gestación de *Bibliografía mexicana del siglo xvi*, podemos mencionar a José Fernando Ramírez, Nicolás León, Francisco del Paso y Troncoso, el librero y bibliófilo José María Andrade, entre otros.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem.*, pp. 9-10.

<sup>33</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografía de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, nueva edición por Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

<sup>34</sup> Cfr. Emma Rivas Mata, *Bibliografías novohispanas o historia de varones eruditos*, pp. 75-91.

<sup>35</sup> Cfr. Ignacio Bernal, *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Icazbalceta* (UNAM, México, 1982) y Emma Rivas Mata y Edgar O. Gutiérrez L., *Libros y exilio. Epistolario de José Fernando Ramírez con Joaquín García Icazbalceta y otros correspondientes, 1838-1870* (INAH, México, 2010).

*Bibliografía mexicana del siglo XVI* está integrada por la descripción bibliográfica exhaustiva de 116 impresos publicados entre 1539 y 1600, con información bibliográfica, biografías de autores; en ocasiones disertaciones en torno a la obra; así como extractos de ésta acompañados de láminas. A todo esto, le antecede un estudio concienzudo sobre la “Introducción de la imprenta en México”<sup>36</sup>

La temática predominante de los impresos de que da cuenta *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, es preferentemente religiosa, es decir, de carácter pastoral, catequético, litúrgico, sacramental y teológico, aunque también encontramos varias obras filosóficas, jurídicas y canónicas, lingüísticas o de alguna otra ciencia afín a este ámbito. Se pueden encontrar desde doctrinas, confesionarios, sermonarios, vocabularios, gramáticas, manuales, cartillas para enseñar a leer; pero también relaciones históricas, ordenanzas reales, constituciones, obras de física, de medicina, entre muchos otros. Prácticamente, esta obra de García Icazbalceta conserva la memoria del patrimonio bibliográfico de aquel que consideró “el periodo más interesante de nuestros anales”.

### La polémica en torno a Guadalupe

Un episodio en la vida y obra de García Icazbalceta —que es importante mencionar, por las consecuencias en el conocimiento de un hecho relacionado con el siglo XVI— es lo ocurrido en 1883. En este año don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, le solicitó al erudito mexicano su opinión sobre una obra titulada *Santa María de Guadalupe, patrona de los mexicanos. La verdad sobre la aparición de la Virgen del Tepeyac*,<sup>37</sup> cuyo autor era el canónigo de la Colegiata de Guadalupe, el licenciado don José María Antonio González. Don Joaquín se excusó diciéndole al arzobispo que “no era teólogo ni canonista”<sup>38</sup> y, por lo tanto, no podía dar opinión alguna sobre el tema; sin embargo, el prelado mexicano le insistió diciéndole por escrito que “no le pedía su opinión como *teólogo* o *canonista*, sino como persona muy versada en la historia eclesiástica del país, y añadía: “que se lo rogaba como amigo y se lo mandaba como prelado”.<sup>39</sup> Cediendo a tal insistencia, García Icazbalceta escribió una carta, fechada en octubre del año en mención, donde expuso su parecer acerca de la historicidad del acontecimiento guadalupano. Al final de la carta del erudito

<sup>36</sup> En la edición citada, este estudio está en las páginas 23 a la 55.

<sup>37</sup> Se publicó sin el nombre del autor, en la Tip. de Ancira y Hno., Antigua de Rodríguez, Calle de Santo Domingo, núm. 13, Guadalajara, 1884.

<sup>38</sup> Joaquín García Icazbalceta, “Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”, s.e. México, 1896.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p. 4.

mexicano, después de manifestar su adhesión a la Iglesia y a su prelado, le solicitó al señor arzobispo que “este escrito, hijo de la obediencia, no se preste á otros ojos ni pase á otras manos”,<sup>40</sup> es decir, que quede en la confidencialidad.

