

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
Coordinador



**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

Dra. en C.S. Rosalba Moreno Coahuila
*Encargada del Despacho de la Dirección
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



Toluca, 2021

**PENSAMIENTO
NOVOHISPANO** 

Noé Héctor Esquivel Estrada

Coordinador

Imagen de portada: DÉCADAS DE LAS GUERRAS DE FLANDES, 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.

Se agradece la colaboración y compromiso del Instituto de Estudios Sobre la Universidad en el proceso editorial de esta obra.

Primera edición: enero de 2021

ISBN: 978-607-633-250-4 (PDF)

ISBN: 978-607-633-248-1 (impreso)

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, México

<http://www.uaemex.mx>

El presente libro cuenta con la revisión y aprobación de dos pares doble ciego, externos a la Universidad Autónoma del Estado de México.

Expediente de arbitraje 227/2020, Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Libro financiado con recursos de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Hecho en México.

CONTENIDO

9 **Presentación**

SIGLO XVI

13 **Lenguaje y lógica en la filosofía y la teología novohispanas**
Mauricio Beuchot

25 **La filosofía jurídica y el derecho natural en Bartolomé de las Casas**
Napoleón Conde Gaxiola

43 **Actualidad de Bartolomé de las Casas**
Noé Héctor Esquivel Estrada

59 **Influencia de Aristóteles en la noción de bárbaro de fray Bartolomé de las Casas**
Cihualpilli Palma Valdos y Nayeli Palma Valdos

69 **Letrados novohispanos en la provincia de Matlazingo. Ensayo bio-bibliográfico**
Gerardo Pérez Silva

95 **Muerte y sepultura en el Valle de Toluca, siglos XVI-XIX**
Hilda Lagunas Ruiz

SIGLO XVII

119 **El suicidio en la poesía de Sor Juana. El caso del soneto 153**
Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza, Claudia Liliana González Núñez y Leonel Vázquez Olguín

137 **La escritura femenina novohispana como desafío al poder eclesiástico del siglo XVII: Ana de Zayas y Sor Juana Inés de la Cruz**
María Cristina Ríos Espinosa

165 **Las composiciones de tierras de colonos españoles y pueblos indios en la Sierra de las Cruces en el siglo XVII**
Florencio Barrera Gutiérrez

- 181 **El uso del peyote en la época prehispánica y su supervivencia en Nueva España, siglo xvii. El proceso de aculturación en la sociedad novohispana**
Luis Gerardo Bernal Guzmán

SIGLO XVIII

- 203 **El protomédico José Ignacio García Jove y su autoridad médico sanitarista**
Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jimena Perezblas Pérez
- 219 **Cultura política y gobierno local a través del motín de 1746 en la jurisdicción de Ixmiquilpan**
Annia González Torres

PRESENTACIÓN



Pensamiento Novohispano, número 21, ha sido integrado por doce trabajos de investigación distribuidos, como en los números anteriores, en los tres siglos que abarcan el período colonial.

El propósito e interés de cada una de estas colaboraciones es someter a consideración del lector, interesado en esta temática, algunas reflexiones que juzgamos relevantes para el conocimiento de nuestras raíces culturales, socio-políticas y religiosas que se vieron afectadas e integradas por el acontecimiento de la conquista del Nuevo Mundo.

El siglo XVI cuenta con seis investigaciones, tres de las cuales se ocupan de un personaje interesante y polémico que buscó y logró trascender, tanto por su obra como por su acción, en la historia de la conquista americana. Muchos de los temas y problemas que abordó y enfrentó siguen latentes en las reflexiones actuales. Nos referimos a fray Bartolomé de las Casas que, como bien lo denomina Agustín Yáñez, se convirtió en conquistador conquistado. Los autores de los trabajos aquí presentados exploran diversos aspectos que le dieron presencia en el mundo de la conquista por su entrega y pasión en favor de los indios, en los que reconoció a seres humanos, racionales por naturaleza, libres y con capacidad para autogobernarse y organizarse socialmente, de donde se desprende su lucha incansable por la abolición de la esclavitud de los indios que se extendió también a la raza negra. Otro de los aspectos aquí abordados se centra en la teoría de la justicia y del derecho natural.

El siglo XVII reúne cuatro trabajos de investigación, dos de los cuales enfocan sus reflexiones en un personaje medular para este siglo; nos referimos a Sor Juana Inés de la Cruz, que no sólo sobresalió por su capacidad intelectual en el campo de las letras, la poesía, la filosofía y la teología, sino que también abrió la brecha para el reconocimiento y participación en favor de la mujer de su tiempo. Los autores de estos textos dedican su atención al estudio y análisis del Soneto 153 que se ocupa del tema de “la petición y el suicidio en la poesía de Sor Juana” que, indudablemente, aparece como escandaloso para su época. El otro trabajo sobre la Décima Musa se ocupa de cómo la escritura de Sor Juana se enfrentó al poder y censura eclesiásticos que también la ubican como una mujer que trasciende su tiempo.

Por su parte, el siglo XVIII, en esta ocasión, sólo nos ofrece dos trabajos, uno de los cuales se enfoca en una temática constante en la publicación de *Pensamiento Novohis-*

*p*ano y dentro del período colonial, se trata de todo aquello que atañe a la medicina, su desarrollo y conflictos médicos. En este trabajo las autoras nos presentan la figura y el desempeño de José Ignacio García Jove como protomédico y como autoridad sanitaria. El escenario nos muestra la situación en la que se enfrentaron conflictos de autoridad con las funciones sanitarias.

Aprovecho este breve espacio para agradecer a todos los colaboradores sus valiosas contribuciones que hacen posible este libro y sostener así esta publicación consecutiva durante veinte y un años.

Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador



**IGLO
XVI**

LENGUAJE Y LÓGICA EN LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA NOVOHISPANAS¹



Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México

mbeuchot50@gmail.com

Introducción

La lógica en la Nueva España tuvo un cultivo importante, a la altura del que conoció en los centros de estudio europeos, sobre todo españoles. Hubo maestros muy notables, como Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, quienes son de los siglos XVI y XVII, a comienzos. Aunque en la segunda parte de ese siglo comenzó la recepción de la modernidad, todavía en su segunda mitad y en la primera del XVIII se conservó y repitió la enseñanza. Pero ya en la segunda parte del siglo XVIII se da la modernización, la recepción de la filosofía y la ciencia modernas; con ello la lógica decae y deja lugar a la epistemología o teoría del conocimiento. Esto veremos brevemente a continuación.

Hubo una enseñanza lógica muy buena en la época colonial mexicana. Y no solamente se dio la enseñanza de la lógica analítica, es decir, axiomática, sino también la de la dialéctica, de la lógica tópica o probable, más dinámica, la que se empleaba en la discusión. Eso da una muestra del alto nivel de la práctica argumentativa en la filosofía y en la teología novohispanas. Tomaremos sólo algunos ejemplos de esos connotados profesores de lógica en el México colonial, que nos servirán como muestras fehacientes de esa excelencia académica en la lógica y la dialéctica de esa época.

1. Siglo XVI

En el siglo XVI se recibe la lógica escolástica en la Nueva España. Se cultiva en los muchos colegios que comienza a haber y en la recién fundada Universidad (1552). Se da la influencia del humanismo, por eso se trata de una lógica escolástica con influjo humanístico, que obligó a elegir los temas indispensables, para no abultar tanto los tratados como habían quedado de la

.....
¹ Artículo publicado en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, pp. 119-131.

baja Edad Media. Los principales expositores de esta lógica son fray Alonso de la Vera Cruz, agustino, y fray Tomás de Mercado, dominico. El jesuita Antonio Rubio pertenece más bien al siglo XVII, por eso lo dejaremos para después.²

Alonso de la Vera Cruz

Alonso Gutiérrez, después llamado de la Vera Cruz, nació en Caspueñas, Toledo, España, según algunos en 1504 y, según otros, en 1507, aunque esta última fecha está imponiéndose.³ Estudió gramática y retórica en Alcalá y filosofía y teología en Salamanca, sobre todo con Domingo Soto. Ya era sacerdote secular y un joven profesor allí, muy prometedor, cuando fue invitado a dar clases a los agustinos de México, ya que carecían por entonces de profesores. En 1536 aceptó ir como asalariado, pero, al llegar al puerto de Veracruz se decidió a tomar el hábito agustino, por eso adoptó el nombre de ese lugar. Fundó colegios y bibliotecas, y fue de los primeros catedráticos de la Universidad de México, fundada en 1551, donde comenzó a enseñar en 1553. Allí editó el primer curso de filosofía en América, en la imprenta de Juan Pablos, en 1554-1557. Publicó otras obras de teología y dejó inéditos que se han ido publicando recientemente. Colaboró con Don Vasco de Quiroga y ocupó altos puestos en su orden. Hizo algunos viajes a España, pero vivió en la Nueva España, donde murió en la ciudad de México en 1584.

Fue un gran profesor y formó alumnos en diversos colegios de su orden y en la universidad. Su enseñanza estuvo a la altura de los mejores de España, principalmente por el uso de su maestro Soto, aunque también tiene rasgos innovadores; por ejemplo, la depuración de la lógica por el influjo de los humanistas, que se quejaban de lo recargada que había llegado a ser la enseñanza de la lógica.⁴

En lógica menor o formal intentó hacer una *revisión* o depuración de las sùmulas, es decir, de los compendios introductorios de esa materia, sacando de ellas todo lo que le parecía inútil y desubicado en relación con dicha disciplina: la *Recognitiosummularum* (1a. ed. México, 1554; Salamanca, 1562; 1569; 1573; 1579) constituye la primera parte de su curso filosófico con lo que necesitan realmente los alumnos.

Comienza con lo que podría llamarse filosofía del lenguaje, pues en el tratado de los términos y sus propiedades lógico-semánticas expone los aspectos principales de la teoría de la *suppositio* o referencia, junto con la de la *significatio* o sentido. Divide

² Cfr. Mauricio Beuchot, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, pp. 7-12.

³ Cfr. *ibidem*, pp. 41-51.

⁴ Cfr. Vicente Muñoz Delgado, "Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", pp. 464 ss.



la suposición, como era usual, en material y formal. La primera se refiere al mismo lenguaje, como en “Hombre es bisílabo”, la segunda se refiere a entes reales, como “El hombre es un ser”. La formal se divide en natural y accidental. La primera expresa la naturaleza o esencia, como en “El hombre es animal racional”, la segunda, algo accidental, como en “El hombre camina”. La natural se divide en simple y personal. La primera expresa el concepto, como en “El hombre es una especie”, la segunda, al individuo, como en “El hombre corre”. Y la personal es móvil o inmóvil, según se pueda practicar o no el descenso a los individuos que se hallan bajo el concepto de *hombre*.

En la lógica de predicados emplea nuevos signos de cuantificación o cuantificadores, tomados de lógicos nominalistas y que muchos autores posteriores a él no llegan a introducir. Su lógica cuantificacional ostenta, además, numerosas ampliaciones de la cuantificación de los predicados, conocida hoy como cuantificación múltiple o de segundo orden.

En la lógica de proposiciones, sigue las reglas usuales, heredadas sobre todo de los estoicos. Es la teoría de la consecuencia, en la que se aplican las reglas de inferencia que conocían, y eran bastantes. Su lógica proposicional contiene excelentes tratados sobre las proposiciones hipotéticas, de las que aporta las tablas veritativo-funcionales. Y su tratado de la argumentación no se reduce a la silogística, sino que encuentra vertebración en la doctrina general de la inferencia o *consequentia*, que abarcaba múltiples campos, entre ellos la lógica modal.

Dentro de este ámbito, cobran gran importancia los tratados de fray Alonso sobre los tópicos y las falacias, donde se ve su aprecio por la dialéctica humanista de Rodolfo Agrícola y Francisco Titelman, seguidores de Lorenzo Valla.⁵ Además, cabe notar que la exposición de esta lógica tópica, hecha por Alonso, es de gran calidad y fue seguramente muy útil, dada la costumbre de la discusión en la filosofía escolástica. De manera parecida a la actual filosofía analítica, la filosofía escolástica medieval y post-medieval, como, en este caso, la filosofía novohispana, usaba mucho la dialéctica o lógica tópica. De modo que la exposición de Alonso, tanto de los tópicos dialécticos como de los elencos sofísticos, tuvo mucha importancia y una notable influencia en la formación de la racionalidad mexicana.

En la lógica mayor o dialéctica efectúa una *resolutio* o análisis de los principios propios de la lógica y de la ciencia en general. De ahí el título de su obra *Dialecticaresolutio* (México, 1554; Salamanca, 1562; 1569 y 1573); la cual trata sobre la naturaleza de la lógica, el ente de razón que es su objeto, los predicables y predicamentos. El tema de

⁵ Cfr. Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los tópicos dialécticos*, pp. 12 ss.; el mismo *Libro de los elencos sofísticos*, pp. 16 ss.

los predicados contiene un amplio estudio sobre los universales, para el que sigue la *Isagoge* de Porfirio. De manera parecida, aborda las categorías o predicamentos, siguiendo el texto de Aristóteles, que comenta ampliamente. Hace lo mismo en su tratado sobre la ciencia, que es el comentario a los *Analíticos segundos*, del Estagirita, en el que habla sobre los requisitos de la ciencia aristotélica, que era muy exigente, pues requería ser una axiomática (como la geometría de Euclides). Allí se estudiaban los principios del saber, hasta abordar los fundamentos de la ciencia.

Así, tenemos de Alonso un texto de lógica muy competente que combina el tomismo con muchos elementos nominalistas, como ya había hecho su gran maestro Domingo de Soto, a quien sigue, según se ve en la primera edición, en la que se refiere mucho a él y le llama su maestro. Pero en las ediciones siguientes va borrando su presencia, no porque estuviera en desacuerdo con él, sino seguramente porque ya sentía que había asimilado esas doctrinas y las había expuesto a su manera. También tomó en cuenta las críticas de los humanistas a la recargada enseñanza lógica que daban los escolásticos, por ello trató de depurarla y aligerarla, revisando los contenidos y dejando los más útiles. Lo importante es considerar la excelente enseñanza de la lógica que recibían sus alumnos en México en los colegios y en la universidad.

Tomás de Mercado

Tomás de Mercado nació en Sevilla, sin que se sepa con exactitud la fecha, puesta por algunos como 1523.⁶ Todavía joven pasó a México, también según algunos, como mercader. Entró a la orden dominicana en 1552, hizo el noviciado y profesó al año siguiente. Estudió filosofía y teología en el colegio del convento de Santo Domingo, de México, y se ordenó en 1558.

De inmediato fue nombrado profesor de artes en dicho colegio, donde enseñó hasta 1563. Luego pasó a España a profundizar sus estudios, en Salamanca y Sevilla. En la primera cursó teología, de 1563 a 1564. Se ausentó dos años y volvió en 1566. Quizá en esos dos años obtuvo en Sevilla el bachillerato en teología y regresó a Salamanca sólo para recibir los grados superiores. Aparece después en Sevilla, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho, y donde fue asesor moralista de los mercaderes. Escribe su *Suma de tratos y contratos*, que termina en Salamanca, de 1566 a 1568, pues se publica allí el año siguiente.

.....
⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *op. cit.*, pp. 53-63.



Además de su formación escolástica, tenía buena preparación humanística, pues tradujo del griego al latín obras de Aristóteles, que comentó, así como la de Porfirio. También comentó las *Súmulas* de Pedro Hispano. Con ello reunió la lógica mayor, que abarcaba comentarios a Pedro Hispano, al *Isagoge* de Porfirio, a las *Categorías* y los *Analíticos posteriores* del Estagirita. Seguramente ya eran producto —en parte al menos— de su docencia en México, pues tienen muchos ejemplos de lugares de allí. Las publica en Sevilla, en 1571.

Su provincia dominicana de Santiago de México le pide que regrese, quizá porque lo consideraban un buen candidato para profesor de la universidad. Sale en octubre de 1574, pero en el viaje se enferma, muere y es sepultado frente a las costas veracruzanas, a la vista del fuerte de San Juan de Ulúa, en enero de 1575.

Su obra consta de la *Suma de tratos y contratos*, muy apreciada (Salamanca, 1569, Sevilla, 1571 y 1578, traducida al italiano, Brescia, 1591), y de la *Lógica*, compuesta por los *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* (las *súmulas* de lógica), con un opúsculo de argumentos, que era la lógica formal o menor; y la dialéctica o lógica mayor, *Comentario a la lógica magna de Aristóteles*, con nueva traducción del griego, ambas obras en Sevilla, 1571. Es en la lógica mayor o dialéctica donde se ubica la filosofía de la ciencia, pues constaba de comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, a las *Categorías* y a los *Analíticos segundos* de Aristóteles, y es en esta última obra del Estagirita donde se trataba la teoría de la ciencia, a la que hace un excelente comentario Mercado, a la altura de los mejores comentaristas europeos y que marca el buen nivel de la enseñanza filosófica en México.⁷

Mercado es un excelente continuador de Vera Cruz. A diferencia de él, no abordó la física, sino que se centró en la lógica y en la moral económica. Además, aun cuando Alonso trató de seguir la escuela tomista en su exposición, Mercado, al ser dominico, tenía más obligación de introducir en su enseñanza de la lógica la filosofía de Santo Tomás. Y es lo que se ve, siempre preocupado por dar a los temas una orientación en la línea del Aquinate. Si Alonso supo incorporar numerosos elementos de los nominalistas, como había hecho ya Soto, Mercado intenta dar incluso a elementos provenientes de los nominalistas el sesgo tomista. Y también, al igual que Alonso, Mercado tomó en cuenta las críticas de los humanistas a la recargada enseñanza escolástica de la lógica de aquel tiempo, y la limó dejando lo más importante. En todo caso, al igual que su predecesor agustino, logró libros que fueron una excelente enseñanza para los que estudiaron filosofía y, sobre todo, lógica en la Nueva España del siglo XVI.

⁷ Cfr. Mauricio Beuchot y Jorge Iñiguez, *Tomás de Mercado. Lógica y economía*, pp. 31 ss.

2. Siglo xvii

En el siglo xvii se da la consolidación de esa lógica influida por el humanismo. Se profundiza en los aportes hechos por los humanistas, como ir al texto mismo aristotélico, en la recuperación de los clásicos, y comentarlo de manera más ceñida. En este siglo hay alguna influencia del hermetismo en la filosofía (Kircher, Izquierdo); también comienza la recepción de la filosofía moderna; pero esto se manifiesta poco en la lógica mexicana de este siglo, que sigue más bien la línea escolástica.

Antonio Rubio

Nació en la villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, en 1548.⁸ Hizo estudios en la Universidad Complutense, de Alcalá de Henares, donde cursó tres años de filosofía. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1569. Allí estudió otro año de filosofía y cuatro de teología, en el colegio jesuítico de Alcalá. Tuvo allí como maestro a un gran filósofo de la compañía, Francisco de Toledo, discípulo de Domingo de Soto, del que le transmitió la enseñanza.

Va a México en 1576 y al siguiente año enseña filosofía en el Colegio de San Pedro y San Pablo. En 1580 es maestro de teología, cargo que desempeña hasta 1592. En 1593 su fama hace que se le encomiende redactar un curso de filosofía, siendo un comentario a Aristóteles, muy apegado a Santo Tomás. Entre 1594-95, la Universidad de México le confirió los grados de maestro y doctor. En 1603 fue aprobado su curso por una comisión que lo propuso como texto en Alcalá. Se inició la publicación en 1605, pero, como se le pidieron unos compendios, los publicó en 1606 con el nombre de *Logica mexicana*. También tuvo una física y una psicología, pero no la metafísica, que posiblemente no pudo escribir. Murió en 1615. Su obra tuvo muy numerosas ediciones.⁹

En su *Logica mexicana* (1605), y debido al influjo del humanismo, se había disminuido la tradición sumulista y se había incrementado la atención al texto de Aristóteles; por eso la obra de Rubio, a pesar de ser un *Curso*, consiste en un comentario al Estagirita, siguiendo de cerca a Santo Tomás. Su tendencia es una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente y con las sanas modificaciones pedagógicas del humanismo, que había llevado a una correcta simplificación de los materiales. Pero, sobre todo, en cada tratado resplandece el genio de Antonio Rubio, con mucha agudeza en

⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, *op. cit.*, pp. 65-75.

⁹ Acerca de esas muchas ediciones puede verse I. Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, pp. 75 ss.



las cuestiones, interpretaciones, tesis y argumentos probatorios y defensivos. En su lógica estudia con brillantez el tema porfiriano-medieval de los universales, defendiendo el realismo moderado de Santo Tomás. En cuanto a los libros aristotélicos, comenta todo el *Organon*, orientado a hacer del discípulo un buen argumentador, capaz de pensar con orden, de ofrecer buenos argumentos de prueba o resolver bien objeciones, en fin, que se conduzca correctamente en las difíciles polémicas escolásticas.

En efecto, algo que llama la atención, pero que es tomar en consideración a los humanistas e ir a los textos mismos de los clásicos, es que expone la silogística comentando los *Analíticos primeros* de Aristóteles. Tanto Alonso como Mercado exponen la silogística siguiendo el modelo de las sùmulas medievales, no el texto aristotélico. En cambio, Rubio, siendo más clasicista o humanista, expone el tema de los silogismos directamente de esa obra del Estagirita, con lo cual hay un seguimiento más apegado. Además, de manera semejante a Vera Cruz y a diferencia de Mercado, expone los Tópicos y los Elencos sofísticos, es decir, la lógica no analítica, sino tópica o dialéctica. Era también algo que los humanistas apreciaban mucho y que los escolásticos no siempre atendían.¹⁰

Pero, además, al igual que Alonso de la Vera Cruz y a diferencia de Tomás de Mercado, Antonio Rubio, en esa empresa de comentar toda la lógica aristotélica, dedica sendos tratados a los tópicos dialécticos y a los elencos sofísticos, trata de la discusión probable y de las falacias. De esa manera enseña a los filósofos novohispanos la seriedad en la discusión, llevándolos a construir argumentos probables o plausibles, los más usuales (a diferencia de la lógica analítica o axiomática, que tiene una utilización más reducida) y también ayuda a descubrir sofismas o falacias, esto es, defectos en los argumentos que, además, tenían la apariencia de ser válidos y probativos. Ambas cosas son muy útiles para quien quiere argumentar seriamente y dar consistencia lógica a su estilo de filosofar, como sucedió en la filosofía escolástica, de manera parecida a la actual filosofía analítica.¹¹

Esto está en la línea de comentar todo el *Órganon* aristotélico. Además, el texto de Rubio es también uno de una gran calidad. Tanto, que tuvo cerca de 50 ediciones en Europa, incluso en países tan lejanos, por muchos moti-

¹⁰ Cfr. Walter Redmond, “La *lógica mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica”, pp. 309-330; también recogido en Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, pp. 243-271.

¹¹ Cfr. Mauricio Beuchot, “Los tópicos dialógicos en la *lógica mexicana* (1605) de Antonio Rubio”, pp. 103-118; también recogido en Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, pp. 113-132; Mauricio Beuchot, “El tema de las falacias en la *lógica mexicana* (1605) de Antonio Rubio”, pp. 137-145; también recogido en Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, pp. 133-146.

vos, a España como Inglaterra y Polonia. Eso habla del aprecio en que se tuvieron los libros de lógica de Rubio. Fue usado por Descartes y por Leibniz, por Descartes porque en el colegio de La Flèche se preparaban los exámenes con el texto de Rubio, y, además, Leibniz cita la *Logica mexicana*, de Rubio, en su disertación sobre el principio del individuo. Fue, en verdad, la continuación de la excelencia que ya tenía la enseñanza lógica y filosófica novohispana.