Esta carta tal vez pasaría desapercibida de no ser que, por una parte, don Joaquín la mostró a varios de sus amigos, también historiadores y bibliógrafos, pidiéndoles manifiesta confidencialidad, cosa que muchos no respetaron.<sup>41</sup> Por otra, un canónigo de la Colegiata de Guadalupe, erudito y bibliógrafo, pero declarado antiaparicionista, cuyo nombre era Vicente de Paul Andrade y Pau,<sup>42</sup> conocido en los ambientes eclesiales como *inimicus homo*, al decir de don Francisco Plancarte y Navarrete,<sup>43</sup> dio a conocer en 1888, en mancuerna con el padre Antonio Icaza —también antiaparicionista—, dicha carta traduciéndola al latín y dándole forma de disertación, publicándola bajo el más absoluto anónimo y sin pie de imprenta. A partir de entonces, la carta de don Joaquín García Icazbalceta, que después tuvo varias ediciones ya en español, fue utilizada como arma por parte de varios antiaparicionistas que buscaban impugnar el acontecimiento guadalupano.

Un hecho asociado a lo que estamos tratando de describir ocurre en este tiempo, cuando el episcopado mexicano trataba de obtener de la Santa Sede la concesión de un nuevo oficio propio de la Virgen de Guadalupe, que sustituyera al que estaba en uso desde 1754 y que en su contenido llevara una relación más explícita del origen de la venerada imagen. La muerte del arzobispo Labastida, acaecida en 1891, hizo que se detuvieran las gestiones hasta que su sucesor, don Próspero Ma. Alarcón y Sánchez de la Barquera, retomó el proceso de petición, mientras los antiaparicionistas —como los ya referidos<sup>44</sup>— remitían de manera anónima informes y documentos a Roma, para impedir la pretendida concesión. Dadas estas circunstancias,

<sup>40</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>41</sup> Los pormenores de este suceso peculiar de finales del siglo XIX, los describió y explicó magistralmente Juan B. Iguíniz en una disquisición bibliográfica publicada en varias partes, titulada: “La carta de don Joaquín García Icazbalceta sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe”, *La Voz Guadalupeña*, núm. 5, año VI, agosto, 1939, pp. 15-16; núm. 6, mismo año, septiembre, pp. 11-13; núm. 7, mismo año, octubre, pp. 13-14; núm. 8, mismo año, noviembre, pp. 18-20; núm. 9, mismo año, diciembre, pp. 11-13 y 20; núm. 10, mismo año, enero, 1940, pp. 11-13 y 19; núm. 11, mismo año, febrero, pp. 13-14.

<sup>42</sup> Nació en 1844 y murió en 1915. Hay un texto donde expone sus ideas respecto a la Virgen de Guadalupe titulado “Estudio histórico sobre la leyenda Guadalupeña”, publicado en 1908. Se puede consultar en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 1287-1337.

<sup>43</sup> Cfr. Francisco Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida. Abad de Santa María de Guadalupe. Su vida sacada principalmente de sus escritos*, Imprenta Franco Mexicana, S.A., 1ª Calle de la Academia, núm. 10, México, 1914, p. 426.

<sup>44</sup> Hubo un prelado que manifestó varias objeciones al tema guadalupano, fue Don Eduardo Sánchez Camacho, obispo de Tamaulipas de 1880 a 1896.



la Sagrada Congregación de Ritos del Vaticano se vio en la necesidad de retardar su veredicto a fin de investigar, consultar y discutir la información que le llegaba. El motivo de todo ello, como bien lo señala el referido Plancarte y Navarrete, nombrado por los obispos mexicanos, en ese entonces procurador ante la Santa Sede para la concesión del nuevo oficio, “era más bien que teología y ritual, una cuestión histórica, a que había que responder con argumentos históricos, para deshacer las contrarias argumentaciones”.<sup>45</sup>