3. Siglo XVIII

Si en el siglo XVII ya había comenzado la recepción de la modernidad, con Sigüenza y Góngora y otros, en el siglo XVIII se intensifica. En una primera parte de ese siglo se siente un desdén hacia la filosofía moderna; en una segunda parte, hay una lucha abierta por resistir a la incorporación de la modernidad; y en la tercera parte, por influencia de los jesuitas, de Gamarra y algunos otros, se da un eclecticismo fuerte de lo moderno y lo escolástico, que se combinan. La lógica escolástica comienza a mostrar presencia moderna con el sesgo crítico o epistemológico, y además con la preocupación por la metodología (sobre todo la de las ciencias).¹²

En el ala de los conservadores, de entre los dominicos, tenemos a Antonio Mancilla, que en la parte de la lógica de su *Curso filosófico*, de 1737, presenta una exposición de las propiedades de los términos de las proposiciones a la manera tradicional, concretamente tomista, que era la doctrina oficial de la orden. Estudia la significación y la suposición, la ampliación, la restricción, la alienación y la apelación. El tratamiento de las proposiciones y de los silogismos sigue el modelo tomista clásico, sin mención de la modernidad.¹³

De entre los franciscanos, nuestro ejemplo de los tradicionalistas es Francisco de Acevedo. Tenemos de él un tratado de lógica en su *Curso filosófico*, de 1774. Cuando ya los jesuitas estaban en plena modernización, Acevedo se muestra completamente tradicional. Dice que su curso es aristotélico, pero se coloca en la línea interpretativa del escotismo, esto es, de Juan Duns Escoto, el escolarca de su orden. Inclusive, la lógica se prestaba muy poco para exhibir su escotismo, más bien se ve la exposición tradicional sumulística. Así expone las propiedades de los términos, sobre todo la suposición, con sus divisiones y reglas usuales: material y formal, la formal en propia e impropia, la propia en común y singular, la común en simple, personal y absoluta. Esta suposición absoluta es la única que cambia, pues no se encuentra en los otros expositores de lógica y quizá responda al escotismo del autor. La personal en distri-

¹² Cfr. Mauricio Beuchot, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, pp. 77-82.

¹³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la universidad)*, pp. 57 ss.



butiva, colectiva, determinada y confusa. Añade las otras propiedades: ampliación, restricción, disminución y alienación. La disminución era poco tratada, pero nuestro autor la recoge en su exposición.

En cuanto a los autores modernos, los principales fueron los jesuitas, antes de su expulsión. Podemos aducir como ejemplos a Diego José Abad y a Francisco Xavier Clavigero. Siguen el sistema de Francisco Suárez, quien era el doctor de la Compañía, pero en lógica se muestra poco, ya que en ella se seguía la exposición usual en todos los manuales. De modo que en ese punto no puede verse mucho ni el suarecianismo de su escuela ni la incorporación que ya hacían de la filosofía moderna.

En cambio, es moderno, incluso en lógica, el oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, según se ve en la parte correspondiente de su obra *Elementa recentioris philosophiae* (1774).¹⁴ No trata del lenguaje o de los términos, sino de las ideas. Se ve la epistemologización que estaba haciendo la modernidad en todos los ámbitos, incluso haciendo perder la lingüísticidad de la lógica. La modernidad, con Descartes, estaba más interesada en la crítica o epistemología. Gamarra es, pues, el punto más avanzado que se alcanzó en cuanto a la modernización de la enseñanza filosófica en México (hubo otros modernizadores, pero fueron más bien científicos, como Alzate y Bartolache; en filosofía parece que Gamarra fue el más avanzado).

En cambio, el jesuita Andrés de Guevara y Basoazábal, expulsado en 1767 con los demás de la Compañía, y quien trabajó sobre todo en Europa, vuelve a los temas de la tradición, aunque su obra es ya de la modernidad.¹⁵ Por eso, aun cuando son temas tradicionales, los expone de manera mecánica, sin defenderlos. Tampoco puede apreciarse el suarecianismo de su corporación religiosa, como pasaba en la lógica. En la línea moderna, se interesa por temas epistemológicos, dentro de la lógica, y relega los lingüísticos de la tradición. Así, en la parte de la lógica, introduce toda una disertación sobre la percepción. Sin embargo, trata de los signos, los términos, los enunciados y los argumentos, dentro de la tradición, con algunos rasgos modernizantes, como en el tema de la metodología. Guevara es un ejemplo típico del eclecticismo jesuítico; los jesuitas tratan de incorporar lo moderno, pero tratando de hacerlo compatible con lo tradicional, incluso mezclándolos.¹⁶

¹⁴ Cfr. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, pp. 31 ss.

¹⁵ En lugar de la obra principal de Andrés de Guevara, *Institutiones Elementariae Philosophiae* (1819), citaré un compendio ya tardío, pero que fue muy usado: *Definitiones et epitome doctrinae, quae in Institutionibus Elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur*, pp. 17 ss.

¹⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, "Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the Cursus Philosophicus of Andrés de Guevara y Basoazábal", pp. 165-170.

A manera de conclusión

Podemos ver la fuerza de la lógica novohispana, aquella que tuvo la lógica escolástica. Hubo profesores muy notables, como Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, que transmitieron la enseñanza escolástica de la lógica. Por otra parte, aun cuando los jesuitas fueron los que más trabajaron en la modernización de la filosofía novohispana, fue quizá Gamarra el más preclaro tratadista de la lógica en sentido moderno, más como metodología y con un sesgo epistemológico que fue el característico de la modernidad. Debe decirse, con todo, que se trató más de un eclecticismo de lo escolástico y lo moderno que de una ruptura con lo anterior. Pero ya en Gamarra se ve que la enseñanza se carga más hacia la modernidad, como también se ve en el jesuita expulso Guevara y Basoazábal, aunque el trabajo de este último se desarrolló propiamente en Europa y no en México.

Además, hay que decir que, en muchos sentidos, la lógica escolástica fue mejor que la lógica moderna, desde el punto de vista de la lógica formal, pues la lógica de los modernos se vio impregnada de epistemología. Lo que los grandes lógicos del XIX, como Peirce, Frege y Husserl, llamaron psicologismo y lo combatieron. Pero la lógica escolástica, aun siendo más potente que la moderna, fue desapareciendo, pues se impuso la ciencia, que tiene como mejores acompañantes que la lógica a la matemática y la experimentación. Y precisamente la falta de matematización de la física y el escaso sentido del experimento fue lo que hizo que la lógica escolástica muriera poco a poco, hasta que la rescató indirectamente el genial Charles Sanders Peirce, gran erudito en esos temas lógicos escolásticos, y uno de los fundadores de la lógica actual.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio y Jorge Iñiguez, *Tomás de Mercado. Lógica y economía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.
- _____, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.
- _____, *Filósofos dominicanos novohispanos (entre sus colegios y la universidad)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, trad. B. Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2a. ed., 1984.
- Guevara, Andrea de. *Definitiones et epitome doctrinae, quae in Institutionibus Elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur*, Ex Typographia Leonis Amorita, Matriti, 1826.



- Muñoz Delgado, Vicente, "Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", en *La Ciudad de Dios*, 187, 1974.
- Redmond, Walter y Mauricio Beuchot. *La lógica mexicana en el siglo de oro*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.
- _____, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.
- Romero Osorio, Ignacio, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Libro de los elencos sofisticos*, trad. Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- _____, *Libro de los tópicos dialécticos*, trad. Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

Hemerografía

- Beuchot, Mauricio. "El tema de las falacias en la *lógica mexicana* (1605) de Antonio Rubio", *Saber Novohispano*, 2, 1995, pp. 137-145.
- _____, "Los tópicos dialógicos en la *lógica mexicana* (1605) de Antonio Rubio", *Philosophica*, Chile, Valparaíso, 14, 1991, pp. 103-118.
- _____, "Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the *Cursus Philosophicus* of Andrés de Guevara y Basozábal", *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 13/1-2, 1990, pp. 165-170.
- Redmond, W. "La *lógica mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica", *Diánoia*, 28, 1982, pp. 309-330.

LA FILOSOFÍA JURÍDICA Y EL DERECHO NATURAL EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



Napoleón Conde Gaxiola
Instituto Politécnico Nacional
napoleon_conde@yahoo.com.mx

Introducción

En las líneas siguientes continuamos nuestra reflexión sobre el pensamiento jurídico de Bartolomé de las Casas. Sin duda alguna se trata de un exponente fundamental sobre el ejercicio reflexivo de la filosofía del derecho. Su marco conceptual nos proporciona una erudición incomparable en el ámbito de un saber emancipador y de una práctica liberadora. El objetivo del presente trabajo es mostrar la riqueza temática y la práctica social del defensor de los indios, con la idea de presentar sus principales ideas filosóficas y jurídicas. Para ello, estudiamos algunas nociones primordiales de su propuesta protectora de los indios, como sucede con las nociones de derecho, la justicia, la jurisdicción, la comunidad, persona, bien común, soberanía, ley natural y divina, así como otros tópicos afines. Se trata de sentar las bases de un derecho realista, comunitario y personalista, diferente al juspositivismo saturado de coacción, sentencias, la imputabilidad y el imperio de la ley; así como de la posmodernidad jurídica, llena de arrogancia y sin sentido.

Desarrollo

El pensamiento histórico y alternativo de Bartolomé de las Casas constituye un paradigma relevante en el momento actual, en el que los indígenas de México y América Latina aún continúan marginados política, económica y socialmente. Se trata de una persona que combatió a lo largo y ancho de su vida, contra los abusos de los colonizadores sobre los colonizados. En el apartado titulado “Los reinos que había en la isla española” de su libro *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, indica:

sólo quiero en lo de las guerra susodichas concluir con decir y afirmar que en Dios y en mi conciencia que tengo por cierto que para hacer todas las injusticias y maldades dichas y las otras todas las injusticias y maldades dichas y las potras que deyo y podría decir, no dieron más causa los indios ni tuvieron más

culpa que podrían dar o tener un convento de buenos y concertados religiosos para roballos y matallos y los que de la muerte quedasen vivos ponerlos en perpetuo cativerio y servidumbre de esclavos.¹

Con ello manifiesta las injusticias cometidas en nombre de la fe por los españoles, los cuales no se contentaban con utilizarlos como bestias de carga y mano de obra esclava, sino también de imponerles su religión mediante la violencia. La colonización era total, implicaba un control en todas las esferas de la vida cotidiana, en oposición a la igualdad, la libertad y la posibilidad de vivir en sociedad. Debido a que no había ningún respeto a sus valores, criterios morales y símbolos, de las Casas intento fungir como una especie de mediador que comenzaría poniendo en duda la falta de humanidad, espiritualidad y dignidad en los conquistados y terminaría adoptando una posición política en su defensa. Otra muestra de ello es extraída de sus comentarios, en el libro mencionado, sobre la Tierra Firme, región del golfo de Darién y de su gobernante Pedro Arias Ávila en 1514: “Los indios, que se les rasgaban las entrañas de dolor, daban gritos y decían: «oh, malos hombres, crueles cristianos, ¿a las iras matáis?». *Ira* llaman en aquella tierra a las mujeres, cuasi diciendo, «matar las mujeres señal es de abominables y crueles hombres bestiales»”.² En esta indicación nos damos cuenta de la importancia que históricamente tiene la denuncia de las arbitrariedades cometidas en nombre, no sólo de la religión sino de las normas de un gobierno opresor, contra todos aquellos elementos de una comunidad, como son en este caso las mujeres, las cuales han sido históricamente tratadas con una brutal agresividad, reducidas a condición de seres irracionales. En este sentido, se entiende que nuestro autor podría ser considerado un precursor de los derechos subjetivos de los hombres y las mujeres en los inicios de la época moderna. Esta defensa tenía un origen en la naturaleza particular de los indios como bien queda expresado en la siguiente cita: “y porque de su natura era gente muy mansa y pacífica, hízoles aquel tirano con sus tiranos compañeros que fueron con él (todos los que a todo el otro reino le habían ayudado a destruir) tantos daños, tantas matanzas, tantas crueldades, tantos cautiverios e injusticias que no podría la lengua humana decirlo”.³ En este enunciado se visualiza la vulnerabilidad de los nativos, por un lado, y, por otro, la agresividad de los conquistadores. El dominico muestra a los antiguos mexicanos como individuos reposados y sosegados ante el autoritarismo, y sin razón de los invasores. Ellos se encargaban de quemarlos vivos en aras de desatar el miedo y el terror: “lo que ellos llamaban conquistas, siendo invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, pero por todas las leyes humanas”.⁴ Observamos la diferencia

¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, pp. 30-31.

² *Ibidem*, p. 47.

³ *Ibidem*, p. 49.

⁴ *Ibidem*, p. 55.



que establece Bartolomé entre el derecho natural, basado en lo sagrado y la normatividad positivista o reglas humanas propiamente dichas, en franca preferencia por las leyes divinas ubicadas en un contexto sagrado, sin despreciar el derecho formalista y, sobre todo, apoyándose en un derecho natural de corte analógico y virtuoso. Su crítica al univocismo de la religión cristiana pasa por el reconocimiento de una pérdida de los propios valores canonizados por dicho culto. Esa actitud se ve expresada en la siguiente referencia:

y desde este año de diez y ocho hasta el día de hoy, que estamos en el año de mil y quinientos y cuarenta y dos, ha rebotado y llegado a su colmo toda la iniquidad, toda la injusticia, toda la violencia y tiranía que los cristianos han hecho en las Indias, porque del todo han perdido todo temor a Dios y al Rey, y se han olvidado de sí mismos, porque son tantos y tales los estragos y crueldades y matanzas y destrucciones, despoblaciones, robos, violencias.⁵

No hay que olvidar que tal cuestionamiento es realizado, no sólo como ente mortal, sino también como un sacerdote que formaba parte de la orden de los predicadores. Es imperioso enmarcar su insistencia en aplicar conceptos jurídicos del tipo de inequidad en tanto injusticia o maldad en el modo de obrar, conduciéndonos a enlazar el derecho natural cruzado con una teología alternativa, donde los españoles habían perdido el temor a Dios y también su creencia en él para alejarse del derecho positivo y de la filosofía de la religión, de corte unívoco. Existe un señalamiento descriptivo e interpretativo sobre el comportamiento de los españoles, y se observa la carencia del más mínimo sentimiento de solidaridad y empatía sobre los indios.

En su libro *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*, propone una evangelización prudente exenta de actos violentos. Este texto, cuyo corolario presenta como propósito la defensa de la conversión amable, ligada a una razón cordial, tiene una tonalidad normativa. Fue probablemente redactado durante los años treinta del siglo XVI, pues en estas fechas había formulado su idea de llevar a la acción en Guatemala los puntos de vista plasmados en este material. En la línea del cuestionamiento de la guerra española contra los mexicanos, realiza en este texto una apología del pensamiento indígena para describir la maldad de la que son objetos:

yerran haciéndose grandemente culpables, aunque tengan el poder y autoridad de obispos, los religiosos que, dedicados a la predicación e instrucción de los indios de nuestro mundo occidental, se empeñan en corregir, y más todavía, en castigar a los mismos indios por cualquier pecado que hayan cometido antes

⁵ *Ibidem*, p. 54.

o después de su conversión, con terribles aflicciones corporales, como azotes, cárceles y otras penas aplicadas por su propia mano o por mano de otros a quienes mandan que las apliquen.⁶

Con esta aseveración se presenta como uno de los críticos más nítidos del poder y del estado mismo, lo cual representa históricamente un avance de carácter político, social y jurídico. Es precisamente contra todo el poder y violencia de la autoridad que Bartolomé llama a una reconsideración de carácter humanista y justa. Esta postura es producto de una formación en el marco de la escolástica tomista, en donde se privilegia la moral y las virtudes, por encima de la reglamentación formalista. No olvidemos que el pensamiento de Tomás de Aquino ha sido primordial en su educación religiosa, jurídica y filosófica. Ambos eran dominicos y actores fundamentales en la creación y posibilidad de una religión cristiana más humanizada basada en el diálogo entre evangelizadores y evangelizados. Así apunta a continuación sobre las estrategias para generar una postura icónica, situada más allá del absolutismo religioso, típica del dogmatismo religioso imperante en la conquista:

pero si el predicador de la palabra de Dios aflige, castiga y angustia a sus discípulos con terribles aflicciones corporales, esto es, con azotes, cárceles y otras penas inflingidas por su propia mano o por mandato suyo, en castigo de los pecados que cometan después del bautismo, es cosa manifiesta que los infieles le tendrán odio, y, por consiguiente, no querrán escucharlo, ni atender a lo que les diga; ni tampoco encontrarán gusto en creer lo que con relación a la fe se les haya dicho y hayan aceptado ya.⁷

Vemos que se trata de un concepto diferente de la religión, así como de una nueva forma para adoptar una actitud crítica de lo que sucede en su tiempo. Se opone de manera radical a los malos tratos, a las humillaciones y a la falta de piedad con los conquistados. Es obvia su tendencia humanista, sobre todo de Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, y otros autores. Sin embargo, dicho humanismo es de carácter diagramático, es decir, proporcional. Esto lo conduce a distanciarse de un humanismo absolutista y equivocista, tan frecuente en la época que le tocó vivir. Explora una posición crítica para deslindarse de Juan Ginés de Sepúlveda y proponer, de cierta manera, un humanismo jurídico sumamente avanzado en su tiempo, que recae sobre la condición de naturaleza y persona humana reconocida en los indios. En ese camino, se podría considerar sus ideas desde una perspectiva personalista orientada a defender la racionalidad y contra el ejercicio de poder que se ejerce desde la usurpación de la propiedad comunal, por encima de la propiedad privada y pública. Así,

⁶ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 468.

⁷ *Ibidem*, p. 469.



su noción de leyes está supeditada a la de persona, y en este sentido, refiere al trato entre humanos y no al intercambio de mercancías, como lo habían entendido los españoles. Por ello, nos explica:

y aunque las citadinas leyes hablen de la pena a la que quedan sujetos solidariamente todos, sin embargo, en el fuero de la conciencia todos están obligados solidariamente a restituir si, de otra manera, no se hubiera podido hacer esto; aunque nada de lo robado hubieran recibido, o ningún daño hubieran hecho por sí mismos. Pero si hubieran hecho de otro modo, ya no estaría obligado solidariamente cada uno de ellos, exceptuando al que manda y al que aconseja, los cuales quedan obligados solidariamente por la razón apuntada ya.⁸

Aquí observamos una crítica al abuso de poder en general y a la concepción de un derecho restitutorio, esto lo aleja de un pre-positivismo o paleo-normativismo. En general, las observaciones hechas por Las Casas conjugan una consideración del poder ejercido de manera autoritaria con la persuasión y voluntad de la verdadera religión. Tal actitud es una muestra de su defensa de los derechos subjetivos, que en la actualidad se llaman derechos humanos. Su pensamiento nos da la clave para repensar el abuso estatal en los estados de excepción como son la impunidad y la misma corrupción.

El pensador busca un concepto prudente de religión que podría situarse en el marco de la analogicidad, dirigido a la búsqueda de la verdad. Así se entiende que en la siguiente cita señale la importancia de la verdadera religión, porque verdad y religión se encuentran articuladas: “En consecuencia, el modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión debe ser delicado, dulce y suave. Pero este modo no es otra cosa sino la persuasión del entendimiento y la moción de la voluntad, como se probará adelante”.⁹

Como se observa, propone una metodología de corte humanista con el propósito de transmitir el conocimiento religioso, que lo lleva a proponer una estrategia sensata y equilibrada. Esta idea de una verdadera religión, aunada a una validez jurídica pertinente nos conduce por el camino de la justicia en todos los ámbitos sociales. Se opone a una evangelización unívoca, la cual utilizará la violencia, la exclusión y el autoritarismo, llegando incluso al mismo asesinato de los nativos por los colonizadores. A su vez, critica a los equivocismos de su época, partidarios del relativismo al enseñar la nueva religión. En ese sentido, su postura es hermenéutica, al interpretar la situación social, política, ideológica y simbólica de los pueblos sometidos. En esa vía, no sólo

⁸ *Ibidem*, p. 458.

⁹ *Ibidem*, p. 67.

muestra una filosofía realista y comprometida, sino un perfil humanista producto de su práctica social.¹⁰ Esto se confirma con la reconsideración de los alcances y límites de los gobernadores:

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.¹¹

Con esto vemos su concepto de soberanía que se encuentra adelantado a su época. Su horizonte conceptual está en el marco de un derecho natural, visualizado más allá de una perspectiva decisionista, entendida como la autoridad en la que se ubica el poder político, utilizada para legitimar una dictadura, que actúa como mando supremo al decidir sobre la comunidad. Sobre esto indica Carl Schmitt:

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. [...] El derecho es siempre «derecho de una situación». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mundo, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la coacción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión, en el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar.¹²

El soberano se vincula al jefe ejecutivo del Estado como representante auténtico de la nación. Él controla y toma decisiones; decide lo que debe hacerse ante el enemigo de clase. En ese sentido, su pensamiento es antilascasiano; Bartolomé propone que el gobernante no tiene permiso para aplicar la violencia a su arbitrio, es decir, no puede actuar en detrimento de la masa. Pese a la diferencia cronológica el sevillano nos da una muestra de su apego a la comunidad y a la democracia misma. Para el jurista alemán, la institución vertebral de la constitución es la silueta individual del presidente o del *Führer* nazi. Mientras Schmitt sirve a Adolfo Hitler, Bartolomé adopta una concepción del mundo autónoma y alternativa. El soberano schmitteano está ligado al control de sus decisiones apoyándose en una jurisdicción transjurídica de corte situacionista y arbitraria. Así, el soberano está por encima del poder judicial, pues representa la actuación de un segmento alienado de la sociedad. Es el propietario de la última voluntad, la cual no puede ser cuestionada por nadie. Schmitt es voluntarista y

¹⁰ Cfr. Mauricio Beuchot, *Bartolomé de las Casas*, p. 14 y ss.

¹¹ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 47.