Aunque el tan deseado nuevo oficio fue aprobado finalmente el 6 de marzo de 1894, con las debidas formalidades canónicas y conforme a los deseos del episcopado mexicano, la difusión de la carta de García Icazbalceta y el uso que se le dio, provocaron que muchos historiadores católicos —desde obispos, canónigos, curas y laicos— se volcarán a rescatar documentos, manuscritos e investigar más hondamente la historia guadalupana, exponiendo sus argumentos a favor y en defensa en varias obras publicadas, para así deshacer los argumentos y pulverizar las objeciones de quienes desataron la ola antiaparicionista en ese momento y quienes los secundaron después. Incluso los obispos mexicanos reunidos en el Quinto Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1896, con el fin de atemperar los ánimos encontrados, debido al debate suscitado en torno a la veracidad del acontecimiento guadalupano, expidieron un edicto en el cual, entre otras cosas, manifestaron que dicho acontecimiento sin ser un dogma de fe, “es una tradición antigua, constante y universal en la Nación Mexicana, revestida de tales caracteres y apoyada en tales fundamentos”.<sup>46</sup>

De los historiadores católicos que salieron en defensa de la causa guadalupana, podemos mencionar a los siguientes:

**Fortino Hipólito Vera y Talonia (1834-1898)** fue canónigo de la Colegiata de Guadalupe y después obispo de Cuernavaca. Sus principales obras en defensa del guadalupanismo son: *Tesoro Guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones &c. que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe* (Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca, México, 1887-1889. 2 Vols.); *La Milagrosa Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, comprobada por una información levantada en el siglo XVI, contra los enemigos de tan asombroso acontecimiento* (Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca-México, 1890) y *Contestación Histórico-Crítica en defensa de la maravillosa Aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, el anónimo intitulado: Exquisitio Historica, y a otro anónimo también que se dice Libro de Sensación* (Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca-México, 1892).

<sup>45</sup> *Ibidem.*, p. 427.

<sup>46</sup> Este edicto viene en página suelta agregado a la edición latín-español del *Quinto Concilio Provincial Mexicano* (Imprenta de “El Catecismo”, Calle de Balvanera núm. 18, México, 1900).

**Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897)** fue obispo de Yucatán. Su principal obra en defensa del guadalupanismo es: *Don Joaquín García Icazbalceta y la historia Guadalupana* (Imprenta “Gamboa Guzmán”, calle 55, núm. 503, Mérida-Yucatán, 1896).

**Agustín de la Rosa y Serrano (1824-1907)**, sacerdote jalisciense, canónigo de la catedral de Guadalajara. Sus principales obras en defensa del guadalupanismo son: *Dissertatio Historico-Theologica de Apparitione B. M. V. de Guadalupe* (Tipografía de Narciso Parga, Guadalajara, 1887) y *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México* (en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 1222-1286).

**Esteban Anticoli (1833-1899)**, sacerdote jesuita de origen italiano. Sus principales obras en defensa del guadalupanismo son: *La Virgen del Tepeyac patrona principal de la Nación Mexicana. Compendio histórico-crítico* (Tipografía de Ancira y Hno., Santo Domingo núm. 13, Guadalajara, 1884); *Algunos Apuntamientos en Defensa de la Virgen del Tepeyac contra una obra recién impresa en México* (Imp. Círculo Católico, México 1892); *Defensa de la aparición de la Virgen María en el Tepeyac, escrita por un sacerdote de la Compañía de Jesús escrita contra un libro impreso en México el año de 1891* (Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, Bóvedas de la Compañía núm. 8, Puebla, 1893) e *Historia de la Aparición de la Santísima Virgen María de Guadalupe en México desde el año MDCCCI al de MDCCCXCV, por un sacerdote de la Compañía de Jesús* (Ed. La Europea, México, 1897, 2 vols.).

**Gabino Chávez Lanuza (1839-1919)**, sacerdote irapuatense. Sus principales obras en defensa del guadalupanismo son: *Catecismo de Controversia Guadalupana. La verdad de la Aparición demostrada por los últimos ataques de sus enemigos* (Guillermo Herrero y Comp., 1ª de San José del Real número 3, México, 1892) y *La Aparición Guadalupana demostrada por los últimos ataques de sus enemigos* (Tip. Católica, Guadalajara, Jal., 1896).