¹² Carl Schmitt, *Teología política*, pp. 13-18.



positivista, mientras el dominico es partidario de la consulta, el diálogo y la interculturalidad. El concepto de *soberano* es diferente entre ambos; uno es incluyente, participativo y comunitario, el otro es autoritario, represor y despótico. Veamos cómo lo enfrenta Bartolomé: “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 legalmente su consentimiento expreso”.¹³ La soberanía implica, para Bartolomé, la idea de justicia; en cambio para Schmitt, carece de importancia. “En el estado burgués de derecho sólo existe justicia en forma de sentencia judicial, sobre la base de una ley”.¹⁴ De esta manera, el gobernante carece de potestad para convertirse en verdugo y explotador. Esa reflexión la formula nuestro autor para indicar el hecho de que los colonizadores no tenían permiso para robarse los bienes de los indígenas. Su propuesta implica una innovación del derecho natural. Continuando la tradición aristotélica y tomista; completamente diferente al jusnaturalismo de Juan Ginés de Sepúlveda, defensor de la guerra contra los indígenas y partidario de un derecho feudal protector de la clase dominante de su tiempo.¹⁵

De manera continua y activa, Bartolomé defiende una idea humanista de jurisdicción. Transita más allá de la simple potestad de la soberanía del Estado para aplicar el derecho feudal y novohispánico contra los indígenas, y cuestiona la posibilidad de decisión última e inapelable. Lejos de proponer una jurisdicción autoritaria, orientada a juzgar unilateralmente para designar la ley sobre la voluntad del pueblo. No es una jurisdicción procedente de la soberanía feudal y monárquica orientada a resolver controversias por los órganos del poder español, sino la búsqueda concreta de un espacio donde se pueda ejercer una potestad prudente, propia de una persona racional, liberadora y crítica, donde la idea de derecho se traslada más allá de las ideas jurídicas de Francisco de Vitoria¹⁶ y de las tendencias univocistas de Juan Ginés de Sepúlveda.¹⁷ En esa vía, propone un conjunto de aspectos innovadores en relación con la jurisdicción cuando dice: “la aplicación del principio es clara, porque la jurisdicción no es susceptible de tasación monetaria sobre todo el mero imperio que se ejerce sobre las personas, que no admiten valoración económica ninguna”.¹⁸

La jurisdicción no es sólo la facultad de juzgar y la ejecución e instrumentalidad de la calificación por un órgano jurídico, sino estar dotado de un cierto grado de transparencia, donde los gobernantes puedan, a través de sus jueces, construir una

¹³ Cfr. Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 53.

¹⁴ Cfr. Carl Schmitt, “El defensor de la constitución”, p. 68.

¹⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, pp. 101-133.

¹⁶ Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*, pp. 1-41.

¹⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, pp. 135-153.

¹⁸ Cfr. Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 63.

sentencia. Debido a dicha condición, se opone a la corrupción mediante la utilización de la transacción pecuniaria hacia los juzgadores. De ahí su insistencia en una jurisdicción ajena al valor de cambio, que contribuya a generar y producir un derecho más humano y naturalista, diferente de la jurisdicción absolutista de los juristas cómplices de los conquistadores. Entonces, ¿cómo entiende Bartolomé el derecho? La siguiente cita es ilustrativa al respecto: “1. Nada puede hacer el gobernante contra el derecho natural y divino. 2. Quien enajena la jurisdicción vende cosa ajena. 3. Se formó la sociedad humana para vivir políticamente”.¹⁹

En efecto, para Bartolomé, no está permitido a los grupos en el poder combatir al derecho divino y natural. Igual acontece con la jurisdicción ya que venderla o negociarla va en contra del derecho natural y divino. En esa vía, el gobernante no está en condiciones subjetivas y objetivas para enajenar la jurisdicción, al estar prohibida la venta de todo aquello que no le pertenezca. Por eso decimos que su idea de derecho es sumamente revolucionaria para su época. Establece una relación con la otredad, moldeada por la solidaridad. Supone que el derecho natural y divino deberá hegemonizar sobre el gobernante en turno. En ese contexto, la jurisdicción está ligada a la racionalidad, sus juzgadores deberán contar con una filosofía general y una filosofía particular del hombre; es pues una antropología jurídica de mayor pertinencia que la etnografía evolucionista de la era decimonónica, basada en criterios científicistas y positivistas.²⁰ Por eso, la jurisdicción forma parte de su tejido categorial básico: “la jurisdicción es, en cierto modo, cosa ajena en cuanto que el gobernante no la recibió en calidad de dueño, ni el pueblo se la transfirió para que abusara de ella, sino para emplearla personalmente y a través de sus jueces y magistrados, varones honrados, con fines de protección”.²¹

La idea de jurisdicción es completamente analógica, pues la clase dominante no es su dueño, mucho menos son dueños de los indígenas. Con tal propuesta, adopta una postura política antifeudal y antiesclavista, en una época aun precapitalista. Por otro lado, defiende la propuesta de tener jueces que protejan al ser humano. Se trata de una idea avanzada para su época, siendo un reformador del derecho natural y religioso. En la época moderna, es uno de los juristas que no establece una separación entre el derecho y la moral, distanciándolo del normativismo de Hans Kelsen y de su Teoría Pura del Derecho.²² Aún en la época actual no existe una respuesta concluida sobre la jurisdicción y el papel de los jueces. Nuestro autor sale en

.....
¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁰ Henry Maine, *El derecho antiguo*, pp. 73-147.

²¹ *Cfr.* Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, pp. 65-66.

²² Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, pp. 48-52.



defensa de un jusnaturalismo pertinente para la colaboración social y política de un determinado contexto: “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”.²³ Esto repercute en su concepto de derecho, que se vincula con el naturalismo, cuya idea central es la convivencia pacífica de los miembros de una sociedad, orientada hacia el bien común. Esta idea, que pudiera parecer un punto de vista subjetivista, lo distingue de un derecho monista, negador de la fundamentación de los derechos humanos, como sucede con el jurista argentino Eugenio Bulygin.²⁴ También se aleja de las tendencias relativistas que entienden el derecho desde la narración.²⁵ Para ello construye un derecho realista, sustentado en la realidad concreta, separado de una visión constructivista e indeterminista. Ante esto, ubica de manera consistente el papel del gobernante que no cumple con los deberes que jurídicamente le son encomendados por las autoridades respectivas. Para tal propósito plantea la necesidad de la reparación jurídica: “por lo tanto, cuando el gobernante entrega de esta manera a sus cortesanos los cargos públicos, les concede, por una interpretación muy especial del derecho, lo que él mismo no puede hacer sin cometer pecado mortal y quedar obligado a la reparación”.²⁶

Bartolomé apuesta por un derecho basado en la restauración de las víctimas que han sido objeto de la represión, y por lo tanto, existe la necesidad de una rehabilitación, reposición o reparación de un daño específico. Se trata, a su vez, de un derecho comunitario, donde la colectividad tiene la última palabra. Su actitud es una crítica a la opacidad del derecho novohispano legitimador del poder dominante, al que caracteriza como insensato e irracional. En ese sentido, es uno de los precursores históricamente hablando del pluralismo jurídico. Su crítica a la unidimensionalidad del derecho castellano está en función de su rechazo al monismo normativista, y a su simpatía por un derecho indígena construido desde la misma comunidad, en la que es fundamental la justicia, la comunicación y el bien común. Para que esto se realice es fundamental el consentimiento del pueblo que ya no funciona como súbdito sino como interlocutor legítimo frente al poder establecido.

es costumbre irracional aquella que no cumple las condiciones de una ley justa, o sea, que no está de acuerdo con la razón natural. Ahora bien, esta costumbre no es justa, ya que el gobernante no ha podido introducirla si no es con el con-

²³ Cfr. Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 66.

²⁴ Eugenio Bulygin, “Sobre el estatus ontológico de los derechos humanos”, p. 84.

²⁵ José Calvo, *Derecho y narración: materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*, pp. 76-93.

²⁶ Cfr. Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 72.

sentimiento del pueblo, y actuando como simple particular, al introducir esta costumbre, va en contra de los intereses de los ciudadanos y de la comunidad.²⁷

En otro contexto, el sociólogo francés Émile Durkheim retoma consciente o inconscientemente, directa o indirectamente la idea de derecho restitutivo de Bartolomé.

El derecho restitutivo se ha separado del derecho represivo, que primitivamente lo absorbía; tiene ahora sus caracteres propios, su constitución personal, su individualidad. Existe como una especie jurídica distinta provisto de órganos especiales, de un procedimiento especial. El mismo derecho cooperativo hace su aparición: encuéntrase en las XII Tablas un derecho doméstico y un derecho contractual.²⁸

Como se ve Durkheim es partidario del derecho restitutivo, rehabilitador y reconciliador:

Mientras el derecho represivo tiende a permanecer difuso en la sociedad, el derecho restitutivo se crea órganos cada vez más especiales: tribunales especiales, consejos de hombres buenos, tribunales administrativos de toda especie. Incluso en su parte más general, a saber en el derecho civil, no se pone en ejercicio sino gracias a funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc., que han hecho aptos para esa función gracias a una cultura especializada.²⁹

El derecho restitutivo se vincula a la solidaridad social y de manera específica a la solidaridad orgánica. Es típico de una sociedad democrática, justa y culta. A ella corresponde los derechos reales como los derechos humanos. Es un derecho cooperativo orientado en reparar los daños provocados por las autoridades gubernamentales. Es lo opuesto al derecho represivo basado en el castigo. En la sociedad se les plantean a los ciudadanos que cumplan con las normas y restituyan a los sujetos que hayan sido dañados por su práctica material. En fin, a los ciudadanos se pide respeto al sistema moral colectivo y a la misma normatividad. De no respetarla se aplica una especie de sanción. A mi juicio Bartolomé propone algo más incluyente, establecido de manera directa en la acción de las masas indígenas los cuales deberían de ser reparados por los daños y castigos impuestos por los hispánicos.

Las Casas señala que la costumbre es irracional cuando se introduce por abuso y usurpación: “El derecho natural obliga al gobernante a procurar siempre lo mejor para el buen gobierno y administración de la justicia. Por ejemplo, en tiempo de

²⁷ *Ibidem*, p. 75.

²⁸ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 168.

²⁹ *Ibidem*, p. 133.



guerra está obligado a buscar medios de protección para defender al país contra sus enemigos exteriores. Luego está obligado por derecho natural a proveer los cargos públicos”.³⁰ Su perspectiva del jusnaturalismo se vincula por entender al gobierno a buscar lo más adecuado para los gobernados, mediante el bien común y la justicia. Su plataforma emerge de un derecho natural crítico basado en el bienestar del ser humano; para ello recurre a la naturaleza humana. También adopta el derecho divino como principio jurídico basado en la dimensión de lo sagrado. Es sin duda alguna un impulsor radical no sólo de un derecho emancipador sino de la misma teología de la liberación. En ambos casos propone una postura plasmada en principios por encima de las normas conduciendo, su camino como un jurista principialista. De ahí que su postura sea analógica en relación con las guerras, los reinos, la corrupción, lo injusto y lo robado sea sumamente contestatario ante el despotismo de los colonizadores. Veamos en la siguiente cita como lo aborda:

La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de *per se* malos, y así tiránicas, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan, no se podrán salvar.

La quinta, que el rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dio, no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y los robos que hacen los turcos al pueblo cristiano.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las indias se trata entre españoles, muy poquito sacado, es todo robado; digo *poquito sacado*, por lo que sea quizá de las ideas y partes que ya hemos despoblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas, y los que dello participan, no podrán salvarse.

³⁰ Cfr. Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 83.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias, tienen derecho adquirido de hacernos guerras justísimas y raernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.³¹

En esta larga cita nos damos cuenta de su concepción del mundo. De un lado condena las guerras injustas contra los indígenas. Es una de las pocas voces españolas que así lo entiende. Denuncia el hecho de la expropiación de la que han sido objeto los antiguos mexicanos. No justifica el hecho de que las encomiendas o repartimientos han convertido a los nativos en un mecanismo de esclavitud. En ese sentido, los ibéricos se alejan de lo sagrado, volviéndose no sólo explotadores sino esclavistas y señores feudales. En la observación quinta de la cita mencionada señala que Dios no puede justificar la guerra y robos realizados con tanta maldad que lo alejan de toda deidad. Posteriormente, señala que los españoles se han vuelto ricos a partir del robo contra los indios. Por lo que propone restituir lo que han robado y que los ha llevado a una ausencia de salvación. Después plantea la necesidad de justificar el movimiento clasista de los mexicanos, mediante una guerra justa orientada a recuperar los bienes robados. Finalmente señala la legitimidad de la lucha contra los usurpadores. Es obvia su formación escolástica, basada en una rica cultura que lo sitúa más allá del humanismo. De hecho, este último tuvo algunos errores históricos como el mencionado Juan Ginés de Sepúlveda, al apoyar la represión de los españoles en franca manifestación contra los indios. El pensamiento de nuestro autor está ubicado en el marco de la filosofía social, económica y política. La primera refiere a su concepto de *sociedad*, entendido como representante de la comunidad, y puntualmente en su apología de los nativos. La segunda, en su reflexión sobre los intereses mercantiles de los conquistadores. La tercera, por su comprensión de la relación entre gobernantes y gobernados. Su utopía tiene como plataforma una colectividad de seres humanos orientados a la búsqueda de una vida digna, donde pudieran convivir, pacíficamente, no sólo las etnias del mundo indígena sino también con los españoles. Tal visión podría parecer conciliadora y mediadora; sin embargo, hay que recordar el contexto concreto que lo rodea: el siglo xvi. Lo importante era la persona humana sin distinción de género, origen social, condición étnica e ideología, conduciéndolo a defender los derechos reales de los integrantes de la comunidad. Por eso su pensamiento es un antecedente histórico de lo que más adelante serán los derechos humanos. Es importante indicar su rechazo al poder absoluto del imperio español, caracterizado por ejercer un monoculturalismo basado en nexos unilaterales de fuerza con la comunidad. Su oposición al sometimiento indígena se sostiene no sólo en el uso de acciones irracionales de los conquistadores, sino también en las relaciones de explotación pecuniaria y de

³¹ *Ibidem*, pp. 282-283.



control gubernamental que los caracterizaron. De ahí su carácter filosófico, expresado a nivel societal, político y económico. Debido a esto es reconocible la insistencia del abuso de poder no justificado bajo ninguna ley, ni divina ni humana. Así, vuelve sobre los errores fundamentales de dicho abuso, observable en la siguiente referencia:

los que enseñan de viva voz o con obras escritas que los habitantes del nuevo mundo, que llamamos «indios», deben ser dominados y sometidos mediante guerras antes de que se les anuncie y predique el evangelio, para que después, una vez dominados completamente, se les instruya y oigan la palabra de Dios, comenten torpemente dos errores: el primero con referencia al derecho divino y humano, pues interpretan abusivamente las palabras divinas, violentan el sentido de las Escrituras y decretos de los Pontífices, y las tradiciones de los Santos Padres; y erran además en que, cuando aducen historias que no son sino meras fábulas y vergonzosísimos amaños con las que los enemigos acérrimos de este pobre pueblo indio, sus enemigos más falsos, los traicionan.³²

Es constante la mención de Bartolomé al derecho de una lucha justa de los indios contra los españoles, también al lamento de las voces y autoridades dirigidas a legitimar mediante el derecho positivo el robo. De esa manera justifica filosófica y jurídicamente la reivindicación de las causas reales del conflicto social. También cuestiona la evangelización univoca que han pretendido algunas órdenes religiosas, dedicadas al empleo de la violencia en aras de transmitir el evangelio. Apela al derecho divino, natural y humano para establecer un llamado a evitar la falta de equidad y la ausencia de Dios en los conquistadores. Su actitud es un ejemplo de crítica analógica a los procedimientos utilizados por los ibéricos, ya que pretendían no sólo enriquecerse económica y materialmente, sino expandir una visión equívoca del cristianismo. Veamos cómo lo presenta Bartolomé:

qué opinión tendrán de Cristo, verdadero Dios de los cristianos, esas gentes al ver que los cristianos sin causa justa ninguna —al menos sin ninguna que ellos conozcan ni puedan imaginar— y sin que ellos sean culpables de nada contra los cristianos, se ensañan contra ellos causándoles tantas devastaciones y derramando tanta sangre? ¿Qué bien pueden reportar tantas expediciones guerreras, que ante Dios —que lo considera todo con su inefable amor— compense tantos males, tantas acciones injuriosas, tantas matanzas inusitadas?³³

³² Cfr. Bartolomé de las Casas, *Apología o declaración y defensas universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 16.

Así vemos cómo cuestiona el anticristianismo al practicar una acción sin causa justa para derramar tanta sangre. Está en contra de los asesinatos masivos y a las aspiraciones de los colonizadores de imponer otra cultura y otra religión, que sólo busca convertir a los nativos en fuerza de trabajo barata y arrebatarles sus bienes y llegar al homicidio. Por ello:

los indios son nuestros hermanos, por los que Cristo pagó con su vida. ¿Por qué perseguimos con una crueldad tan monstruosa a estos hombres que no han hecho nada para merecer semejante trato? Lo pasado, puesto que lo que se hizo mal no tiene arreglo, lo achaco a nuestra debilidad; sin embargo, queda por hacer la restitución de los bienes impíamente arrebatados.³⁴

Aquí Bartolomé sitúa a los indios como hermanos y se lamenta de la crueldad de que han sido objeto por lo que propone la restitución de los valores de uso robados. Vemos su oposición al derecho represivo, positivo e incluso canónico para establecer un derecho restitutivo, mucho más radical que el derecho funcionalista de Émile Durkheim, el derecho evolucionista de Henry Maine, la jurisprudencia analítica anglosajona y el formalismo reglamentarista de Hans Kelsen.

El constante llamado de atención sobre los problemas que embargan a las autoridades gubernamentales y eclesiásticas se ve en su petición al Papa Pio V, llamado Antonio Michele Ghislieri, cuyo mandato fue entre 1566 y 1572 y dominico igual que él; donde lo llama a considerar las injusticias cometidas contra los indios. Es de sobra conocido que su papado estuvo caracterizado por ser profundamente represor y alejado de la causa indígena. En tal petición Bartolomé indica: “porque son muchos los lisonjeros que ocultamente, como perros rabiosos e insaciables, ladran contra la verdad”.³⁵ Aquí observamos la queja política, social y religiosa del sevillano contra el máximo jerarca de la iglesia católica para denunciar que muchos conquistadores actúan como perros rabiosos contra la justa lucha de los indios. Atentar contra la verdad, significa, como hemos visto, estar contra el mandato divino y natural que pone a los hombres en igualdad y equilibrio de condiciones. De la falta de respeto a tales dogmas de fe, el autor aduce una experiencia para comprender a los indios. Por ello dice: “Porque la experiencia, maestra de todas las cosas, enseña ser necesario en estos tiempos renovar todos los cánones en que se manda que los obispos tengan cuidado de los pobres captivos, hombre afligidos y viudas, hasta derramar su sangre por ellos, según son obligados por ley natural y divina”.³⁶ Esto recuerda que toda autoridad

³⁴ *Ibidem*, p. 362.

³⁵ *Cfr.* Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas. Opúsculos, cartas y memoriales*, p. 541.

³⁶ *Idem*.



puesta frente a una comunidad se encuentra a su servicio y no viceversa. Por eso, su idea de derecho expresa una representación modificada del indígena, es decir, no es más vasallo sino agente quien participa en la construcción de su propia historia.

Bartolomé defendió a los marginados y pidió a los jefes su buen tratamiento hacia los pobres, seres explotados con una religión impuesta mediante la sangre. El esfuerzo radica en reivindicar la ley natural y divina para desarrollar un derecho no sólo reparatorio sino esencialmente justo y virtuoso. Luego indica:

Por lo cual a V. Sd. Humildemente suplico que declare los tales ministros ser obligados por ley natural y divina, como en efecto están obligados a restituir todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido, porque los han llevado y tomado de hombres que padecían extrema necesidad y hoy viven en ella, a los cuales, por ley divina y natural, también son obligados a distribuir de sus bienes propios.³⁷

Aquí esboza Bartolomé, al final de su vida, un llamado en nombre de la ley natural y divina para devolverles a los indígenas lo robado, así como respetar su simbolismo y creencias con el objeto de recuperar su indumentaria, valores y criterios morales. Por eso, en su lecho de muerte señala: “porque todo fiel cristiano debe dar testimonio de sí mismo al tiempo de su fin y muerte”.³⁸ Esta exigencia del propio domínico hace eco en las consideraciones aquí presentadas.

La verdad histórica le ha dado la razón a Bartolomé, al proponer una idea alternativa del derecho, la sociedad, el bien común, la justicia y la dignidad, que nos puede servir de paradigma en los profundos problemas del tiempo presente.

De esta manera, se ha expuesto la posibilidad y realidad de construir una filosofía jurídica apoyada en la analogía, que utilice el cotejo de las prácticas sociales de la cultura india, con la cultura griega y romana, formulando, a su vez, universales icónicos por encima de los unívocos y los equívocos, como es el caso de la humildad, la dignidad y la búsqueda de la verdad. También adopta una actitud hermenéutica, ya que no se contenta únicamente con la descripción, la observación y la intuición, sino va un paso adelante en su interpretación de los hechos sociales. Tampoco es un filósofo de gabinete que se contenta con la especulación y la teorización excesiva. Al contrario, es un filósofo de la praxis preocupado por la transformación real y efectiva de la sociedad. Por esto, tiene razón Beuchot cuando señala: “Fray Bartolomé uso una hermenéutica analógica, verdaderamente tal, para comprender la cultura indígena,

³⁷ *Ibidem*, p. 542.

³⁸ *Ibidem*, p. 539.

tan diferente y desconocida”.³⁹ Porque la estrategia de reconocimiento de la otredad para configurar una sociedad más justa y equilibrada, sólo puede ser accesible desde un pensamiento comprometido con la realidad concreta. De la misma forma, para nosotros esta realidad que nos rodea nos interpela para interpretarla y mejorarla, con ayuda de aquellos pensadores que históricamente nos han precedido. Así las cosas, el propio Beuchot ha indicado: “Por eso he dicho que la hermenéutica lascasiana es analógica, por el reconocimiento que hace del otro como semejante en medio de su diferencia”.⁴⁰ Y tiene muchísima razón nuestro hermeneuta, pues las ideas de Bartolomé se ubican en la proporción y en la mediación, de ahí su analogicidad. Un ejemplo es la comparación de la cultura indígena con la del viejo mundo, de la equiparación de la ley humana con la ley divina, en la proporcionalidad existente entre el derecho natural y la normatividad positiva, en el reconocimiento no sólo de los indios, sino de los negros, en su defensa del diálogo intercultural frente al monólogo imperial.

Como hemos visto en páginas anteriores, el sevillano formula a su vez la independencia de los indios frente al sometimiento y subordinación del imperio; una soberanía verdadera, opuesta a la apariencia de las soberanías univocas, típicas del papado y del reino ibérico. Todo esto lo alejó de manera significativa del deseo pecuniario y de las ansias del poder político y lo llevó a un rechazo total, al confort del oportunismo tan observable en los evangelizadores autoritarios. Por tal razón, es no sólo un intelectual universal sino también un luchador paradigmático y, sobre todo un hermeneuta de la iconicidad, un jurista proporcional y un filósofo analógico.

A manera de conclusión

Hemos elaborado un recorrido sobre los conceptos fundamentales del gran jurista Bartolomé de las Casas, así como una genealogía de su defensa de los indios y la justificación del derecho natural, humano y divino. Todo lo encontrado en el camino nos ha llevado a reflexionar sobre las condiciones de existencia de un derecho realista en los tiempos de penuria del pasado, el presente y el porvenir. El desafío de reconsiderar la vigencia de un pensador como nuestro autor abre la puerta a la comprensión de las peculiaridades de la conquista y, de manera especial, de todo un conjunto de nociones y tópicos del derecho personalista y comunitario, capaz de interpretar y actuar en el mundo que nos ha tocado vivir. Después de todo Bartolomé es un ícono que nos ayuda febrilmente a concebir una sociedad amable y de hombres buenos.