Algunos de estos historiadores, como Hipólito Vera y Carrillo y Ancona,<sup>47</sup> tenían una amistad cercana con García Icazbalceta, con quien mantenían correspondencia y de quien incluso manifestaron su reconocimiento a tan “inolvidable y virtuoso” historiador mexicano.<sup>48</sup>

.....  
<sup>47</sup> Una parte de la correspondencia de Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán, dirigida a García Icazbalceta ha sido publicada en Mario Humberto Ruz (ed.), *Crescencio Carrillo y Ancona, correspondencia. Tomo I: Libro coprador de cartas, 1889-1895*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida-México, 2012.

<sup>48</sup> Cfr. Cartas de don Fortino Hipólito Vera, obispo de Cuernavaca, a Luis García Pimentel, en *Don Joaquín García Icazbalceta como Católico. Algunos testimonios publicados por su nieto Luis García Pimentel*



## A manera de conclusión

La obra de García Icazbalceta es un precedente muy importante en los estudios bibliográficos sobre el periodo novohispano, en especial, sobre el siglo XVI, el siglo fundacional según su parecer. Sus esfuerzos por recuperar una memoria escrita y por darla a conocer mediante ediciones que, muchas de las veces, él mismo solventó, nos habla de un personaje ejemplar que reconoció la importancia de nuestra historia y de los frutos bibliográficos que constituyen un patrimonio sustancial de nuestra cultura.

Aunque hoy la producción bibliográfica novohispana tenga considerables avances, la obra de García Icazbalceta seguirá siendo una referencia obligada para conocer las bases de nuestra historia y cultura.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Carreño, Alberto María, *El cronista Luis González Obregón (viejos cuadros)*, Ediciones Botas, México, 1938.
- García Icazbalceta, Joaquín, “Historiadores de México”, en *Opúsculos y biografías*, UNAM, México, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Documentos para la historia de México*, tomo I, edición facsimilar, Editorial Porrúa, México, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La instrucción pública en México durante el siglo décimo sexto”, en *Memorias de la Academia Mexicana*, edición facsimil, t. II (1880-1884), México, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, 4 tomos, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, Editorial Porrúa, México, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografía de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, nueva edición por Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1954.
- \_\_\_\_\_. “Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”, s.e. México, 1896.
- Martínez, José Luis, *Semblanzas de Académicos. Antiguas, recientes y nuevas*, Academia Mexicana de la Lengua / FCE, México, 2003.
- Rivas Mata, Emma, *Bibliografías novohispanas o historia de varones eruditos*, INAH, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. (estudio preliminar, transcripción y notas), *Entretenimientos literarios. Epistolario entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Manuel Remón Zarco del Valle, 1868-1886*, INAH, México, 2003.
- \_\_\_\_\_. y Edgar O. Gutiérrez L. (comps.), *Libros y exilio. Epistolario de José Fernando Ramírez con Joaquín García Icazbalceta y otros correspondientes, 1838-1870*, INAH, México, 2010.

.....  
y Elguero, Editorial “Clásica”, México, 1944, pp. 25-27.

*Pérez Silva*

## **Hemerografía**

Carreño, Alberto María, “D. Joaquín García Icazbalceta”, *Ábside*, núm. 2, año ix, 1945, pp. 183-215.

Rivas Mata, Emma y Edgar O. Gutiérrez L., “El alma de un editor”, en *Biblioteca de México*, núm. 143, septiembre-octubre, 2014.

## CRITERIOS EDITORIALES

*Pensamiento Novohispano* tiene como propósito difundir los trabajos de investigación acerca del periodo novohispano. El Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, pone a su disposición este medio que promueve e impulsa el pensamiento y la investigación, en torno a las raíces culturales de la época colonial.