³⁹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, p. 204.

⁴⁰ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*, p. 52.



Fuentes de consulta

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de las Casas*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- _____, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, San Esteban Editorial, Salamanca, 2013.
- _____, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, México, 2016.
- Calvo, J., *Derecho y narración: materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*, Ariel, Madrid, 1996.
- Casas, Bartolomé de las, *Obras escogidas. Opúsculos, cartas y memoriales*, Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Madrid, 1958.
- Casas, Bartolomé de las, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.
- Casas, Bartolomé de las, *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Casas, Bartolomé de las, *Apología o declaración y defensas universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Consejería de Educación y Cultura / Junta de Castilla y León, España, 2000.
- Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2011.
- Schmitt, Carl, “El defensor de la constitución”, en Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la constitución?*, Tecnos, Madrid, 2016.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, 2007.

Hemerografía

- Bulygin, Eugenio, “Sobre el estatus ontológico de los derechos humanos”, *Doxa*, núm. 4, Universidad de Alicante, España, 1987, pp. 79-84.

ACTUALIDAD DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



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

Introducción

¿Por qué pensar hoy sobre la actualidad de Bartolomé de las Casas?¹ ¿Qué razones nos mueven a escribir sobre este asunto? ¿Es posible separar la importancia de su actualidad o, más bien, son dos aspectos que se implican? ¿Por qué muchos estudiosos se ocupan todavía de este tema? El objetivo de este trabajo es concreto: proponer algunas reflexiones que nos permitan “esclarecer”, hasta donde sea posible, ¿por qué la vida y obra del fraile dominico tienen actualidad?

Con seguridad podemos reconocer que muchos de los problemas candentes que aquí se mencionan tienen presencia y actualidad, bástenos con citar algunos ejemplos que refuerzan esta convicción.

1. Su lucha incansable por el reconocimiento de la dignidad humana de los indios de América le honraron con el título de “protector de los indios” y opositor de la esclavitud de los mismos; pero, su lucha tuvo proyecciones y alcances mayores: la búsqueda de la igualdad de todos los seres humanos, su rechazo a la discriminación por motivos de raza, religión o condición socio-cultural, entre ellos. Temas que, en su recuperación, implican muchos aspectos que conforman su visión antropológica y que tienen vigencia para nuestros días.

¹ En *Pensamiento Novohispano* 20 Napoleón Conde G., en la brevísima ‘Introducción’ de su texto “Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente”, enuncia algunas razones de por qué es importante, desde el punto de vista jurídico, repensar al fraile dominico y traerlo a la situación presente (ver páginas 31-44). Las consideraciones que yo expongo en mi trabajo, si bien son cercanas a lo propuesto por Conde, no son iguales (por eso invito a leer ese trabajo). Lo mismo aparece en las reflexiones que presenta Adolfo Díaz (en ese mismo número), donde se pregunta sobre “La razón séptima de los *Tratados...*”, pero sin quedarse en una rememoración del pasado, su interés es reflexionar: “¿qué nos dice hoy?, ¿plantea problemas de una sola época o de siempre?” (p. 45). “Si Las Casas se dolía del efecto causado en la España del siglo XVI, ¿qué podríamos decir de nuestra época y de nuestro país?” (p. 54). Otro texto que voy a mencionar constantemente en mi exposición es *Actualidad de Bartolomé de las Casas*, publicado bajo la dirección de Fomento Cultural Banamex, A. C. (1975).

2. Su presencia en el descubrimiento de América cobró importancia por sus reflexiones filosóficas sobre la condición humana de los pobladores naturales: ¿serán o no seres humanos?, ¿podrán ser esclavizados?, ¿qué sucede con sus prácticas religiosas no compatibles con el cristianismo?

3. Pero, también hoy se pregunta: ¿será verdad todo lo que se ha dicho o escrito acerca de él? Nos encontramos con narraciones opuestas, unas a favor otras en contra; sin embargo, nuestro interés consiste en abrir caminos de investigación sobre la vida y obra del autor.

1. Actualidad de Bartolomé de las Casas

En el “Prólogo” (1965) de los *Tratados I-II* de Bartolomé de las Casas, Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández dedicaron un apartado, “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, en donde nos comparten, desde su propia óptica, cuáles fueron las preocupaciones del fraile dominico. Afirman que fue un hombre dedicado a escribir *Memoriales* con el propósito de hacer saber al rey los hechos que acontecían en el Nuevo Mundo. Esto se convertía en una exigencia respaldada por dos actitudes: a) disposición a prestar atención a la verdad y b) no estar entregado a las guerras.

La verdad a la que los autores se refieren tiene su base en los hechos, es decir, en lo que Las Casas observaba en el trato dado a los indios: no imponer la fe cristiana por la fuerza, la abolición de la concesión de indios a los españoles, no bautizar a los indios sin que antes entendieran el cristianismo, la responsabilidad moral y económica derivadas del trato a los indios, el reconocimiento del valor de su cultura y la prohibición a todas las injusticias cometidas por los españoles en el proceso de la conquista.

Ante los obstáculos, las resistencias y oposiciones que tuvo que enfrentar el fraile por dar a conocer al rey y al mundo lo que acontecía con la vida y las costumbres de los indios pasaron muchos años para que sus obras pudieran imprimirse. Hanke lo registra en los siguientes términos:

De todos los eclesiásticos Las Casas era el más molesto, pues sus doctrinas perduraron después de su muerte en 1566 y agitaban a algunos españoles con tanta violencia como cuando vivo. La palabra impresa seguía transmitiendo sus ideas y, como dijo el virrey Toledo, ‘los libros del fanático y virulento obispo de Chiapa sirvieron como punta de lanza para atacar el dominio español en América’. Al virrey le pareció tan aguda la necesidad de suprimir los escritos de



Las Casas, que recogió cuantos ejemplares pudo encontrar, retirándolos así de la circulación, e instó al rey para que no dejara enviar más de España.²

La lucha del fraile dominico por dar a conocer sus pensamientos sobre la conquista española fue ardua y dolorosa, pero firme. Tuvo que enfrentar no sólo a algunas autoridades (virrey de Toledo) y a conquistadores ambiciosos, sino también a eclesiásticos e intelectuales, como fue el caso de Ginés de Sepúlveda, y a miembros de su misma orden, como sucedió con Vicente Palatino de Curzola, quien dejó un manuscrito en latín donde justificaba la conquista española.

A propósito del 400 aniversario de la muerte del “protector de los indios” (1966), Hanke escribió: “Sería de veras lamentable, sin embargo, que la conmemoración quedara en cosa insípida o descuidada, pues las ideas y principios por los que Las Casas luchó en el siglo XVI siguen siendo hoy temas vivos de discusión”.³ Vale la pena recalcar que no se trata solamente de temas doctrinales con actualidad, sino de situaciones y hechos reales que también se replican en la vida y costumbres de algunos pueblos hoy.

Su tarea no se suscribió a reconocer en los indios sólo a seres humanos, de igual naturaleza que todos los demás seres (no bestias), a seres libres (no esclavos) y a seres de entendimiento adulto (no con capacidad infantil). “Expuso la idea de que los indios del Nuevo Mundo podían compararse muy favorablemente con los pueblos de la Antigüedad y sostuvo que los templos mayas de Yucatán no merecían menos admiración que las pirámides de Egipto, adelantando así las conclusiones de los arqueólogos del siglo XX”.⁴ Sin embargo, su opinión máxima era que, en algunos aspectos, los indios eran superiores a los españoles.

Su empeño por la libertad de los indios alcanzó también la abolición de los esclavos negros que se tradujo en el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos, sin importar razas, religión, país y condición social.

En atención a todos los asuntos a los que se enfrentó fray Bartolomé y en atención a sus demandas, el descubrimiento del Nuevo Mundo debía estudiarse con seriedad y respeto, pues los asuntos tenían que ver con vidas humanas. El caso en discusión que sobresale en este momento es el expuesto y defendido por Juan Ginés de Sepúlveda. La respuesta del dominico no se hizo esperar:

² Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, “Prólogo”, p. xv. Sus nueve *Tratados* fueron impresos en Sevilla en 1552.

³ *Ibidem*, p. xvii.

⁴ *Ibidem*, pp. xvii-xviii.

echó mano de toda su enorme vitalidad, su vasta cultura, su habilidad. Insistió con pasión en que los indios, aunque diferentes de los españoles en color, costumbres y religión, eran seres humanos capaces de volverse cristianos, con el derecho de disfrutar de propiedad, libertad política y dignidad humana, y que debían incorporarse a la civilización española y cristiana, en vez de ser reducidos a esclavitud o destruidos.⁵

Con estas ideas se tocan algunos principios de alcance universal: el reconocimiento a la igualdad de todos los pueblos y razas como una expresión de justicia indispensable para la convivencia de todo el género humano, entre ellos.

Al abordar el tema de la capacidad racional de los indígenas, considero relevante hacer dos precisiones, no menores, sobre lo que fray Bartolomé pensaba, sostenía y defendía. Primero, no se pronunciaba a favor de la capacidad racional de los naturales, sino de la capacidad racional natural de los indios; es decir, los indios son por naturaleza racionales, negar esto sería negar la naturaleza humana de los aborígenes y reducirlos a otra categoría de seres. Y, segundo, las manifestaciones, comportamientos, formas de vida y de organización social y otras cosas más son una prueba fehaciente de que los indios eran verdaderamente seres racionales y, por tanto, seres humanos a los que se les debería reconocer y respetar todos sus derechos humanos. Este segundo aspecto nace y viene a reforzar su concepción antropológica basada en la convivencia con los indígenas, se trata de su antropología experimental. Para ratificar esta visión podemos acudir a su obra *Apologética Historia Sumaria* en donde encontraremos una infinidad de ejemplificaciones que dan razón de la naturaleza racional *natural* de los indígenas.

Marco Antonio López comenta:

La segunda parte de la demostración es el hombre considerado en su aspecto moral o histórico, para ello, toma como base la división de la sociedad del esquema aristotélico, su vida en sociedad, en ciudades con división del trabajo, que es manifestación de su racionalidad, y concluye que tienen capacidad para regirse y para recibir el evangelio. En el epílogo dice: que son bárbaros en cuanto que han sido infieles, pero “tan bárbaros como ellos son, somos nosotros a ellos”.⁶

⁵ *Ibidem*, p. XVIII.

⁶ Marco Antonio López López, *La batalla por la libertad: Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga*, p. 96. Cfr. Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p. 654.



2. Homenajes a fray Bartolomé

Cabe mencionar que, con motivo de la celebración del v Centenario del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas, 1474-1974, se convocó a estudiosos del fraile a un diálogo sobre el tema: “El padre Las Casas en la conciencia de los contemporáneos” y se llevaron a cabo dos encuentros, en el Palacio de Iturbide, los días 27 y 29 de agosto de 1974.

En el primer encuentro compartieron sus estudios y reflexiones los doctores Edmundo O’Gorman, Alfonso García Gallo, Antonio Gómez Robledo, Francisco de Solano Pérez-Lila, Jorge Alberto Manrique, Elías Trabulse y Miguel León Portilla, quien moderó ambas sesiones. Tomaré ideas de algunos de ellos para ampliar el tema aquí expuesto.

O’Gorman abre el diálogo con el tema “Fray Bartolomé de las Casas y la realidad de su tiempo” en donde anuncia una doble perspectiva: “La primera sería sobre los efectos que tuvo su doctrina y su acción en su tiempo; el segundo sería sobre la mentalidad de fray Bartolomé en su tiempo”.⁷ Ambos aspectos, comenta O’Gorman, abren la posibilidad a una comprensión diferente de la tradicional que se ha difundido sobre la vida, obra y mentalidad de este personaje histórico. Es suficiente con señalar, dice, los seis fracasos del padre Las Casas tanto en su doctrina como en su acción.⁸

La respuesta al fracaso del padre Las Casas, a mi juicio, es otra y es, en esencia, una verdad quizá un poco amarga: la causa de un fracaso debe siempre buscarse en primer lugar en el fracasado [...] Así, en mi opinión el fracaso de Las Casas, a pesar de su doctrina justísima, cristiana, benemérita, loable, era una postura históricamente inoperante por su arcaísmo.⁹

A pesar de toda esta situación, comenta León Portilla, nos encontramos aquí y ahora porque reconocemos que la labor de fray Bartolomé tiene significación actual.

Alfonso García, profesor de la Universidad de Madrid, continúa con la crítica que hizo O’Gorman a Las Casas y, en resumen, considera que el desatino de fray Bartolomé fue haber sesgado (unilateralmente) su postura en favor de los indios, sin tomar en cuenta la otra parte; dice, por ejemplo, que la lucha y defensa de la libertad y dere-

⁷ Edmundo O’Gorman, “Fray Bartolomé de las Casas y la realidad de su tiempo”, p. 9. (He de precisar que el título de las participaciones de todos los ponentes no es exactamente idéntico porque no existe al inicio de su ponencia, está elaborado por mí de acuerdo con la temática que tratan.)

⁸ Si se quiere tener un conocimiento más amplio sobre ese comentario, ver la obra antes citada, pp. 9-10.

⁹ *Ibidem*, p. 10.

chos de los indios era sólo por ellos, olvidándose de que otros seres humanos también padecían de los mismos males.¹⁰

No continuó bajo la misma tónica y dirección Antonio Gómez Robledo quien disiente de los ponentes que le antecedieron; y alude a muchos hechos que vienen a contradecir los fracasos señalados anteriormente, en orden al conocimiento y comportamiento social, político, evangélico, de este personaje. Finalmente sostiene: “La libertad como valor supremo y el respeto de la conciencia individual son, entre otros, los altos valores de cuyo respeto somos deudores los mexicanos a fray Bartolomé de las Casas”.¹¹ Sin más comentarios.

Francisco de Solano aborda el tema de las encomiendas y recurre a una imagen triangular para describir la situación; en un ángulo se encuentra el indígena y en su lado antagónico el encomendero; en el otro ángulo está fray Bartolomé representando la defensa de los derechos de los indios.¹² Pero, para ratificar la postura del dominico, dice: “Considero necesario destacar la importancia de la participación de Las Casas en la Junta Provincial de México, de 1546. En esta ocasión Las Casas toma en sus manos la defensa de los indígenas de Oaxaca contra sus encomenderos”.¹³

Elías Trabulse inicia su participación diciendo que no es nada fácil o sencillo abordar el tema de fray Bartolomé porque, de una u otra forma, se debe tocar el tópico debatido y espinoso de la leyenda negra que, parece, se originó con su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que ha dado lugar no sólo a interpretaciones diversas sino contradictorias. La leyenda negra podría decirse que consistió en los ataques en contra de la actitud colonialista española.

No creemos exagerar si decimos que en buena medida toda esa actitud fue, después de 1552, inspirada casi exclusivamente por la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que es —como su nombre lo indica— un breve panfleto en el que el padre Las Casas, con más ‘retórica persuasiva que exactitud estadística’, intentó demostrar que los españoles habían asesinado en forma execrable entre 15 y 20 millones de indios en pocos años, llevando la desolación más abominable a tierras habitadas por seres buenos, inocentes y sin malicia y tan próximos al estado de naturaleza que *eran casi niños*.¹⁴

¹⁰ Ver la misma obra donde se hace una descripción detallada de esos hechos, pp. 11-14.

¹¹ Antonio Gómez Robledo, “Difiere de los fracasos atribuidos a fray Bartolomé”, p. 16.

¹² La ampliación de este tema se puede ver en Fomento Cultural Banamex, A. C., *op. cit.*, pp. 16-20.

¹³ Francisco de Solano, “Sobre las encomiendas”, p. 19.

¹⁴ Elías Trabulse, “Sobre la leyenda negra”, p. 26.



Obra sumamente polémica que es necesario contextualizar y repensar por las consecuencias que provocó en países europeos.¹⁵

Finalmente, Miguel León Portilla juzga importante indicar cuál es la conciencia en el mundo indígena del Protector de los indios, y para ello retoma aquella carta que se encuentra en el Archivo de Indias donde algunos personajes indígenas solicitan al rey que se nombre a fray Bartolomé como su Protector.

La segunda reunión se llevó a cabo el 29 de agosto de 1974, en el Palacio de Iturbide, con la temática referente a su actualidad: “Pensamiento y obra de fray Bartolomé de las Casas, en la conciencia de nuestro tiempo: el racismo, el indigenismo, la España actual, el Tercer Mundo, el cristianismo contemporáneo, las obligaciones y derechos de las naciones”.¹⁶ Esta diversidad de temas sobre la vida y obra de Las Casas es un indicador de la importancia que tuvo en la vida y cultura de este Nuevo Mundo.

¿Con base en qué vivencias, a qué labor, piensan algunos autores que es importante recuperar la presencia del fraile dominico Bartolomé de las Casas? ¿Qué piensan algunos paisanos suyos actualmente en España?

Agustín Yáñez reconoce que en los escritos de fray Bartolomé se encuentran temas de suma actualidad y que se debaten en el campo del derecho, ellos son, entre otros: la igualdad de todos los seres humanos, el reconocimiento de la capacidad de autodeterminación de los pueblos e individual, el derecho al ejercicio de la libertad y, consecuentemente, la prohibición de todo régimen que promueva o justifique la esclavitud. El interés de Las Casas, dice Yáñez, por estos temas no sólo fue teórico, sino la lucha por su conquista fue respaldada por la congruencia de su vida (acción). “El vivir de fray Bartolomé fue de una sola pieza, a líneas rectas, extraordinario por su tesonería febril hasta la muerte”.¹⁷ Situación que no se puede poner a discusión o en entredicho. La posición de Las Casas es un reflejo de la situación que debe afrontar América: una lucha constante e intransigente por la búsqueda de la libertad. “América es dialéctica inacabable de abuso y derecho, de tropelía y verbo insumiso, de tiranía y democracia”.¹⁸ Muchos latinoamericanos han seguido la huella trazada por fray Bartolomé, “perseguidores de una idea, no les interesa que se les venga encima el mundo, que se les tache de soñadores, fanáticos o dementes”.¹⁹ Y, así, igual que él, otros han perma-

¹⁵ Se piensa indispensable un trabajo amplio sobre la obra *Brevísima...* en razón de todas las reacciones en favor y en contra en diversos países de Europa y durante tanto tiempo.

¹⁶ Fomento Cultural Banamex, A. C., “Segundo encuentro”, p. 33.

¹⁷ Agustín Yáñez, “Las Casas en nuestra conciencia contemporánea”, *op. cit.*, p. 35.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36.

¹⁹ *Idem*.

necido fieles hasta la muerte. Dice Yáñez que la justicia y la libertad, por las que luchó el fraile dominico, se han convertido en valores eternos para el Nuevo Mundo.

El antropólogo Juan Comas dedica toda su disertación argumentativa a defender la idea de que fray Bartolomé cobra actualidad por su postura antiesclavista y antirracista. Sostiene: “Por eso me parece plenamente justificado calificar a Las Casas como uno de los primeros antiesclavistas de su época y como luchador de vanguardia contra toda idea racista”.²⁰

Veamos ahora qué piensa Demetrio Ramos, paisano de fray Bartolomé y catedrático de la Universidad de Valladolid, sobre el tema del indigenismo actual. Esta intervención muestra cuál fue el interés de Las Casas por los indígenas, en su defensa como seres humanos; pero, el tema del indigenismo actual tiene otros propósitos y preocupaciones.²¹

Alfonso Villarojas, indigenista, retoma la idea del indigenismo y comenta lo siguiente: las diferencias entre los diversos grupos humanos más que biológicas son culturales y cada grupo se comporta de acuerdo con la cultura en la que ha vivido y aprendido; y, en esto no existe diferencia entre el indigenismo de fray Bartolomé y el indigenismo actual. Por eso la pregunta es más bien ¿hasta dónde el indígena ha interesado como hombre? “Como podemos ver, la fuerza del pensamiento lascasiano surge aquí con la mayor claridad, mostrando la misma vehemencia y hasta los mismos argumentos que fueron empleados cuatro siglos y medio atrás por el dominico, en defensa de la misma causa”.²²

Por su parte Francisco Morales Padrón, paisano también de fray Bartolomé, catedrático de la Universidad de Sevilla, presenta la figura y la obra polémica del fraile dominico en la España actual. Nos brinda un amplio recorrido acerca de cómo fue usada la obra de Las Casas para desprestigiar y atacar a España, por parte de sus enemigos; pero, paradójicamente, también aparecen los críticos y opositores a Las Casas que juzgaron tanto su personalidad como su obra como fruto de un desquiciado y perturbador. El punto es, dice el autor, si no se logra conciliar estas posturas antagónicas, tampoco se podrá emitir una visión equilibrada de los conquistadores y conquistados, provocándose así una inadecuada comprensión de la historia actual de América.

Octaviano Valdés, en defensa de fray Bartolomé, comenta que la crítica de la que ha sido objeto el fraile dominico, tanto por parte de los partidarios de la leyenda negra

²⁰ Juan Comas, “Sobre el sombrío hecho del racismo”, p. 38.

²¹ Si se quiere conocer estas diferencias se puede leer su texto en Fomento Cultural Banamex, A. C., *op. cit.*, pp. 39-41.

²² Alfonso Villarojas, “Sobre la etnología indigenista”, p. 43.



antiespañola como por sus impugnadores, se debe a que ambos han olvidado los principios doctrinales que fundan la argumentación del dominico, dice: “Dos son los principios fundamentales de toda la apologética lascasiana: la justicia y el derecho del hombre a la libertad, que exige su dignidad como persona”²³ La actualidad del pensamiento de Las Casas, afirma Octaviano Valdés, está en la defensa de la dignidad humana y de su libertad; pues, hoy existen otros mecanismos de opresión y esclavitud más sutiles que en tiempo de la conquista, que reclaman justicia y derecho como lo defendió con valentía y apasionamiento fray Bartolomé.

Josefina Vázquez de Knauth expresa sus reflexiones sobre ¿cuál sería el papel, la función y la presencia de Bartolomé de las Casas en el Tercer Mundo? Sostiene que, indudablemente, el pensamiento de Las Casas tiene mucho que decir y de actualidad ante las situaciones que viven los pueblos del Tercer Mundo; y, no duda en reconocer que con el mismo ímpetu que combatió las injusticias de su época, las seguiría combatiendo en la actualidad.

Luciano Pereña, director del Instituto Francisco de Vitoria de Madrid, dice:

DESDE LA PERSPECTIVA DEL DERECHO INTERNACIONAL, Bartolomé de las Casas encarna la conciencia de los hombres de hoy sobre los derechos y deberes de las naciones. Las Casas se ha convertido en un mito internacional. [...] Bartolomé de las Casas se nos presenta como un verdadero pionero de la soberanía social, proclama el derecho de la igualdad y el derecho a la protección política de todos los ciudadanos, y enarbola la tesis de la asimilación lealmente practicada y libremente consentida.²⁴

Ese párrafo nos permite enfocar su intervención; pero, habrá que insistir, dice el autor, en la presencia de los salmantinos como respaldo de todo su pensamiento, se refiere a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano.²⁵

Después de este breve recorrido, con motivo del V Centenario del nacimiento de fray Bartolomé, no podemos dejar de lado los comentarios que realizó Miguel León Portilla sobre las intervenciones de los invitados a este diálogo; en ellos expresa, de manera respetuosa, su punto de vista sobre la vida, obra y actualidad del Protector de los indios. Finaliza diciendo que aún estamos lejos actualmente de conseguir los ideales por los que luchó fray Bartolomé, de ahí que se pregunte: “¿Será excesivo decir, con un poco de realismo, que es ya inaplazable la auténtica y cabal aplicación del mensaje

²³ Octaviano Valdés, “Fray Bartolomé en el contexto del cristianismo contemporáneo”, p. 49.