Las colaboraciones deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Título del artículo
  2. Nombre completo del autor
  3. Institución donde labora o estudia
  4. Correo electrónico
  5. Introducción
  6. Títulos y subtítulos del artículo no llevarán numeración.
  7. Extensión de ocho a 20 páginas, tamaño carta, con un interlineado de 1.5, en tipografía Times New Roman a 12 puntos. El documento debe presentarse en su versión final y completa. No se aceptarán versiones distintas una vez iniciado el proceso de edición
  8. Para el cierre del capítulo, se prefiere: a manera de conclusión; no escribir conclusiones, conclusión, a modo de conclusión, consideraciones finales.
  9. Todas las notas se colocarán a pie de página; en el caso de referencia, deberán incluir sólo el nombre del autor o autores, título de la obra, y cuando se trate de citas textuales, el número de página de donde se extrajo la información; esto, a partir de la segunda mención, mientras que en la primera referencia deberán anotarse los datos completos de la obra.
  10. Al final del documento se colocarán las fuentes. Se ordenarán de la siguiente manera:
    - Fuentes de consulta
    - Archivos
    - Bibliografía
    - Hemerografía
    - Mesografía
    - Tesis
    - Anexos
  11. Cada fuente deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de los documentos de archivo, libros, publicaciones periódicas y referencias electrónicas.
  12. A continuación, se dan algunos ejemplos:

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997, 280 p. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

García Martínez, Bernardo, "Los años de la conquista", en Erik Velázquez García *et al.*, *Nueva historia general de México*, Colmex, México, 2016, 818 p.
- Revistas o capítulos de libros:

Pueyo Zoco, Víctor, "Gongorismo y criptogongorismo en América: la norma virreinal del siglo XVII", *Calíope*, vol. 18, núm. 2, Temple University, Estados Unidos, 2013, pp. 92-105.

Muñoz García, Ángel, "Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial", en Benjamín Valdivia (ed.), *XI Encuentro de investigación del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, pp. 21-40.

13. Si alguna de las fuentes omite alguno de los datos solicitados se indicará expresamente:

Ejemplo: s.a. (sin año), s.p.i. (sin pie de imprenta), s.l. (sin lugar), etcétera.

14. Recursos electrónicos:

Deben referenciarse siguiendo los criterios básicos para los libros, pero añadiendo datos para ubicar la fuente electrónica, como: tipo de soporte (en línea, correo electrónico, CD-ROM, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta). Ejemplo:

Ayala, María de la Luz (2002), "La historia natural en el siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández", Universidad de Guadalajara. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperord/esthom/estuhom20/19-37.pdf>. Recuperado el 18 de septiembre de 2008.

15. Las citas, cuando son cortas (menos de cinco líneas), van dentro del párrafo y se delimitan con comillas (no se escriben con cursivas a menos que así se encuentre en el documento original); en tanto que las largas (mayores a cinco líneas) se presentarán en párrafo separado, sangría inicial en todas las líneas y fuente en un punto menor que el texto; asimismo, se deberá incluir la referencia correspondiente. Las omisiones o modificaciones de quien se hace la reproducción se marcarán mediante corchetes, excepto al principio y al final de una cita. Se entenderá que hay un corte al inicio, comenzando con minúscula. Los paréntesis corresponderán siempre al texto original, excepto cuando se trate de la referencia bibliográfica.

16. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

*Sic*: así (indica, léase tal cual o así fue escrito).

*Ibidem*: allí mismo (para indicar mismo texto que el anterior o señalado, pero página diferente).

*Idem*: lo mismo (mismo texto y misma página).

*Op. cit.*: obra citada

*Cfr.*: confer o confrontar.

17. En caso de incluir imágenes, cuadros, tablas, gráficas o mapas, además de ir dentro del cuerpo del texto, deberán entregarse por separado; las características son:

• **Imágenes**

Características técnicas: formato JPG O TIFF, resolución de 300 dpi (dots per inch: puntos por pulgada), a color, enfocadas y con encuadre. Se recomienda que no sean tomadas con celular.

Deberán contar con pie de imagen, el cual tendrá los siguientes datos: título de la imagen; si es el caso, nombre de quien tomó la fotografía. En caso de incluir la imagen de algún libro, centro de información o archivo, escribir todos los datos de donde se obtuvo la imagen.

18. Las imágenes incluidas en el texto contarán con pie de imagen, el cual tendrá los siguientes datos: título de la imagen; si es el caso, nombre de quien tomó la fotografía. En caso de incluir la imagen de algún libro, centro de información o archivo, escribir todos los datos de donde se obtuvo la imagen.