²⁴ Luciano Pereña, “Sobre el mito de Bartolomé de las Casas a nivel Internacional”, pp. 53-54.

²⁵ Si se quiere ampliar esta información ver páginas 53-55.

lascasiano, respecto a las culturas diferentes, denuncia de injusticias y afirmación reiterada de que, social e individualmente, es atributo de todos los humanos ser libres y vivir sin mengua de cuanto hace posible la dignidad de la existencia?”.²⁶

Este documento al que nos hemos venido refiriendo llega a su término con un texto que escribe Enrique Ruiz, titulado: “Actualidad de Bartolomé de las Casas” del cual hemos extraído algunas ideas que juzgamos relevantes para la recuperación y vigencia del pensamiento y vida de fray Bartolomé.

“Si Las Casas luchó apasionadamente durante más de cuarenta años por conservar a los indígenas de América en sus derechos y los defendió contra la injusticia y la violencia de la conquista y la esclavitud, es muy normal que el mundo moderno reconozca en él sus aspiraciones más profundas”.²⁷ En este sentido podemos afirmar y sostener su actualidad, porque en él se reflejan nuestras inquietudes y preocupaciones. Pero, en esta misma dirección, debemos tener cuidado para no deshistoriar, descontextualizar al fraile dominico. Si no se observa esta condición, fácilmente podemos distorsionar su vida y obra, su verdadera imagen. Sin embargo, la pregunta persiste: ¿cómo proceder para no desfigurar su pensamiento y acción?, ¿cómo descubrir su actualidad?, ¿cómo realizar un correcto ejercicio hermenéutico de comprensión e interpretación? Sobre este punto, el mismo autor dedica un breve apartado sobre el conflicto de interpretaciones acerca de la vida y obra del Protector de los indios.

Voy a referirme sólo a un aspecto del proceso hermenéutico difícil de conciliar, pero que no es el único ni el más importante, me refiero a la intencionalidad fuertemente vinculada al sujeto. Cuando decimos, por ejemplo, que Las Casas es “indigenista” sabemos que esta denominación no corresponde a lo que actualmente se entiende por indigenismo; el de Las Casas, por así llamarlo, tiene que ver con el aspecto de la promoción humana del indígena, la defensa de sus derechos y el rechazo de todo tipo de injusticias, pero todo ello en función de su intención fundamental: la salvación eterna tanto de los indígenas como de los conquistadores; pues, en esto consistía la misión cristiana evangélica del fraile dominico. Por su parte, el indigenismo actual seguramente también busca la promoción humana de los pueblos indígenas y liberarlos de todos los abusos e injusticias de que han sido objeto, pero la intencionalidad final no es la misma, no pretenden la salvación eterna de los indígenas. En esta interpretación sobre la actualidad de Las Casas, Enrique Ruiz presenta los grandes peligros: el anacronismo y el concordismo; sacar a Bartolomé de su contexto o simplemente hacerlo concordar en algunos puntos. Así se podría hablar de un indigenismo cristiano y de un indigenismo laico.

²⁶ Miguel León Portilla, “Sentido de algunas reflexiones”, pp. 57-58.

²⁷ Enrique Ruiz, “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, p. 61.



A pesar de estas diferencias, de no menor importancia, se sigue reconociendo a Bartolomé de las Casas como el gran promotor y defensor de los indios y de sus derechos, y en este sentido podemos seguir afirmando y sosteniendo que su palabra y su acción tienen actualidad y vigencia.

Sin duda hay muchas razones que respaldan nuestra convicción sobre la actualidad de fray Bartolomé, por ejemplo, su doctrina sobre la libertad religiosa de los nativos de América y su defensa de los mismos, que va más allá de lo que algunos actualmente podrían proponer. Pero, hay necesidad de precisar que se trata sólo de la libertad religiosa de los indígenas y no de aquellos que ya tuvieron la fortuna de conocer la fe cristiana.

Ante toda esta situación Enrique Ruiz sostiene: “Nuestra conclusión sería más bien, en buena lógica, que Las Casas más que ser una figura actual, es un eslabón importante en el desarrollo y la aplicación de las ideas y las doctrinas de justicia, paz y libertad que hoy son universalmente aceptadas”.²⁸

Como ya mencionamos, habrá que tener cuidado para no caer en los anacronismos históricos tratando de “actualizar” la doctrina, vida y obra de Las Casas. Sin embargo, sostiene el autor, sí existe una gran coincidencia de muchos pensadores al reconocer a fray Bartolomé como un verdadero profeta,²⁹ portador y testigo de la palabra, en concreto, de la palabra divina.

Su actualidad no radica en su doctrina:

Las Casas tiene el mérito de haberlas postulado y defendido en un momento histórico que de hecho las rechazaba; sin embargo, en sí mismas no son actuales. La actualidad de la figura de Las Casas radica más bien en el carácter profético de su vida y su obra, las cuales serán siempre para el hombre que sufre y que padece por el sufrimiento de sus hermanos, una fuente de esperanza. [...] fray Bartolomé sigue vivo en los esfuerzos que buscan superar el estado de injusticia y de colonialismo al que han sido sometidos secularmente los grupos indígenas de México.

Fray Bartolomé se ha convertido en la actualidad, no sólo en América y España sino en muchas otras partes del mundo, en un símbolo que en cierta forma está representando las aspiraciones más profundas de la humanidad.³⁰

En esto, verdaderamente, consiste su actualidad.

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²⁹ Enrique Dussel, “Bartolomé de las Casas, profeta crítico del imperialismo europeo”, pp. 27-33.

³⁰ *Ibidem*, p. 69.

Por otra parte, sabemos de la importancia que tienen, hoy día, las actividades y proyectos que buscan rescatar, preservar, difundir y fortalecer a los pueblos indígenas, de ahí surge el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Con base en este interés nacional (humanitario) es que podemos sostener la importancia y presencia del fraile dominico que, en el siglo xvi, decidió dedicar su vida en favor de los indios naturales de América.

Mario Magallón nos comenta cómo la labor de Las Casas manifiesta en esa férrea defensa en favor de la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe cristiana constituirá: “el punto de partida que prestará las bases jurídicas, filosóficas y teológicas a todo el edificio de la disputa, en el sentido de que la conversión presupone al hombre, y lo esencial a éste: la libertad”.³¹ ¿Qué otro elemento más podríamos añadir que viniese a completar su concepción de ser humano pleno e íntegro? Ideas ampliamente desarrolladas y defendidas en dos de sus obras colosales: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* y *Apologética Historia Sumaria*. Recordemos que el combate a la idolatría se llevó a cabo mediante la violencia, so pretexto de la cristianización; no fue éste, precisamente, el procedimiento compartido y defendido por el fraile dominico. “Basado en los argumentos de la fe de Cristo argumentará contra el derecho de guerra y conquista por considerarlo inicuo, tiránico e infamante de acuerdo con el verdadero Dios”.³² Paradójicamente encontramos que esta actitud de Las Casas lo llevó, por una parte, a exigir respeto y comprensión por las costumbres y culturas indígenas; pero, por otra, esa misma actitud le provocó enemistades y críticas violentas de parte de quienes se oponían a esos ideales y escritos.³³ Es conveniente resaltar el comentario de Mario Magallón respecto a la postura y reacción de los indígenas vencidos:

hay pruebas suficientes, por lo menos de algunos ‘tloatoanis’ de la ya Nueva España, de que desde su propia situación de vencidos y sojuzgados conocieron y se adhirieron a la posición apologética de Las Casas; [...] Sin embargo, es sabido que de Las Casas en ningún momento se opuso al derecho que tenía el Rey sobre las colonias americanas, pero esto no cancela su gran importancia en la conformación de América mestiza, su penetración y audacia aún resuenan a quinientos años de historia.³⁴

En el escenario del mundo contemporáneo, del alto desarrollo de la ciencia, de la proyección y alcance de la inteligencia artificial, quizá nos venga bien detenernos a

³¹ Mario Magallón Anaya, “Bartolomé de las Casas y los indios”, p. 8.

³² *Idem*.

³³ Ver Bartolomé de las Casas, *Tratados I*, Propositiones de la xxii-xxvii, pp. 485-491.

³⁴ Mario Magallón Anaya, *op. cit.*, pp. 9-10.



pensar en aquello que, posiblemente, hemos perdido o abandonado como es el caso de la virtud; es aquí donde podríamos insertar la presencia y actualidad del fraile dominico, pues es evidente que una de sus preocupaciones fundamentales fue ¿cómo se enseña y cómo se vive la virtud? Es decir, no es suficiente con saber (el conocimiento) que sea la virtud, sino ser virtuoso. Esta forma de entender tanto el conocimiento como la vida virtuosa podría ser una de nuestras tareas como seres humanos. Es necesario el saber, sobre la virtud, pero es más importante vivir virtuosamente. “Quien hubiera seguido una existencia virtuosa, podría ser ejemplo y guía en la posible imitación de los otros (particularmente del indígena)”.³⁵

El análisis de los hechos de la conquista nos ha llevado a encontrarnos con la intolerancia, el atropello y la violencia; el proceso de “convicción” fue la fuerza, la dominación y la esclavitud; situaciones que hoy siguen repitiéndose ante la intolerancia, la falta de diálogo y de consenso. La dominación hoy es encubierta y enmascarada; el diálogo ha quedado sometido al recurso del poder y la dominación; las cosas que se vieron en el siglo XVI no son ajenas al mundo de hoy, por eso consideramos y creemos que el pensamiento de Bartolomé de las Casas sigue siendo vigente. ¿Qué “razones” pueden presentarse para no traer de nuevo a la luz aquello que en su momento brilló por su tenacidad y voluntariedad?

El discurso de Montesinos, en concordancia con Pedro de Córdoba, iba a constituir el origen de una nueva visión del hombre, especialmente del indígena: “¡Vaya iniciativa! Proponían un fundamento antropológico inconcebible para el dominador, a saber: la igualdad indígena-español, y una visión iconoclasta del derecho internacional: el derecho a la territorialidad por parte de gente nativa y pacífica”.³⁶

A manera de conclusión

A lo largo de su obra escrita y de su labor práctica podemos recuperar, a manera de síntesis, algunas de las convicciones a las que Las Casas no sólo no renunció, a pesar de las adversidades, sino que defendió con firmeza y que, en ocasiones, se dejó llevar por su pasión. Nos referimos a los siguientes asuntos:

1. Defendió y sostuvo la racionalidad *natural* de los indios que tenían el derecho de acceder a la fe cristiana como resultado de la predicación pacífica.
2. La conversión al cristianismo debería ser fruto de una verdadera instrucción

³⁵ José Alfredo Torres, *Bartolomé de las Casas, utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, p. 13.

³⁶ *Ibidem*, p. 9.

y comprensión de la doctrina cristiana; la administración del bautismo masivo y sin instrucción no cumple con el sentido de conversión.

3. La única justificación de la conquista española era el cumplimiento de la misión de traer a los indios a la verdadera fe.

O’Gorman sostiene que no fue el motivo principal de Las Casas la evangelización de los indígenas por medios pacíficos, como tradicionalmente se ha venido sosteniendo, sino por medio de la razón, que no es lo mismo. Lewis Hanke no está, en absoluto, de acuerdo con la interpretación de O’Gorman y tampoco con respecto a la visión de guerra que atribuye a Las Casas.³⁷

Respecto a la interpretación que O’Gorman hace de Las Casas acerca de la guerra, para Hanke no es muy congruente, pues Las Casas tomó como ejemplo el mensaje de Jesucristo, de sus Apóstoles y de algunos sacerdotes que, de ningún modo, proclamaron ese procedimiento para la trasmisión de la fe cristiana.

Finalmente, podemos decir que en el recorrido sobre la vida y la obra de Las Casas nos encontramos con opiniones muy variadas y, en ocasiones, opuestas, emitidas por estudiosos de este personaje. Deseo mencionar dos de ellas; primero la de Queraltó Moreno: “La vehemencia de fray Bartolomé fue mala consejera en muchos momentos de su vida, y muchas veces, se dejó llevar más por el corazón que por la razón y el pensamiento, pero no ha de pensarse que la ‘Leyenda Negra’ se forjó por obra y gracia de Las Casas, ni mucho menos”.³⁸ La otra pronuncia una crítica peyorativa y dura por parte de Ramón Menéndez Pidal: “que nos propone a Bartolomé de las Casas como un esquizofrénico paranoide”.³⁹

Para algunos, la actualidad e importancia de Las Casas se agota en el proceso de la conquista de América (cosa no menor), pero no alcanzan a visualizar su proyección y repercusión en algunas situaciones actuales, como la multiculturalidad, el derecho de los pueblos indígenas, el reconocimiento de un humanismo indígena, la integridad de las comunidades indígenas en la perspectiva del mundo actual, etcétera, etcétera.

³⁷ Ver Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, pp. 269 ss.

³⁸ Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 94.

³⁹ Ver *Idem*. Cfr. Ramón Menéndez Pidal, *El P. Las Casas, su doble personalidad*.



Fuentes de consulta

Bibliografía

- Las Casas, fray Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*, tomo I, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- _____, *Tratados I-II*, 2ª. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, 2ª. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- _____, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sarpe, Madrid, 1985.
- Comas, Juan, “Sobre el sombrío hecho del racismo”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Conde Gaxiola, Napoleón, “Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente”, en Noé Héctor Esquivel E. (coord.), *Pensamiento Novohispano 20*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2019.
- Departamento del Distrito Federal y Secretaría de Obras y Servicios, *Homenaje a fray Bartolomé de las Casas: Quingentésimo aniversario de su nacimiento 1474-1974*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1974.
- Díaz, Adolfo, “La razón séptima de los *Tratados* lascasianos, también, ¿una lección para nuestro tiempo?”, en Noé Héctor Esquivel E. (coord.), *Pensamiento Novohispano 20*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2019.
- Esquivel E., Noé Héctor (coord.), *Pensamiento Novohispano 20*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2019.
- Fomento Cultural Banamex, A. C. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Gómez Robledo, Antonio, “Difere de los fracasos atribuidos a fray Bartolomé de las Casas”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Hanke, Lewis, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.
- Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel, “Prólogo”, en Bartolomé de las Casas, *Tratados I*, 2ª. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- León Portilla, Miguel, “Sentido de algunas reflexiones”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- López López, Marco Antonio, *La batalla por la libertad: Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga*, 2ª. edición, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Escuela Preparatoria Rector Hidalgo, México, 2017.
- Menéndez Pidal, Ramón, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- O’Gorman, Edmundo, “Fray Bartolomé de las Casas y la realidad de su tiempo”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.

Esquivel Estrada

- Pereña, Luciano, “Sobre el mito de Bartolomé de las Casas a nivel internacional”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Queraltó Moreno, Ramón-Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla y Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976.
- Ruiz, Enrique, “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Solano, Francisco, “Sobre las encomiendas”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Torres, José Alfredo, *Bartolomé de las Casas, utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, Torres Asociados, México, 2003.
- Trabulse, Elías, “Sobre la leyenda negra”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Valdés, Octaviano, “Fray Bartolomé en el contexto del cristianismo contemporáneo”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Villarrojas, Alfonso, “Sobre la etnología indigenista”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.
- Yáñez, Agustín, “Las Casas en nuestra conciencia contemporánea”, en Fomento Cultural Banamex, A. C., *Actualidad de Bartolomé de las Casas. v Centenario de su nacimiento*, Jus, México, 1975.

Hemerografía

- Dussel, Enrique, “Bartolomé de las Casas, profeta crítico del imperialismo europeo”, *Contacto*, México, octubre, 1974, pp. 27-33.

Otros

- Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, ¿Qué hacer con 500 años de historia? Tercer Simposium, 21-23 de octubre de 1991, Universidad Autónoma del Estado de México / Academia Regional de Historia, Toluca, 1992.
- Magallón Anaya, Mario. “Bartolomé de las Casas y los indios”, en Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, ¿Qué hacer con 500 años de historia? Tercer Simposium, 21-23 de octubre de 1991, Universidad Autónoma del Estado de México / Academia Regional de Historia, Toluca, 1992.

INFLUENCIA DE ARISTÓTELES EN LA NOCIÓN DE BÁRBARO DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



Cihualpilli Palma Valdós

Nayeli Palma Valdós

Universidad Autónoma del Estado de México

cihualpilli.palma@gmail.com / naye.palmavaldos@gmail.com

Introducción

En el presente texto se busca dilucidar una cuestión respecto al pensamiento e interpretación de la filosofía novohispana, específicamente la influencia de Aristóteles en el quehacer filosófico de fray Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas, a partir de su obra *Apologética Historia sumaria*, nos brinda una teoría compleja y detallada sobre lo que entiende por *bárbaro*; a pesar de no desarrollar este tema de forma sistemática o explícita deja claro, a partir de su antropología filosófica lo que entiende por *hombre*; por lo que el concepto de *bárbaro* que trató de aplicarse en la época novohispana quedó sujeto a cuestionamiento y crítica.

Dentro de la corriente lascasiana se pretende, a través del aristotelismo renacentista, interpretar directamente las obras de Aristóteles e incluso podríamos aseverar que gracias al tomismo novohispano se reconoce la igualdad y dignidad de los indios, sobre todo la defensa de su libertad como un derecho natural en el hombre.

1. Antecedentes

Desde el siglo XIII, dadas las condiciones políticas, económicas y climatológicamente adversas, Europa sufrió un declive ocasionado por la hambruna y la peste; esta situación obligó, en primer lugar, que se otorgara la libertad a los siervos sustentada según el derecho natural de que todos nacen libres, coincidiendo con la difusión del derecho romano, así como la necesidad de los reinos de un apoyo económico basado en el trabajo libre; en segundo lugar, un nuevo ordenamiento jurídico que buscaba el afianzamiento de las monarquías junto a la nobleza y la gente de toga, que se impuso tras el creciente estudio del derecho romano y la traducción al latín de la *Política* de Aristóteles.

Por otra parte, los movimientos religiosos comenzaron a tener una actitud “revolucionaria” a partir de los principios practicados por la orden mendicante de los franciscanos, convirtiéndose en una de las más poderosas en el mundo cristiano, con conventos destinados al estudio teológico y filosófico, el cual influyó, de esta manera, a las universidades fundadas durante la Baja Edad Media, frente a este panorama, los franciscanos fueron los primeros en hacer críticas filosóficas importantes acerca de la experiencia religiosa individual y social buscando un equilibrio entre la fe y la razón; por ello, la burguesía vio en el poder de las órdenes la oportunidad de derrocar a los Obispos, los cuales se enriquecían del trabajo en las ciudades.

La Escolástica tardía buscaba una explicación racional y un orden de los fenómenos terrestres y celestes; por una parte, se seguían los argumentos que fundamentaban la existencia de Dios y, por la otra, se buscaba ampliar los conocimientos de la naturaleza, aquí se observa la influencia del pensamiento Aristotélico, ya que se abre la posibilidad de una nueva visión del Universo, basado en la matemática y la física, juntando adeptos como artistas y propios eclesiásticos provocando que las autoridades de la Iglesia católica calificaran a estos como infieles, pero al mismo tiempo marcó una tradición de desarrollo científico y el inicio del Pensamiento Renacentista.

Aristóteles toma fuerza como referente doctrinal en las universidades del periodo Renacentista, sin olvidar la influencia de los maestros medievales, principalmente de la escolástica, ambos tuvieron un predominio en la formación del pensamiento moderno, próximo al Humanismo que, a su vez, provocó una imparcial lectura de los textos del Estagirita, alejándose de disquisiciones unívocas y acercándose a la recuperación directa de los textos en griego y una libre interpretación de los mismos, ofreciendo diversas posturas en torno a cuestiones morales y políticas, donde existieron dos vertientes: la primera que sustentó el derecho de gentes y la segunda en contra de este derecho, propuesto por la doctrina cerrada de los dominicos.

La tradición aristotélica renacentista llegó al Nuevo Mundo por medio de los escolásticos tomistas; estos frailes que vivieron las primeras etapas novohispanas no pudieron separarse de Aristóteles, como don Gabriel Méndez Plancarte por ser un comentador de las obras del Estagirita y dar el primer curso de filosofía en el Nuevo Mundo allegándose de adeptos que continuarán con esta labor, como Tomás de Mercado y Antonio Rubio, siendo todos aristotélicos, los cuales en algún momento influyen en la defensa de los indios que preparó Las Casas para el debate con Ginés de Sepúlveda; no obstante todos ellos respetaron las ideas renacentistas de volver a las obras directas del filósofo, superando así la escolástica tradicional y fortaleciendo el humanismo novohispano.



Mauricio Beuchot señala que el pensamiento escolástico fue el más influyente entre las corrientes novohispanas, sin embargo, sostiene que el humanismo originado a partir del descubrimiento de América y el pensamiento renacentista fueron una oposición al pensamiento escolástico:

la escuela tomista de Salamanca defendió el derecho natural con base en el derecho divino y como base del derecho de gentes. Esta era una de las posturas claves en Teología jurídica: lo defendió con base en el derecho divino porque éste procede de la revelación libre y gratuita de Dios, la cual sobreviene a lo natural sin destruirlo, y lo defendió como base del derecho positivo de gentes, porque ya según una tradición aristotélico-tomista éste debía basarse en él y supeditarse a ciertas normas universales, brotadas de la naturaleza humana que en él se contenían.¹

Todos estos pensadores humanistas novohispanos trataban de renovar enfoques aristotélicos desde su fuente, volviéndose un movimiento consolidado en el siglo XVII.

La Escuela de Salamanca también influyó en el pensamiento del fraile, aunque ésta no fue directa, sí prestó bastante atención a las teorías que los expertos en filosofía política y jurídica salmantina, encarnada por Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, enseñaban a sus hermanos de hábito, Vitoria, por su parte, tiene una ligera influencia en algunos capítulos de la *Apologética*, sobre todo en su oposición a la guerra de conquista, aunque a diferencia de éste, el dominico apoyaba la defensa con armas sobre alguna amenaza que se hiciera a la nación; por otro lado, Soto, confesor del rey Carlos V, a pesar de que al principio no tenía una relación tan estrecha con el fraile, poco a poco apoyó la evangelización pacífica, ya que con el tiempo compartió un amplio intercambio de cartas y esta relación influyó en las ideas que sustentaron la defensa de los indios.²

No obstante, fray Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca incorporaron en sus escritos la filosofía del Estagirita con el fin de desarrollar las ideas relacionadas al derecho natural, mismo que justificó la defensa del indígena.

El fraile recuperó de la tradición tomista la noción del derecho natural: como pretexto para explicar el derecho divino o el derecho jurídico y como principio ético al considerar que el derecho natural existe forzosamente por antonomasia en el hombre y le pertenece por esencia; estas ideas no pudieron gestarse sin la influencia del pensamiento aristotélico, donde varios pensadores del siglo XVI defendieron cierta

¹ Mauricio Beuchot, *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*, p. 125.