Ejemplo:



Figura 1. Portón sin derrames  
Fotografía: Ana María Pimentel Arámbula, 2018



Figura 2. Santa Teresa  
Fuente: Francisco de la Cruz, *Quarta palabra credenta aplicada...*, 1681, t. IV, p. 252

• Cuadros, tablas o gráficas

Se deberán enviar en formato editable (que se pueda manipular en formato Word). No mandarlos como imagen o PDF. Deberán contar con pie de cuadro, tabla o gráfica, si el autor lo elaboró bastará con escribir elaboración propia; sin embargo, si se basó en algún autor, se escribirá elaboración con base en y se anexará nombre del autor, título de la publicación y página.

**Ejemplo:**

Cuadro 1. Calendario festivo novohispano instituido por el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555)		
Fiestas de precepto para los españoles	Fiestas de precepto para los indios	
Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo	Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo	1
Epifanía	Epifanía	2
San Sebastián	—	—
La Purificación de Nuestra Señora	La Purificación de Nuestra Señora	3

Elaboración con base en Antonio Lorenzana, *Concilio provinciales...*, 1768, pp. 65-67.

- **Mapas**

Características técnicas: formato JPG O TIFF, resolución de 300 dpi (dots per inch: puntos por pulgada).

Deberán contar con pie de mapa, se anexará nombre del autor, título de la publicación y página.

**20.** Todas las colaboraciones deberán entregarse en formato Word y se enviarán a la siguiente dirección: [seminario.pnovohispano@gmail.com](mailto:seminario.pnovohispano@gmail.com) o [noehectoresquivel49@gmail.com](mailto:noehectoresquivel49@gmail.com)



**PENSAMIENTO  
NOVOHISPANO** 

*Pensamiento Novohispano 20*, coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir el 31 de octubre de 2019, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. El tiraje consta de 300 ejemplares.

Hugo Iván González Ortega

*Diseño de forros y formación*

Iván Pérez González

Ma. de los Ángeles García Moreno

Oswaldo Renato Millán Zea

*Corrección de estilo y ortotipográfica*

Patricia Vega Villavicencio

*Coordinación editorial*





## OTRAS PUBLICACIONES UAEM

*Hermenéutica Exégesis: uso y tradición. Vol. III*  
Manuel Velázquez Mejía

*Estado de México: una regionalización  
con raíces históricas*  
Francisco Lizcano Fernández

*Temas constitucionales e históricos*  
Enrique A. Enríquez

*Catálogo y estudio introductorio de la presencia de las  
personas de origen africano y afrodescendientes durante  
los siglos XVI y XVII en el Valle de Toluca*  
Georgina Flores García, María Elena Bribiesca Sumano,  
María Guadalupe Zárate Barrios y Brenda Jacqueline  
Vázquez Montes de Oca

Consulta éstos y otros títulos en el catálogo de Pro-  
ducción Editorial de la Secretaría de Investigación y  
Estudios Avanzados: <http://ri.uaemex.mx>



El presente libro reúne 26 trabajos de investigación que tienen como objetivo mantener viva la relación cultural del presente con nuestro pasado histórico. Partimos del hecho de que *somos seres históricos*, es decir, pensamos y reconocemos la historia como parte constitutiva de nuestra existencia vital, razón que viene a consolidar el estudio y la investigación de nuestro pasado.

El sentido que fortalece cada una de las colaboraciones aquí presentadas se convierte en un homenaje a la memoria histórica que recupera los hechos “pequeños”, los aparentemente “insignificantes”, para clarificar las “grandes” intervenciones.

En el capítulo “Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente” se

menciona la necesidad de repensar los conceptos de justicia, derecho, poder e indigenismo como valores que constituyen un antecedente claro de los derechos humanos modernos y contemporáneos.

En “Sor Juana y la sabiduría filosófica” se expone la presencia de la escolástica (aristotélico-tomista) en la filosofía y en la teología como factores determinantes tanto en el proceso de evangelización como en la instrucción llevada a cabo en los centros de formación surgidos en el periodo de la Colonia.

Cada uno de los trabajos aquí expuestos tiene el propósito de contribuir al estudio y difusión de la cultura novohispana.

ISBN: 978-607-633-104-0



9 786076 331040