² Cfr. Mauricio Beuchot, "Bartolomé de las Casas. Su vida, su obra y las influencias que recibió".

diversidad entre las relaciones de los hombres, aun cuando se pensaba en un criterio universal, la influencia de Aristóteles explica la raíz de la oscilación entre lo común y lo que diferencia a los hombres expuesto en *Política* y *Ética* a Nicómaco.

En ambas obras el filósofo reconoce al hombre como un animal social o animal racional; para algunos esta afirmación dentro de *Política* tiene validez para los que son ciudadanos y dentro de la *Ética* una consideración natural; sin embargo, se piensa que en ningún caso establece una igualdad de derechos y obligaciones universales de los hombres en la sociedad. Esta primera interpretación fue hecha por pensadores novohispanos como Juan Ginés de Sepúlveda, basándose en el filósofo justificó la conquista violenta y la esclavitud de los indios bajo la tutela de los españoles; o como John Maior que también utilizó estas ideas para legitimar la esclavitud de los indios en la Escuela de Monteagudo de la Universidad de París.

2. El concepto de bárbaro

Bartolomé, a diferencia de otros compatriotas, se dedicó al estudio de la obra del Estagirita. Mauricio Beuchot, por ejemplo, sostiene: “Las Casas ingreso a la Orden dominicana en 1523, y se dio a la tarea de estudiar al Estagirita —así como a otros muchos autores— para integrarlo a su causa, según resulta manifiesto en la monumental *Apologética Historia*, al igual que en la *Historia de las Indias*, iniciada en 1527”.³ Con esto consideramos que el rescate filosófico y de los principios éticos de Aristóteles hecho por el fraile es más fuerte, profundo y rico del que se le ha concedido.

Es evidente que la filosofía y la defensa de los indios por parte de fray Bartolomé de las Casas no se agota en el rescate del pensamiento aristotélico, pero también, no pudo desarrollarla sin ella; desde el punto de vista teológico la filosofía de Las Casas enfatiza diferencias de la filosofía del Estagirita, sin embargo, la grandeza de la valoración humanística que hace el fraile para colonizar pacíficamente las indias se respaldó en el mensaje revelado de que los hombres están hechos a imagen y semejanza de Dios, y por ello son seres de razón que se inclinan a su propio bien, de allí su dignidad absoluta y la posibilidad de que el fraile desarrollara filosóficamente el tema de la libertad como un derecho natural en el ser humano.

En *La Apologética Historia Sumaria* y la *Historia de las Indias* vemos el organicismo político y, en general, el humanismo político novohispano influenciado por Aristóteles, de quien retoma los principios de la realidad natural, el concepto de *teleología* y

³ Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, p. 65.



comunidad, donde su postura humanista defiende que la igualdad del género humano es absoluta, de ella surge una misma dignidad y derechos, esta igualdad natural entre los hombres la justifica a partir de Ética, Metafísica, Física, Tratado del Alma y Política.

Quizás lo anterior no basta para reconocer la influencia de Aristóteles en el humanismo de Las Casas y del mismo pensamiento novohispano, sin embargo, en mayor o menor medida, todos ellos son aristotélicos en su visión del hombre y del mundo, algunos aceptaron el predominio del hombre prudente frente al bárbaro y el carácter natural de la esclavitud.

La catedra y la pastoral⁴ que se desarrollan en este periodo, en la que se puede rastrear la influencia de Aristóteles, desde tres frentes temáticos, en los que se encuentra el humanismo político, la lógica y los principios de la realidad natural. Respecto al humanismo político, tema que es de interés para este artículo, tuvo dos interpretaciones; en la primera, autores como Ginés de Sepúlveda, Palacios Rubios y Matías de la Paz, defienden de modo absoluto el planteamiento de la teoría teocrática, que postula que el derecho es un mandato de la Divinidad, donde el orden jurídico no se separa de los preceptos religiosos, y las leyes y la autoridad de los gobernantes, cuyo poder derivaba de Dios, eran incuestionables, como señala Mauricio Beuchot: “Basándose en Aristóteles, Sepúlveda alegaba que los indios eran «bárbaros» y, por ello, existía el derecho de sojuzgarlos violentamente y emplearlos como esclavos al servicio de la gente que los tuviera bajo su tutela, en este caso, los españoles”;⁵ en la segunda, autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas proponían una vía mixta en cuanto al poder del papado y sus atribuciones políticas, naciendo así temas importantes para el humanismo,⁶ Beuchot afirma: “Las Casas aprovecho al mismo tiempo Aristóteles para su defensa, pero más aún echó mano del evangelio y de la doctrina iusnaturalista del tomismo, representada entonces predominantemente por Francisco de Vitoria”.⁷

En la Junta de Valladolid, Sepúlveda aplicó los principios de acuerdo con la doctrina aristotélica teocrática, donde los indios eran esclavos por naturaleza alegando que

⁴ La pastoral toma de Aristóteles *la Retórica* como base argumentativa para la evangelización que consistía en la persuasión al bien cristiano y la conversión del indígena. La evangelización en América se da a través del temor y el pecado y en las misiones jesuitas a través de la compasión ante el Cristo doliente.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶ Las ideas de la vía teocrática son herencia del Papa Alejandro VI junto con el Cardenal de Ostia, Enrique de Susa y San Antonio de Florencia, donde la filosofía política de la conquista, las instituciones jurídicas y la encomienda defienden la subordinación por derecho natural de lo imperfecto a lo perfecto y la dudosa política de los indios para autogobernarse era nula.

⁷ *Idem*.

eran bárbaros, razón por la que debían quedar protegidos bajo la tutela de los españoles y como pago de ese cuidado debían trabajar para ellos como esclavos:

Y porque algunas vezes arriba en muchos lugares avemos tocado este vocablo y palabra bárbaro, y muchos llaman o tienen a estas gentes y a otras naciones por bárbaras, y algunas vezes se haya en la Escritura Sancta, y es frecuente en los Sacros Decretos y Hystorias prophanas nombrar y tractar de bárbaros, mayormente que el Philosopho haze mención especial en sus Políticas de bárbaros y muchas veo erran cuando se habla, tomando unos (¿bávaros?) por otros equivocando; por tanto, para evitar esta impropiedad y confusión quiero aquí explicar qué cosa es ser bárbaro, y que naciones propiamente se pueden llamar bárbaros.⁸

Vemos con claridad que el concepto de *barbarie* o de *bárbaro* en Aristóteles servirá como sustento en la polémica con Ginés de Sepúlveda; Bartolomé de las Casas quiso evitar una aplicación simplista de la doctrina basada en la filosofía del Estagirita en torno a la esclavitud, pidiendo que se entendiera el término de *bárbaro*, destacando otros sentidos.

El primer sentido al que Las Casas atribuye el término *bárbaro* es a aquellos hombres que se comportan de manera inhumana y cruel, cayendo en este mismo apelativo los propios españoles, como bien afirma el fraile:

Cualquiera extrañez, ferocidad, desorden exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también alguna opinión confusa o acelerada, furiosa o tumultosa o fuera de razón [...] bárbaro significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres.⁹

Esta afirmación la argumenta a partir del libro 1, capítulo 2, de la *República* de Aristóteles donde el mismo fraile llega a citarlo “que así como el hombre reglado por razón y por ley es el más excelente y bueno de los animales, así por el contrario si se enajenare de la ley y del juicio recto de la razón, que no se rija por ellos, es pessimo, impiissimo immanísimo, y el peor y más fiero de los animales”,¹⁰ en un sentido estricto, para Aristóteles el hombre es un animal político, al fin y al cabo animal, cuando utiliza esta expresión no se refiere a la ferocidad animal, porque el animal no tiene intención de comportarse de manera fiera, al contrario lo hace

⁸ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, tomo I, p. 119.

⁹ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, tomo II, pp. 1576-1577.

¹⁰ *Ibidem*, p. 1577.



para conservar su propia especie y vida, el hombre su bestialidad se manifiesta de manera perversa.

El segundo sentido, en el cual se apela que los bárbaros son aquellos que no hablan el idioma de otro pueblo, o como tal no se tiene constituido un lenguaje, etimológicamente justificaba el uso de este vocablo y se atribuía la idea de *servi a natura*, el fraile afirma:

son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra lengua latina [...] que carezcan de ejercicio y estudio de letras [...] Lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de hablar, quando el uno no pronuncia bien la lengua del otro y también quanto que a la conversación no se conciertan en el tractar y conversar uno con otro.¹¹

El tercer sentido comprende a los hombres de pésimo instinto incapaces de gobernarse a sí mismos, Las Casas asegura:

los que por sus estrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces y estraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estóridos y fantochados, ni tiene ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades porque no sirven socialmente y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar, alquilar y conducir, hazer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son *jure gentium* [...] y por la mayor parte, biven desparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana [...] Son los estraños de aquello que es ser hombre e quanto hombre, conviene a saber de la razón de hombre y de lo que por la mayor parte siguen y usan y es común y natural a todos los hombres.¹²

Dicho esto, para el dominico sólo podemos considerar esclavos por naturaleza aquellos hombres “deseosos de guerra y hacer crueldades, como las diez bestias fieras y las aves de rapiña, los quales de natura no son libres sino cuando están en sus casas, conviene a saber, quando están solos, y que por falta de quien subjuzgue no tienen quien los rija”.¹³

¹¹ *Ibidem*, pp. 1578-1580.

¹² *Ibidem*, p. 1580.

¹³ *Idem*.

El cuarto sentido considera bárbaros a todos aquellos que no son cristianos, Bartolomé entonces puntualizará en dos sentidos; el primero, “Unos infieles y bárbaros ay que la infidelidad que padecen es pura negativa, que quiere dezir que nunca oyeron nuevas de Christo y de nuestra fe ni doctrina, y así se dicen infieles, porque no tienen la fe”,¹⁴ y el segundo:

según la contrariedad que tienen a la fe, conviene a saber: que oydas las nuevas del Evangelio, rehúsan de recevillo y resisten a la predicación del sabiéndolo que resisten por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Christo, y no sólo rehúsan de recevilla y oylla, pero impugnan y persiguenla y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta la destruirían, en los quales se perficiona propiamente la razón de la verdadera infidelidad y pecado della.¹⁵

Para Las Casas, de los cuatro sentidos que retoma sobre el término *bárbaro*, ninguno logra describir la vida que se tenía en el Nuevo Mundo, al contrario estos cuatro sentidos argumentan aún más la defensa de la libertad de los indígenas, a comparación de Sepúlveda que utilizaría el término *bárbaro* de forma literal como *servi a natura*, en todo caso tanto los españoles como los indígenas se podrían considerar como bárbaros, esto debido a que tanto españoles como indígenas podrían caer en la descripción de cualquiera de estos sentidos; a los ojos del fraile en ambas sociedades se tenían diferentes costumbres, se hablaban diferentes idiomas impidiendo así la comunicación fluida, se tenían diferentes creencias, más bien se llamaba *bárbaro* al indígena “por ferocísimos, aspérrimos y abominables”,¹⁶ es decir, los nativos americanos eran bárbaros porque a los ojos de los españoles lucían bestiales, aunque demostraran vivir en una sociedad civilizada como bien lo describe el fraile en la *Apologética Historia Sumaria*: “como es claro, porque aquestas tienen sus reynos y sus reyes, sus polícias, sus repúblicas bien regidas y ordenada, sus casas, sus haciendas, sus hogares, viven debajo de leyes, de fueros y ordenanzas”.¹⁷

El punto medular de la crítica de Las Casas a la barbarie fue primordialmente retomar a Aristóteles y demostrar que se equivocaba en su concepto de *servi a natura*, a su vez también evidenciaba que el aristotelismo renacentista, a pesar de regresar a la obra original, tenía una interpretación literal del texto, dejando de lado la reflexión y el dialogo con la obra.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1581.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1582.



La dificultad de la influencia del pensamiento aristotélico era que Sepúlveda y Las Casas rescataban puntos esenciales en el pensamiento del filósofo, los cuales se acomodaban de mejor manera a los argumentos que manejaban en sus enfrentamientos y, a pesar de ello, fue el fraile quien siempre mantuvo un diálogo asiduo con las obras de Aristóteles, señalando que los siervos por naturaleza, llamados así por su determinada irracionalidad, reducidos a esclavos, no eran características que describieran al indio de América, así demostró que no había necesidad alguna de prescindir por completo de Aristóteles, sino al contrario éste aún se adaptaba al pensamiento cristiano y tenía un sinfín de posibilidades de reflexión en torno a la cultura clásica y al contexto histórico vivido durante la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

A manera de conclusión

La escolástica y la filosofía novohispana están profundamente influenciadas por el pensamiento aristotélico, dicho de otro modo, la influencia del Estagirita en la Edad Media fue tan profunda que se hace imposible entender grandes pensadores como Santo Tomás Aquino, Escoto, Averroes, Avicena, Pedro Abelardo e incluso a las órdenes de los dominicos y franciscanos. No podríamos hacer mención aquí del sin número de categorías e ideas filosóficas que toman del Estagirita pensadores novohispanos acerca de todas las ciencias y las artes que se desarrollaron en la época. El rescate de los novohispanos precisa e implica la recuperación de la tradición filosófica originaria y con ello realizar un filosofar propio.

La obra que realiza Las Casas no se aleja del pensamiento medieval marcado por la influencia de la filosofía clásica, sin embargo, tampoco niega que vivió un periodo coyuntural, en el cual se define una nueva forma de concebir al Mundo, se observan cambios tanto en la organización social, política y económica, así como en percepción del hombre como ser racional y, por lo tanto, libre. El fraile se suma al estudio de las obras de Aristóteles por dos razones, la primera es el contexto en el que se desenvuelve el fraile, es decir, las exigencias de su época lo obligaron a estudiar a profundidad sobre lo que el hombre occidental consideraba bárbaro y así concluir que los indígenas no entraban en esta categoría; la segunda razón es porque el fraile estaba consciente que el filósofo había sido adaptado como una estructura racional del cristianismo.

Sin embargo, dentro de los textos de Bartolomé de las Casas, podemos observar sinceridad y veracidad en cuanto a los estudios antropológicos que realizó en las tierras descubiertas, también la interpretación que da a los hechos históricos y a la vida en sociedad del hombre nativo a partir de la filosofía clásica, como de la escolástica; am-

bas características vuelven a sus estudios enriquecedores, precisamente porque existe una recuperación humanista del pensamiento Aristotélico que, indudablemente, es fuente de motor de las ideas sobre los derechos humanos y la libertad del hombre que el fraile siempre defendió, la libertad, la independencia y la autonomía de cada persona impide que sea justificable la dominación de su conciencia por parte de otros, por lo tanto la libertad significa que nuestra existencia es atribuible a nuestra propia responsabilidad, o en palabras del fraile:

En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que, siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad.¹⁸

Todos los hombres son libres por el simple hecho de ser animales racionales, y nadie tiene el poder de declararlos siervos, esclavos o bárbaros porque sería negar esa naturaleza concedida divinamente a la especie humana.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Beuchot, Mauricio. "Bartolomé de las Casas. Su vida, su obra y las influencias que recibió", en Noé Héctor Esquivel E. (coord.), *Pensamiento Novohispano*, núm. 10, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2009.

_____. *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

_____. *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Herder, España, 1996.

De las Casas, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1968.

_____. *Apologética Historia Sumaria*, tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1968.

_____. *De Regia Potestate*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.

¹⁸ Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate*, pp. 16-17.

LETRADOS NOVOHISPANOS EN LA PROVINCIA DE MATLAZINGO. ENSAYO BIO-BIBLIOGRÁFICO



Gerardo Pérez Silva

Universidad Autónoma del Estado de México/ Seminario Diocesano de Toluca¹

bloy01@gmail.com

Introducción

Lo que a continuación presento es el esbozo de un trabajo mayor. Se trata de estudiar al sector letrado novohispano que podemos ubicar en la región del valle de Toluca, antiguamente conocida como provincia de Matlazingo. En este territorio vastísimo identificamos a personajes eclesiásticos del orden regular y del orden secular quienes, además de realizar su labor pastoral correspondiente, destacaron por su formación académica y por dejar en manuscrito o haber impreso alguna obra de su autoría.

Aunque ya se tienen importantes trabajos que nos ayudan a conocer como:

- *Bibliografía general del Estado de México*, en tres tomos, de Mario Colín.²
- *Bio-bibliografía eclesiástica del Estado de México*, de Emeterio Valverde Tellez, edición preparada con algunas adiciones importantes por Mario Colín.³ Esta edición es un extracto de una obra mayor titulada *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*.⁴
- *Biobibliografía de los escritores del Estado de México*, de Hugo Aranda Pamplona.⁵
- *Diccionario enciclopédico del Estado de México*, de Humberto Musacchio y Luis Fernando Granados.⁶

El interés de este trabajo se centra en el sector letrado novohispano, conformado por quienes nacieron en esta región de Matlazingo o residieron por algún tiempo aquí, prestando algún servicio de carácter eclesiástico y educativo, a veces simplemente

¹ Agradezco al Seminario Diocesano de Toluca el apoyo para realizar esta investigación.

² *Tomo I. Impresos del Estado; Tomo II. Impresos referentes al Estado y Tomo III. Referencias y autores del Estado*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, tomo I: 1963 y tomos II y III: 1964.

³ Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1976.

⁴ En tres tomos: *Tomo I. Obispos (A-I), Tomo II. Obispos (L-Z) y Tomo III. Sacerdotes*, dirección y prólogo de José Bravo Ugarte, S.J., Jus, México, 1949.

⁵ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.

⁶ Hoja Casa Editorial, México, 1999.

como vecindados, o bien, por quienes contribuyeron con algunas de sus obras al esclarecimiento de algún aspecto de la historia de dicha región.

El referente espacial para este trabajo es el del arzobispado de México, ya que, como el lector advertirá, la mayoría de los mencionados pertenecieron al sector eclesiástico. Por eso, inicio con una breve descripción que pretende mostrar cómo se fue configurando la geografía eclesiástica en la antigua región de Matlazingo durante todo el periodo novohispano, para después pasar a tratar el tema de estudio.



Figura 1. Provincia de Matlazingo en el Arzobispado de México.
Fuente: Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la Diócesis de México...*, p. 57.

1. Contexto eclesiástico

El 2 de septiembre de 1530 el Papa Clemente VII, por la bula *Sacri apostolatus officium*, erige la diócesis de México-Tenochtitlan, sufragánea de la arquidiócesis de Sevilla. El 11 de febrero de 1546 el Papa Paulo III, mediante la bula *Super universas orbis ecclesias*, le confiere la categoría de sede metropolitana y, por lo tanto, de arquidiócesis, teniendo como diócesis sufragáneas a Tlaxcala-Puebla, Antequera-Oaxaca, Michoacán, Guatemala, Chiapas y Nueva Galicia, diócesis que ya para esas fechas habían sido erigidas.⁷

El territorio de la hoy región de Toluca perteneció a la jurisdicción de la Arquidiócesis de México-Tenochtitlan, en calidad de provincia conocida por “Matlazingo”, una de las trece provincias o comarcas principales que comprendía dicho arzobispado.⁸

⁷ Juan Carlos Casas García (coord. y ed.), *Nueva historia de la Iglesia en México. I. De la Evangelización fundante a la Independencia*.

⁸ Cfr. “Demarcación y división de las Indias”, publicado en el tomo xv de la *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las Antiguas Provincias Españolas de América y Oceanía*, citado en Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1880, p. VIII. Las otras doce eran: México, Cateothalpa, Meztitlan, Xilotepec,



Esta provincia comprendía los pueblos “asentados a lo largo del río Lerma, conocido en otro tiempo como río Atengo-Chiconahuapan, así como en las faldas de la sierra nevada de Toluca y en las vertientes del río Balsas. Se le dio el nombre de matlazinga a esta provincia porque estaba habitada por los indios de lengua matlatzinga, aunque vivían también nahuas, mazahuas y otomíes”,⁹ agregando también a los ocuiltecos.¹⁰

En 30 de julio de 1535, al hacerse la primera división eclesiástica por la Segunda Audiencia, se trazó el perímetro de la diócesis de México-Tenochtitlan que comprendía aproximadamente los siguientes límites: “Guejotzingo, Petayuca, Tetela del Volcan, Yecapixtla, Oaxtepec, Cuernavaca, Maninalco, Zumpahuacan, Tenancingo, Tenango, Zinacantepec, Ixtlahuaca, Jocotitlan, Chinatlau, Jultitlan, Atotonilco, Pachuca, Zongolica, Tulancingo, Teplepulco, Tlaxcala, Guayuquipa y Otuinba”.¹¹

Podría decirse que la primera composición eclesiástica en la región de Toluca se conformó a partir de la fundación de 4 cabeceras de doctrina o centros de evangelización fundados por los frailes franciscanos, a saber: Nuestra Señora de la Asunción de Toluca (1529-1530),¹² San Pedro y San Pablo Calimaya (1557),¹³ San Miguel Arcángel Zinacantepec (1570)¹⁴ y San Juan Bautista Metepec (1569-1570),¹⁵ cada una de estas cabeceras de doctrina tenían sus respectivos “pueblos de visita” que atendían pastoralmente. Las cuatro cabeceras formaban parte de la Provincia franciscana del Santo Evangelio.

También los frailes agustinos fundaron conventos: Ocuilan (1537),¹⁶ Malinalco (1543),¹⁷ Capulhuac (1573)¹⁸ y Zacualpan (1593);¹⁹ los cuatro pertenecientes a la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. En la villa de Toluca en 1695, el cura secular

.....
Pánuco, Zultepec, Tezcucó, Chalco, Ualuit, Coyxca y Acapulco.

⁹ Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la Diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, p. 47.

¹⁰ En conjunto y por sus similitudes lingüísticas estos grupos étnicos conforman la familia otomiana del tronco otopame (Cfr. Noemí Quezada, “Movimientos de población en el área matlatzincá durante la época prehispánica”, en *Estudios de cultura otopame*).

¹¹ Fortino Hipólito Vera, *Catecismo geográfico-histórico-estadístico de la Iglesia Mexicana*, p. 15.

¹² *Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, hecha el año de 1585*, editada por Fr. Fidel de J. Chauvet, *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México*; fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*.

¹³ *Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, hecha el año de 1585*.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México...*

¹⁷ Cfr. Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden De N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Javier Romero Quiroz, *Historia de Malinalco*.

¹⁸ Nadine Béliand, *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo xv-siglo xviii)*.

¹⁹ Cfr. Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 88.

Antonio de Sámano Ledezma fundó el templo y hospital bajo el título de Nuestra Señora de Guadalupe y San José, atendido por los padres de la Orden de San Juan de Dios;²⁰ por su parte los frailes carmelitas erigieron en 1698 el Convento de Nuestra Señora de la Limpia Concepción²¹ y en 1731 los mercedarios fundan el Convento de la Santa Cruz del Milagro con título de Hospicio.²²

Algunas de las primeras jurisdicciones parroquiales fundadas por el clero secular erigidas en la región de Matlazingo serían Teutenango (1556),²³ Tlachichilpa/Almoloya (1568),²⁴ Ixtlahuaca (1569),²⁵ Xiquipilco (1569),²⁶ Tenancingo (1574),²⁷ Jocotitlán (1575),²⁸ Xalatlaco (1575)²⁹ y Oztolotepec (1575).³⁰

Durante el gobierno de Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México, en 1754 las doctrinas de Metepec y Zinacantepec pasaron a ser administradas por el clero secular.³¹ El primer cura de Metepec sería Jacinto Cayetano de Sotomayor³² y de Zinacantepec el Dr. Antonio G. de Velasco.³³ Únicamente Toluca permaneció bajo la administración de los franciscanos.³⁴ Por su parte el Convento de San Pedro y San Pablo de Calimaya fue secularizado en 1756, siendo su primer cura el Dr. Juan Díaz de Henostrosa.³⁵

²⁰ *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797.*

²¹ Dionisio Victoria Moreno, *Breve historia del Convento e Iglesia del Carmen de Toluca.*

²² *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, p. 50; Pedro Armengol, *Síntesis Histórica de la Provincia de México de la Orden de la Merced, bajo los títulos de la Visitación y después de los Desposorios.*

²³ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 133.

²⁴ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México...*

²⁵ Fortino Hipólito Vera, *Erecciones parroquiales de México y Puebla, a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Primado de la Iglesia Mexicana.*

²⁶ Luis García Pimentel (ed.), *Descripción del Arzobispado México hecha en 1570*; Jesús Arzate Becerril, *Teoaya. Monografía Municipal.*

²⁷ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, y Ángel Ma. Garibay, *Tenancingo (Documentos y notas)*, 1931-1932, manuscrito, s/f.

²⁸ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*

²⁹ En el "Libro de Gobierno" de Moya de Contreras, f. 10 dice: "En nueve de abril de mil y quinientos y setenta y cinco años mandó vacar (el Sr. Moya) [...] los beneficios curados de Texcatepec, Tepozotlan, Huixquilucan, Atlapulco y Xalatlaco como hasta ahora han andado en Vicarías" (*Cfr.* Jesús García Gutiérrez, "Nómina de los curas de San Antonio Huixquilucan", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*).

³⁰ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, y Florencio Barrera Gutiérrez, "La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi".

³¹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789.*

³² María Teresa Jarquín Ortega, *Una batalla epistolar del siglo xviii. El peregrinar de San Juan Bautista en Metepec.*

³³ Arnulfo Hurtado G., *El Antiguo Convento y hoy Parroquia de Zinacantepec.*

³⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *op. cit.*

³⁵ Arnulfo Hurtado, "Parroquia de San Pedro y San Pablo Calimaya".



Mediante edicto fechado el 1 de octubre de 1818, el arzobispo de México, Pedro José de Fonte, erigió doce Vicarías Foráneas,³⁶ con el fin de tener una nueva organización de la arquidiócesis para atender pastoralmente aquellos pueblos más lejanos o distantes de la sede episcopal. De las doce Vicarías Foráneas³⁷ dos comprendía la antigua provincia de Matlazingo: Tlachichilpa (Almoloya), cura encargado Dr. José Antonio de la Vega, y Tenango del Valle, cura encargado Dr. Francisco de Paula Alonso Ruiz de Conejares.³⁸

2. Síntesis bio-bibliográfica

En el contexto antes descrito encontramos a varios letrados eclesiásticos que realizaron su labor pastoral en alguna cabecera de doctrina o parroquia durante el periodo novohispano. Hasta el momento he ubicado a 88 novohispanos: 17 franciscanos, 56 clérigos seculares, 4 agustinos, 2 jesuitas, 7 carmelitas y 2 laicos. De éstos, 23 son nacidos en la antigua región de Matlazingo.

Como se puede advertir, la mayoría pertenecieron al clero secular que podemos ubicar en las antiguas parroquias de esta región. En cuanto a los del clero regular ubicamos en su mayoría a franciscanos, comenzando por el ya conocido fray Andrés de Castro. Cabe destacar que, de los religiosos, dos son muy reconocidos por haber legado importantes obras sobre la historia de su respetiva orden: por una parte, fray Jerónimo de Mendieta que residió en Toluca y, por otra, fray Juan de Grijalva que fue prior del de Malinalco.

La presencia del clero secular en la región matlazinga se fue dando a partir del gobierno eclesiástico del segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar. La mayoría de los curas procedían de la península ibérica y en lo sucesivo se iba teniendo presencia de sacerdotes criollos y mestizos. El primer cura secular que ocupó una sede parroquial en la región matlazinga fue Pedro López de Buitrargo, en Teutenango.³⁹

³⁶ Fortino Hipólito Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea Antigua y Moderna Legislación de la Iglesia Mexicana. Comprende: Encíclicas, Bulas, Breves, Rescriptos y Desiciones de la Sagrada Congregación de Roma; Pastorales, Edictos, Exhortaciones, Circulares, Avisos, Decretos de la Sagrada Mitra; Algunas Disposiciones de otras Diócesis, y Doctrinas tomadas del Fasti Novi Orbis, Notas del Concilio III mexicano, Colección del P. Hernaez & c.*

³⁷ Las cuales fueron Actopan, Tlachichilpa (Almoloya), Amecameca, Chimalhuacán, Chalco, Cuernavaca, Ixcateopan, Ixmiquilpan, Santiago Querétaro, Tantoyuca, Tecozautla, Tenango del Valle, Tepēcocuilco, Tulancingo, Zacualtipan, Zinguilucan.

³⁸ Fortino Hipólito Vera, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México...*

³⁹ Cfr. John Frederick Schwaller (con la colaboración de Anne C. Taylor Schwaller), *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*; Antonio Cano Castillo, *op. cit.*

Muchos de los letrados novohispanos que realizaron su labor en la región Matlazingana ocuparon cargos en su respectiva orden, obtuvieron algún grado académico (bachiller, licenciado, doctor) en la Real y Pontificia Universidad de México,⁴⁰ muchas veces destacando también por su magisterio; algunos llegaron a ser capitulares de la catedral de México y otros de la Colegiata de Guadalupe, o bien fueron preconizados obispos en alguna diócesis novohispana. De buena parte de estos letrados se sabe de algunos manuscritos de su autoría y de obras que llegaron a imprimir: vocabularios, sermones, catecismos; de teología, filosofía, hagiografía e historia eclesiástica, así como de derecho (tanto canónico como civil). A un número considerable también se les llegó a reconocer en vida o después de su muerte aires de santidad.

Debido a la extensión requerida para este trabajo, a continuación, ofrezco un listado sintético⁴¹ de los 88 letrados novohispanos que podemos ubicar en la región Matlazingana, acompañados por las correspondientes fuentes bibliográficas de donde se sustrae información sobre su vida y obra. Enseguida ofrezco una muestra bio-bibliográfica de algunos de estos personajes.

⁴⁰ Los grados otorgados por la Universidad se dividían en menores y mayores. El del menor era el de bachiller en Artes, obtener este grado era necesario para ingresar a cualquiera de las demás facultades. Por su parte, los grados mayores eran los de licenciado y doctor. Para obtener el primero se requería un tiempo escuchando lecciones en las aulas de la universidad dentro de alguna de sus cinco facultades (tres años para Artes, cuatro para Teología y Medicina y cinco para ambos derechos, canónico y civil). Adquirir el grado de doctor no demandaba asistencia a cursos, sino un periodo determinado de pasantía y, de acuerdo con las *Constituciones* de la misma Universidad, presentarse a algunos actos académicos en donde se demostraba la capacidad docente por medio de las llamadas “repeticiones”. En términos generales, los grados académicos cumplían tres funciones principales: una docente (*licentia docendi*), otra corporativa y una última de colocación y promoción laboral, tanto para el orden eclesiástico como para el orden civil (*Cfr.* Manuel Suárez Rivera, “El templo letrado novohispano. Atisbos sobre las prácticas de lectura en la Real Universidad de México a través de su biblioteca”, en el mismo, *De eruditione americana. Prácticas de lectura y escritura en los ámbitos académicos novohispanos*).

⁴¹ En el apartado de Lugar de estancia se coloca “N.” cuando es nacido en el lugar indicado. En paréntesis se indica el siglo en que desarrolló su labor pastoral / En las Referencias bibliográficas las páginas están entre paréntesis.



Tabla 1. Los 88 letrados de la Provincia Matlatzinga

no.	Nombre	Estado religioso	Lugar de estancia	Referencias bibliográficas
1	Fr. Andrés de Castro	Regular / franciscano	Toluca (s. XVI)	—Oroz, <i>Descripción</i> (144-146). —Mendieta, <i>Hist. Ecl. In.</i> , v. II (428-429). —Vetancourt, <i>Menologio</i> (125-126). —Eguiara, <i>B. Mex.</i> / tomo 1. —Berist./ t. 1. —Zulaica, <i>Los franciscanos y la imp. en Méx.</i> (237-239).
2	Fr. Jerónimo de Mendieta	Regular / franciscano	Toluca, Calimaya (s. XVI)	—Berist./ t. 1. —Iguíniz, <i>Disquisiciones...</i> (8).
3	Fr. Antonio de Villanueva Cervantes	Regular / franciscano	N. de Otzolotepec (s. XVI)	—Vetancourt, <i>Menologio</i> (101-102).
4	Alonso Martínez de Zayas	Clero secular	Tenango del Valle, Tenancingo, Zumpahuacán, Zacualpan (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (161). — <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (212). —Cano, <i>Clero secular...</i> (819).
5	Agustín López	Clero secular	Tlachichilpa / Almoloya (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (153).
6	Juan de Sigura	Clero secular	Xatlalaco, Tenango del Valle (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (112). — <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (211).
7	Juan Venegas	Clero secular	Ixtlahuaca (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (101).
8	Francisco de Aguilar Martel	Clero secular	Xiquipilco (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (235-241). — <i>Boletín del AGN</i> , núm. 2, tomo XIII, abril-mayo-junio, 1942 (274).
9	Cristóbal de Vargas	Clero secular	Zacualpan (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (133). — <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (213).
10	Rodrigo de Silva	Clero secular	Temascaltepec (s. XVI)	— <i>Descrip. del Arzobispado de México, 1570</i> (73).
11	Cristóbal Calderón	Clero secular	Temascaltepec (s. XVI)	— <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (211).
12	Diego de Castañón	Clero secular	Temascaltepec (s. XVI)	— <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (216).
13	Alonso Muñoz	Clero secular	Sultepec (s. XVI)	— <i>Carta de Moya y Contr.</i> , 1575 (217).
14	Pedro Ponce de León	Clero secular	Zumpahuacán (ss. XVI-XVII)	—Berist./ t. 2. —Garibay, “Zumpahuacán” (68).

15	Fray Cristóbal de Zayas	Regular / agustino	N. Temascaltepec (ss. XVI-XVII)	—Gómez de Orozco, "Provinciales..." (LXIII).
16	Jacinto de la Serna	Clero secular	San Mateo Texcalyacac, Tenancingo, Jalatlaco e Ixtlahuaca (s. XVII)	—Berist. / t. 3. —Catálogo de los Colegiales... (21). —Andrade, <i>Ensayo B.M. S. XVII</i> (296). —Cano, <i>Clero secular...</i> (520).
17	Diego de Nájera Yanguas	Clero secular	Jocotitlán (s. XVII)	—Eguiara, <i>B. Mex.</i> / tomo III (860). —Berist. / t. 2. —Andrade, <i>Ensayo B.M. S. XVII</i> (191-192). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (188). —Iracheta, "Entre lo divino y lo terreno..." (73-98).
18	Juan de Aguirre y Gorospe	Clero secular	Tejupilco / Tenango (s. XVII)	—Guijo, <i>Diario</i> , t. II (142). —Lorenzana, <i>Concs. Prov.</i> (371). —Berist. / t. 1. —Andrade, <i>Prelados...</i> (147). —García Gutiérrez, "Apuntes..." (109-110).
19	Juan Hidalgo Barrios Ayala	Clero secular	Tenango del Valle (s. XVII)	—García Gutiérrez, "Apuntes..." (110-111).
20	Ignacio de Hoyos Santillana	Clero secular	Tenango del Valle (s. XVII)	—García Gutiérrez, "Apuntes..." (111-112).
21	Matías de Santillán	Clero secular	Tenango del Valle (s. XVII)	—García Gutiérrez, "Apuntes..." (112-113).
22	Andrés Moreno Bala	Clero secular	Tenango del Valle (s. XVII)	—García Gutiérrez, "Apuntes..." (114-115).
23	Francisco Lorra Baquío	Clero secular / dominico	Atacomulco (s. XVII)	—Berist. / t. 2.
24	Fr. Miguel Mondragón	Regular / franciscano	Toluca (s. XVII)	—Berist. / t. 2.
25	Fr. Juan de Mendoza	Regular / franciscano	San Mateo Atenco (s. XVII)	—Berist. / t. 2.
26	Miguel Ruiz Perea	Clero secular	Zacualpan (s. XVII)	—Berist. / t. 2.
27	Agustín Roa	Jesuita	N. de Toluca (s. XVII)	—Berist. / t. 3. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (189). —Zambrano, <i>La Compañía de Jesús</i> (133).
28	Bernabé Ruiz Venegas	Clero secular	Atarasquillo (s. XVII)	—Berist. / t. 3.



29	Joseph Vidal de Figueroa	Clero secular	Tejupilco, Jocotitlán (s. xvii)	—Berist. / t. 3. —Andrade, <i>Ensayo B.M. S. xvii</i> (318-319). —Vera, <i>Tesoro Guadalupano</i> , segundo siglo (82-83). —García Gutiérrez, “La Virgen...” (81-82). —Mayer, <i>Flor de Primavera Mexicana</i> (236).
30	Juan Lozano Valderas	Clero secular	Sultepec (s. xvii)	—Berist. / t. 2.
31	Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl	Clero secular	Zumpahuacán (s. xvii)	—Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (193). —Garibay, “Zumpahuacán” (69). —Cano, <i>Clero secular...</i> (245-249).
32	Gaspar de Prabes	Clero secular	San Mateo Texcaliacac (s. xvii)	—Florencia, <i>La Estrella del Norte</i> (58). —Vera, <i>Tesoro Guadalupano</i> , segundo siglo (154-155). —Chávez, <i>Informaciones...</i> (444-446).
33	Fray Joseph Peres	Regular / franciscano	Metepec, Zinacantepec, Toluca (s. xvii)	—Vetancourt, <i>Menologio</i> (51-52). —Vera, <i>Tesoro Guadalupano</i> , segundo siglo (291-192).
34	Fray Juan de Grijalva	Regular / agustino	Malinalco (s. xvii)	—Andrade, <i>Ensayo B.M. S. xvii</i> (163-164). —Gómez de Orozco, “Apuntamientos...” (162-164).
35	Juan de Villegas	Clero secular	N. de Jocotitlán (s. xvii)	—Ramírez González, <i>Cacicazgo</i> (88-99).
36	Francisco de Villegas Chimal de León Popoca	Clero secular	N. de Jocotitlán (ss. xvii-xviii)	—Sánchez, <i>Historia del Seminario</i> , t. 1 (75). —Chávez, <i>Fundación del Real y Pontificio Colegio Seminario</i> (83). —Ramírez González, <i>Cacicazgo</i> (88-99).
37	Manuel de Villegas Chimal de León Popoca	Clero secular	N. de Jocotitlán (ss. xvii-xviii)	—Sánchez, <i>Historia del Seminario</i> , t. 1 (75). —Chávez, <i>Fundación del Real y Pontificio Colegio Seminario</i> (83). —Ramírez González, <i>Cacicazgo</i> (88-99).
38	Felipe Apellanis	Clero secular	Sultepec (s. xviii)	—Berist. / t. 1.
39	Fray Juan de Torres	Regular / franciscano	Toluca (s. xviii)	—León, N., <i>Bibl. Mex. xviii</i> , S. Prim., 4ª P. (524).
40	Fr. José San Bartolomé	Regular / carmelita	Toluca (s. xviii)	—Berist. / t. 1.
41	Fr. Juan de la Asunción	Regular / carmelita	Toluca (s. xviii)	—Victoria Moreno, <i>Convento de la Purísima Concepción Toluca</i> , tomo II (199-204).

42	Fr. Joaquín Camacho	Regular / franciscano	N. de Tenancingo (s. XVIII)	—Berist. / t. 1. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (181-182).
43	Carlos Cárdenas	Clero secular	Zumpahuacan, Capulhuac (s. XVIII)	—Berist. / t. 1.
44	Fr. Balthasar de la Carrera	Regular / franciscano	Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 1. —León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (117).
45	Fr. Cristóbal Martínez Villaseca	Regular / franciscano	Metepec (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (368).
46	Fr. Francisco de San Cirilo	Regular / carmelita	Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 1.
47	Fray Francisco Figueroa	Regular / franciscano	N. de Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 1. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (184-185).
48	Agustín Fuentes Onofre	Clero secular	N. de Sultepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 1. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (186).
49	José Ignacio de Heredia	Clero secular	Metepec, Otzolotepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 2.
50	Nicolás López Xardón	Clero secular	Otzolotepec (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (198-199).
51	Fr. Manuel de Santa Theresa	Regular / carmelita	Toluca (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 2ª P, vol. 2 (1290).
52	José Alejo Hurtado Mendoza	Clero secular	Malacatepec, Almoloya (s. XVIII)	—Berist. / t. 2.
53	Fr. Tomás Ramón Mercado	Regular / agustino	N. de Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (187). —Gómez de Orozco, “Provinciales...” (LXXXIV-LXXXV).
54	Fr. Antonio Díaz del Castillo	Regular / franciscano	Toluca (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (198).
55	Fr. Joseph Cillero	Regular / franciscano	Toluca (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (199, 200).
56	Francisco Miranda	Jesuita	N. de Atlacomulco (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (187-188). —Zambrano, <i>La Compañía de Jesús</i> (127). —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (62).
57	Tomás Montaña	Clero secular	Zacualpan (s. XVIII)	—Berist. / t. 2.



58	José Mariano Mociño	Laico	N. de Temascaltepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (66-68).
59	Fr. Francisco Muñoz	Regular / franciscano	Calimaya (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (199-200).
60	Fr. Manuel Antonio Martínez de los Ríos	Regular / franciscano	Metepec (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (366).
61	Fray Bernardo del Espíritu Santo	Regular / carmelita	Toluca (s. XVIII)	—Andrade, <i>Prelados...</i> (23).
62	Gregorio José de Omaña Sotomayor y de la Torre	Clero secular	N. de Tianguistenco, San Felipe del Obraje (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —Andrade, <i>Capitulares...</i> (149-150). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (222-223). —Sánchez, <i>Historia del Seminario</i> , t. 1 (62). —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (72). —Velázquez, <i>Omaña y Sotomayor</i> .
63	Manuel de Omaña Sotomayor y de la Torre	Clero secular	N. de Tianguistenco (s. XVIII)	—Berist. / t. 2. —Andrade, <i>Capitulares...</i> (150). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (223-224). —Sánchez, <i>Historia del Seminario</i> , t. 1 (64).
64	Fr. Nicolás García	Regular / franciscano	Toluca (s. XVIII)	—León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 1ª P (277).
65	Fernando Ortiz	Clero secular	Sultepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 2.
66	Marcos Reinol Hernández	Clero secular	Temascaltepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 3.
67	Fr. Gaspar Sánchez	Regular / franciscano	N. de Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 3. —León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 2ª P, vol. 2 (1262). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (189-190).
68	Cayetano Soto	Clero secular	N. de Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 3. —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (227-228).
69	José Damián Tovar y Baeza	Clero secular	Sultepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 3.
70	Antonio de Villaseñor y Monroy	Clero secular	N. de Sultepec (s. XVIII)	—Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (240-241).
71	Carlos Celedonio Velázquez de Cárdenas y León	Clero secular	Zumpahuacán, Capulhuac (s. XVIII)	—Garibay, "Zumpahuacán" (70-71). —León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII</i> , S. Prim., 2ª P, vol. 2 (1329).
72	José Julio Torres	Clero secular	Zinacantepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 3.

73	José Patricio Fernández de Uribe	Clero secular	Zinacantepec, Calimaya (s. XVIII)	—Berist. / t. 3. —Andrade, <i>Capitulares...</i> (100-102). —Hurtado, <i>Zinacantepec</i> (60).
74	Francisco Piña Gutiérrez	Clero secular	San José Malacatepec (s. XVIII)	—Hurtado, <i>Memorias...</i> (1).
75	Miguel Valero y Olea	Laico	Toluca (s. XVIII)	—Berist. / t. 3.
76	Bernardo Yun y Barbia	Clero secular	Sultepec (s. XVIII)	—Berist. / t. 3. —León, N., <i>Bibl. Mex. XVIII, S. Prim., 2ª P.</i> , vol. 2 (1359).
77	Juan Antonio González de la Zarza	Clero secular	Jalatlaco (s. XVIII)	—Berist. / t. 3.
78	Joseph Ignacio Heredia y Sarmiento	Clero secular	Metepec, Otzolotepec (ss. XVIII-XIX)	—Berist. / t. 2.
79	Pedro María Solano	Clero secular	Ocoyoacac (ss. XVIII-XIX)	—Berist. / t. 3.
80	Agustín Pomposo Fernández de San Salvador	Clero secular	N. de Toluca (ss. XVIII-XIX)	—Berist. / t. 3. —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (38-39).
81	Fernando Fernández de San Salvador	Clero secular	N. de Toluca (ss. XVIII-XIX)	—Berist. / t. 3.
82	Manuel Gómez Marín	Clero secular	N. de San Felipe del Obraje (ss. XVIII-XIX)	—Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (55-57). —Yhmooff Cabrera, <i>San Felipe del Progreso</i> (329-333). —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (49-50).
83	Antonio María de Jesús Campos y Moreno	Clero secular	N. de San Felipe del Obraje (ss. XVIII-XIX)	—Andrade, <i>Capitulares...</i> (86-88). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (21). —Yhmooff Cabrera, <i>San Felipe del Progreso</i> (333-334).
84	Manuel Posada y Garduño	Clero secular	N. de San Felipe del Obraje (ss. XVIII-XIX)	—Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (93-96). —Yhmooff Cabrera, <i>San Felipe del Progreso</i> (334-337). —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (80).
85	Fray Joaquín Sardo	Regular / agustino	Chalma (ss. XVIII- XIX)	—Berist. / t. 3. —De la Torre, <i>Biob. E. P y T.</i> (662).
86	Fray Gregorio de la Concepción	Regular / carmelita	N. de Toluca (ss. XVIII-XIX)	—Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (53-54).
87	Juan de Dios Revelo	Clero secular	Zinacantepec (s. XIX)	—Hurtado, <i>Zinacantepec</i> (61).
88	Fray Pablo Antonio del Niño Jesús	Regular / carmelita	N. de Toluca (s. XIX)	—Valverde, <i>Bio-bibliografía Ecl. Méx.</i> , t. 3 (303-306). —Valverde, <i>Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.</i> (73-77). —Aranda, <i>B. E. E. M.</i> (76).

Nota: los datos completos de las referencias bibliográficas aparecen al final.



Francisco de Aguilar Martel. Primer cura de Xiquipilco (de 1569 a 1575 aprox.). Natural de Nueva España, hijo de Francisco de Aguilar y Anastasia Martel. Predicaba en náhuatl, otomí y mazahua. Murió en 1594. Tradujo la *Doctrina*⁴² de fray Juan de Zumárraga al otomí y mazahua.

Pedro Ponce de León. Cura secular de Zumpahuacan entre 1571 y 1626. Nació en las cercanías de la ciudad de México en 1546. Murió en el referido pueblo a la edad de 80 años. Era probablemente hijo de Lucas Ponce de León, indio noble hijo del rey Cuautlatlapatzin, de Tlaxcala, a quien se dio cédula real el 16 de agosto de 1563 con el fin de tener escudo de armas por haber sido de los auxiliares de Cortés en la conquista de los pueblos indios. En dicha fecha su hijo se disponía para las órdenes sagradas. Fue alumno del Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. En 1610 Ponce fue comisionado por el arzobispo de México, Fr. García Guerra O.P., para indagar sobre las expresiones idolátricas que aún realizaban los indios matlatzincas de Tenango, Calimaya, Zumpahuacán y otros pueblos circunvecinos. Para dicha comisión estuvo acompañado del licenciado Diego Gutiérrez de Bocanegra, beneficiario del pueblo de Xalatlaco y versado en la lengua matlatzinca. La información que reunió se conoce como *Breve relación* de los dioses y ritos de la gentilidad.⁴³

Diego de Nájera Yanguas. Párroco de Jocotitlán de 1592 a 1635, con carácter de beneficiario perpetuo. Nació en la ciudad de México. Sus padres fueron don Pedro de Nájera y doña Catalina de Aguilar. Obtuvo el grado de bachiller y luego de licenciado en teología por la Real y Pontificia Universidad de México. Dominó el mazahua y, probablemente, también el náhuatl. También fue comisario del Santo Oficio de la Inquisición y examinador sinodal. Perteneció a la Tercera Orden de San Francisco y a la Cofradía de San Pedro en la ciudad de México. Murió en 1635. Autor de *Doctrina, y Enseñanza en la lengua mazahua de cosas muy útiles, y provechosas para los Ministros de Doctrina, y para los naturales que hablan la lengua Mazahua*.⁴⁴

⁴² Probablemente sea la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia. Compuesta por el Reverendissimo S. don fray Juan de Zumarraga primer obispo de Mexico*, impresa en la misma ciudad de México por su mandado y a su costa, año de 1543 (Cfr. 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. También Román Zulaica Garate, *Los franciscanos y la Imprenta en México en el siglo xvi*).

⁴³ Primera edición [de Francisco del Paso y Troncoso], Imprenta del Museo Nacional, México, 1892 / en *Anales del Museo Nacional*, México. También fue publicado por Ángel Ma. Garibay en *Teogonía e historia de los indios. Tres opúsculos del siglo xvi*.

⁴⁴ Impreso por Joan Ruyz, en la ciudad de México, 1637. Una edición facsimilar de esta obra fue publicada en la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México en 1970, preparada con una nota introductoria por Mario Colín.

Jacinto de la Serna. Nació en la ciudad de México en 1597, descendiente de un antiguo español llamado Alonso de la Serna, encomendero de Tlacotepec, Joquicingo y Zumpahuacan. Cura auxiliar en San Mateo Texcalyacac (donde aprendió el náhuatl al grado de dominarlo a la perfección); después sería cura titular de Tenancingo, de Jalatlaco, de Ixtlahuaca y del Sagrario de la Catedral de México. Rector del Colegio de Santa María de Todos los Santos. En 1631 obtuvo el doctorado en teología por la Real y Pontificia Universidad de México, de la cual fue tres veces rector (electo y reelecto en 1642, y en 1650). Ocupó el cargo de visitador general del Arzobispado de México y examinador sinodal, debido a “su excelente conocimiento del náhuatl, por sus buenas letras, su virtud y por sus cualidades de predicador de españoles e indios”.⁴⁵ También fue miembro fundador de la Unión Venerable que años más tarde se convertiría en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. Murió el 18 de abril de 1661. Además de ser autor de sermones, escribió *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*.⁴⁶

Juan de Aguirre y Gorozpe. Cura de Tejupilco y Teutenango (de 1643 a 1648 aprox.). Nació en la ciudad de México. Estudió en la Real y Pontificia Universidad de México donde obtuvo el doctorado en teología en 1625 y el de cánones en 1632. En 1651 fue nombrado canónigo de la catedral de México. El 19 de diciembre de 1660 fue consagrado obispo de Guadiana (hoy Durango). Murió el 21 de septiembre de 1671. De este prelado Beristáin menciona obras como *Informe jurídico sobre las Religiosas Carmelitas de Méjico* (imp. en 1661) y *Alegación en derecho que no puede ser puesto en posesión de una Prebenda el provisto en ella por ascenso de un Obispo, hasta que esté la renuncie formalmente* (imp. en 1662).⁴⁷

Agustín Roa. Criollo nacido en Toluca probablemente en 1650. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1670. Fue misionero en la provincia de Tarahumara. Murió en 1723. Dejó un escrito conocido como *Arte para aprender el tarahumara*, aunque se cita no se conserva el manuscrito.

Joseph Vidal de Figueroa. Cura de Tejupilco (en 1655 aprox.), Jocotitlán, la Santa Veracruz en la ciudad de México y Sagrario Metropolitano. Ingresó en 1645 al Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos.⁴⁸ Fue doctor en teología por la Real y Pontificia Universidad de México, en donde ocupó el cargo de cancelario.⁴⁹ En la

⁴⁵ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 520.

⁴⁶ Imprenta del Museo Nacional, México, 1892.

⁴⁷ José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*.

⁴⁸ *Catálogo de los Colegiales del Insigne, Viejo y Mayor de Santa María de todos los Santos* por Don Mariano Joseph de Zuñiga y Ontiveros, p. 24.

⁴⁹ Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de clausura*.



catedral metropolitana obtuvo una prebenda, luego una canongía magistral y después una dignidad de maestrescuelas. Murió el 7 de agosto de 1703. Entre sus obras destaca *Theorica de la Prodigiosa Imagen Santa Maria de Guadalupe en un Discurso Theologico...*⁵⁰

Fray Joseph Peres. Nació en la ciudad de México, hijo de don Domingo Peres y doña Isabel de Torres y Gasco. Tomó el hábito franciscano en el convento de Puebla, donde profesó el 7 de enero de 1650. Fue guardián de Metepec y luego de Xilotepec. Ocupó el cargo de cura ministro en el convento de Nuestra Señora de la Asunción de Toluca. Realizó los oficios de orfebre, pintor y escultor, además aprendió a solfear y a tocar el órgano. De su mano hizo varios órganos en los lugares donde estuvo. Predicaba en castellano, náhuatl, otomí y matlatzinca. Durante su estancia en Toluca reconstruyó 18 iglesias de varios pueblos que pertenecían a la jurisdicción de dicho convento. En San Andrés Cuexcontitlán y en San Cristóbal Huichochitlán fabricó una capilla y fundó en ambas la cofradía de Santa Rosa de Lima. En el convento de Toluca fundó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Manifestando su devoción a la Virgen de Guadalupe y ya enfermo de gravedad, acudió al Tepeyac para rezarle un novenario. Ya no regresó a Toluca, murió en la ciudad de México el 26 de mayo de 1688.

Fr. Tomás Ramón Mercado. Nació en Toluca. Ingresó a la orden de San Agustín, en donde fue maestro en Teología y prior provincial de 1787 a 1791. Escribió *Elogio fúnebre del Rmo. P. Mtro. Fr. Francisco Javier Vázquez, peruano, General de la Orden de S. Agustín.*⁵¹

Juan Antonio González de la Zarza. Fue natural de la Nueva España, colegial del Seminario Tridentino de México. Recibió el orden sacerdotal a los 25 años. Fue bachiller en Teología por la Real y Pontificia Universidad de México. Fue cura párroco y juez eclesiástico de Xalatlaco, además de Iztapalapa, Huitzuco y Xochimilco. Escribió *Siestas dogmáticas, en las que con estylo dulce, claro, y llano, por un niño es cabalmente instruido un rancharo en las quatro partes principales de la Doctrina Christiana. Con algunas cosas particulares, aunque no necesarias, pero conducente á la mayor claridad, y perfecta inteligencia, de lo que el Christiano debe saber, y entender, para salvarse.*⁵²

Joseph Ignacio Heredia y Sarmiento. Párroco y juez eclesiástico interino de Metepec, de Oztolotepec, de Ozumba y de Santa María de la Peña de Francia (hoy Villa del

⁵⁰ Impreso por Joan Ruyz, México, 1661.

⁵¹ Impreso en México, en 1785.

⁵² Reimpresión en la Imprenta de los Herederos de Doña María de Rivera, Calle de San Bernardo y esquina de la Plazuela del Volador, México, 1765. Una cuarta impresión de esta obra, con adiciones del autor, fue publicada en la Librería de Rosa, Bouret y C^{ia}., Paris, 1852.

Carbón). Nació en la ciudad de México en 1779. Estudió en el Seminario Tridentino. Obtuvo el grado de Doctor en Teología por la Real y Pontificia Universidad de México, donde impartió cátedra de latinidad y filosofía. Falleció el 2 de mayo de 1809 a la corta edad de 30 años. De este cura se conoce un *Sermón panegirico de la Gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe que el día 12 de Diciembre de 1801 dixo en su Santuario El Dr. D...*, publicado en 1803;⁵³ como apéndice a este sermón, publicó un *Resumen Historico de las principales naciones que poblaron el país de Anahuac, o Virreynato de Nueva España*; este último, acota al final el mismo padre Heredia y Sarmiento, es en realidad una síntesis de una parte de la *Historia Antigua de México* del jesuita Francisco Xavier Clavijero, pero ello no le resta importancia alguna.

Manuel Gómez Marín. Nació el 22 de mayo de 1761 en la Villa de San Felipe del Obraje. Fueron sus padres don Juan José Gómez y doña Rosalía Marín. Ingresó al Seminario Tridentino de México. Obtuvo los grados de maestro en artes y de doctor en teología por la Real y Pontificia Universidad de México, en donde ocupó el cargo de bibliotecario e impartió las cátedras de filosofía, retórica y teología, siendo también decano de dicha facultad.⁵⁴ En el Seminario impartió la cátedra de Artes donde introdujo la filosofía moderna. En 1806 fue nombrado vicerrector del Real Seminario de Minería.⁵⁵ En 1817 ingresó a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. Se le reconoce como poeta y excelente orador sagrado. Murió el 7 de julio de 1850. Entre sus obras podemos mencionar *Inscripción latina y Romance endecasílabo descriptivo de la plaza mayor de México, y del pedestal y estatua ecuestre de bronce de Carlos IV*;⁵⁶ *Defensa Guadalupana... Contra la disertación de D. Juan Bautista Muñoz*.⁵⁷

Fray Joaquín Sardo. Nació en Puebla de los Ángeles, muy probablemente en 1760. Ingresó a la Orden agustiniana en su convento local de Puebla. Obtuvo la licenciatura en teología por la Real y Pontificia Universidad de México. Fue maestro de teología en el convento de su Orden en la ciudad de México. Tuvo el cargo de predicador jubilado, además fue prior del convento y santuario de Chalma, donde vivió de 1800 a 1810 y, además, promovió el decorado de dicho santuario. También en Atlixco fungió como prior donde murió en 1823.⁵⁸ Fue autor de la obra singular *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel Chalma, hoy Real Convento y Santuario de este Nombre, de religio-*

⁵³ Por la imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, Calle de Sto. Domingo, ciudad de México.

⁵⁴ Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Impreso en México, 1803.

⁵⁷ En la Imprenta de D. Alejandro Valdes, Calle de Santo Domingo, México, 1819.

⁵⁸ José Mariano Beristáin de Souza, *op. cit.*, tomo III, y Ernesto de la Torre Villar, *Bibliografía de los escritores de Puebla y Tlaxcala*.



*... sos ermitaños de N.G.P. y Doctor S. Agustín, en esta Nueva España, y en esta Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México. Con los compendios de las vidas de los dos venerables religiosos legos y primeros anacoretas de este Santo Desierto, F. Bartolomé de Jesús María, y F. Juan de San Josef.*⁵⁹

Fray Pablo Antonio del Niño Jesús. Nació en Toluca el 31 de marzo de 1819. Fueron sus padres don Joaquín Marín, oriundo de Guanajuato, y doña María Dolores Belmont, oriunda de Temascaltepec. Vistió el hábito religioso de la Orden del Carmen el 28 de septiembre de 1835, en el convento de Puebla, donde profesó el 29 de septiembre de 1836. Al iniciar el noviciado se le impuso el nombre de fray Pablo de la Madre de Dios, sin embargo, al profesar adoptó el nombre de fray Pablo Antonio del Niño Jesús. Fue prior en los conventos de Guadalajara, Puebla y Celaya. Funcionó como traductor y articulista en la revista *La Sociedad Católica*. Falleció en el convento carmelita de la ciudad de México el 19 de abril de 1874. Entre sus obras destaca *Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe predicado en la Insigne y Nacional Colegiata el día 8 de septiembre de 1850*⁶⁰ y *Sermón que en la festividad del Santo Niño Cautivo predicó en la santa iglesia catedral de México... el domingo 7 de enero de 1872*.⁶¹ También fue traductor de obras como: *La devoción á San José establecida por los hechos*, obra escrita en italiano por el R. P. José Antonio Patrignani...⁶² y *Los Francmasones. Los que son. Lo que hacen. Y lo que quieren*, opúsculo escrito por el Illmo. Moneñor de Segur.⁶³

A manera de conclusión

Con este breve recorrido bio-bibliográfico se ha puesto de manifiesto que en la región de Toluca hubo hombres de erudición y letras durante el periodo novohispano, sin embargo, falta por ahondar más y escarbar en otras fuentes de información; aunque lo aquí dicho nos permite tener un panorama inicial que será la base de un trabajo mayor.

Por el momento, podemos darnos cuenta del ambiente letrado entre los frailes y curas seculares que realizaron alguna labor pastoral en la antigua región de Matlazingo. Letrados por su formación, pero también por haber sido autores de alguna obra o

⁵⁹ En la imprenta de Juan Bautista de Arizpe, ciudad de México, 1810.

⁶⁰ En *Sermonario Mexicano o Colección de Sermones, panegíricos, dogmáticos y morales, escritos por los oradores mexicanos más notables, ordenados por un eclesiástico de la Mitra de Puebla, coleccionados y publicados por Narciso Bassols*.

⁶¹ Imprenta de J. R. Velasco, Estampa de Balvanera.

⁶² Librería Religiosa e Imprenta de Pablo Riera.

⁶³ Tipografía del Ferro-Carril y J. D. Nosti y C^a.

manuscrito que forman parte de la historia de la bibliografía novohispana en general. Por cierto, hasta ahora no hay un estudio bibliográfico novohispano sobre la región de Toluca. Lo que he presentado puede ser un inicio para que en su momento se tenga un conocimiento más amplio de este rubro, que también nos ayudaría a conocer el ambiente cultural y, por qué no decirlo, libresco de la Toluca novohispana.

Además, el presente estudio arroja a autores y fuentes para ayudarnos a ampliar nuestro conocimiento del desarrollo evangelizador y pastoral de la antigua región de Matlazingo. Una buena parte de los estudios historiográficos realizados sobre esta región han prescindido en ahondar sobre la vida, pensamiento y acción pastoral de quienes estuvieron al frente de una cabecera de doctrina o de una sede parroquial y que, ciertamente, jugaron un papel religioso, social, cultural y educativo, e incluso muchas veces político y económico en las cabeceras de doctrina o parroquias donde realizaron su labor pastoral.

Finalmente, no imito resaltar mi intención investigativa para seguir identificando a otros tantos letrados nacidos en esta región, lo que abonaría en conocer más nuestra historia y nuestro patrimonio bibliográfico.

Algunas obras

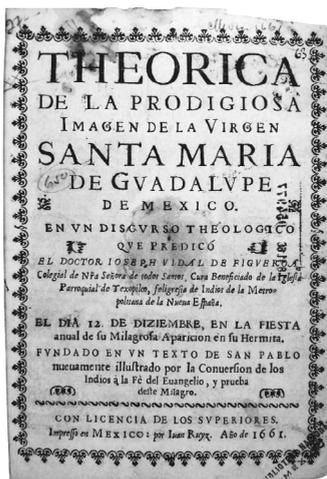


Figura 2. Obra de Joseph Vidal de Figueroa. Fuente: Alicia Mayer, Flor de Primavera Mexicana..., p. 107.

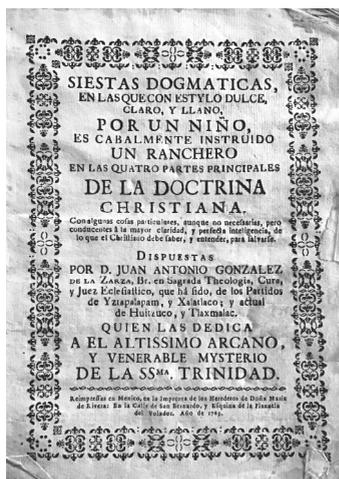


Figura 3. Obra de Juan Antonio González de la Zarza. Fuente: Seminario Diocesano de Toluca.

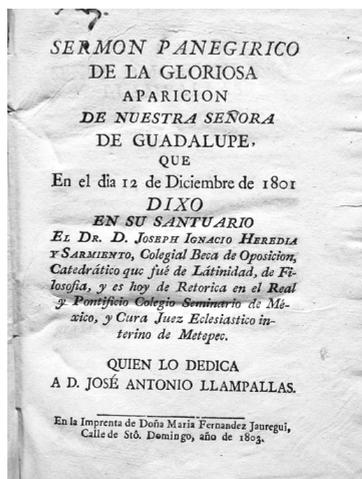


Figura 4. Obra de Joseph Ignacio Heredia y Sarmiento.
Fuente: Seminario Diocesano de Toluca.

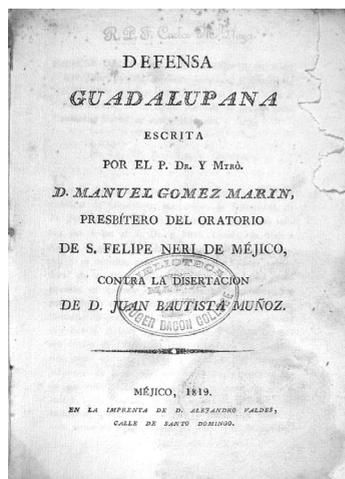


Figura 5. Obra de Manuel Gómez Marín. Fuente:
Fondo Antiguo de la Biblioteca Franciscana / Univer-
sidad de las Américas Puebla.

Fuentes de consulta

Bibliografía del texto

- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.
- Armengol, Pedro, *Síntesis Histórica de la Provincia de México de la Orden de la Merced, bajo los títulos de la Visitación y después de los Desposorios*, Imprenta Unión, México, 1951.
- Arzate Becerril, Jesús, *Temoaya. Monografía Municipal*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca / México, 1999.
- Béligand, Nadine, *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo xv-siglo xvi-ii)*, 2 volúmenes, trad. Odile Guilpain, El Colegio de Michoacán, A. C. / Secretaría de Educación de Gobierno del Estado de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2017.
- Carreño, Alberto María, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de clausura*, 2 tomos, Universidad Autónoma de México, México, 1963.
- Casas García (coordinador y editor), Juan Carlos, *Nueva historia de la Iglesia en México. 1. de la Evangelización fundante a la Independencia*, Universidad Pontificia de México, México, 2018.
- De Grijalva, fray Juan, *Crónica de la Orden De N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, reimpresión por Imprenta Victoria, S.A., México, 1924.

- Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, transcripción y estudio introductorio de Margarita Menegus B., Centro de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, núm. 17), México, 2005.
- García Icazbalceta, Joaquín, *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.
- Garibay, Ángel Ma., *Tenancingo (Documentos y notas)*, 1931-1932, manuscrito, s.f.
- Jarquín Ortega, María Teresa, *Una batalla epistolar del siglo XVIII. El peregrinar de San Juan Bautista en Metepec*, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México / Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, México, 2007.
- Romero Quiroz, Javier, *Historia de Malinalco*, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1980.
- Schwaller, John Frederick (con la colaboración de Anne C. Taylor Schwaller), *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo xvi*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.
- Sermonario Mexicano o Colección de Sermones, panegíricos, dogmáticos y morales, escritos por los oradores mexicanos más notables, ordenados por un eclesiástico de la Mitra de Puebla, coleccionados y publicados por Narciso Bassols*, tomo III, Imprenta de Ángel Bassols Hermanos, 2ª calle de Mesones, núm. 22, México, 1890.
- Suárez Rivera, Manuel, “El templo letrado novohispano. Atisbos sobre las prácticas de lectura en la Real Universidad de México a través de su biblioteca”, en *De eruditione americana. Prácticas de lectura y escritura en los ámbitos académicos novohispanos*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca, 1880.
- _____, *Catecismo geográfico-histórico-estadístico de la Iglesia Mexicana*, Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, 1881.
- _____, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea Antigua y Moderna Legislación de la Iglesia Mexicana. Comprende: Encíclicas, Bulas, Breves, Rescriptos y Desiciones de la Sagrada Congregación de Roma; Pastorales, Edictos, Exhortaciones, Circulares, Avisos, Decretos de la Sagrada Mitra; Algunas Disposiciones de otras Diócesis, y Doctrinas tomadas del Fasti Novi Orbis, Notas del Concilio III Mexicano, Colección del P. Hernaéz & c.*, tomo tercero, Imprenta del Colegio Católico, a cargo de Jorge Siguenza, Amecameca, México, 1887.
- _____, *Erecciones parroquiales de México y Puebla, a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Primado de la Iglesia Mexicana*, Tipografía del “Colegio Católico”, Amecameca, 1889.
- Victoria Moreno, Dionisio, *Breve historia del Convento e Iglesia del Carmen de Toluca*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca / México, 2003.



Bibliografía de la tabla

Aranda, B. E. E. M.

Aranda Pamplona, Hugo, *Biobibliografía de los Escritores del Estado de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.

Berist./ t. 1, 2 y 3.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, 3 tomos, facsímil de la edición publicada en 1819, Universidad Nacional Autónoma de México / Claustro de Sor Juan, A. C. / Instituto de Estudios y Documentos Históricos, México, 1981.

Cano, *Clero secular...*

Cano Castillo, Antonio, *El clero secular en la Diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, Universidad Pontificia de México / El Colegio de Michoacán, A. C., México, 2017.

Carta de Moya y Contr., 1575.

“Carta-relación del arzobispo de México D. Pedro de Moya y Contreras, remitiendo al Rey Don Felipe II reservados informes personales del clero de su diócesis.- México, 24 de marzo de 1575”, en *Cartas de Indias*, tomo I, Secretaría de Hacienda y Crédito Público / Miguel Ángel Porrúa, S.A., México, 1980, pp. 195-218.

Catálogo de los Colegiales...

Catálogo de los Colegiales del Insigne, Viejo y Mayor de Santa María de todos los Santos por Don Mariano Joseph de Zuñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, México, 1796.

Lorenzana, *Concs. Prov.*

Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la Muy Noble, y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rvmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, En los años de 1555, y 1565. Dalos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, México, 1769 [Edición facsimilar publicada por Jorge Porrúa, S.A., México, 1981].

Chávez, *Informaciones...*

Chávez Sánchez, Eduardo, *La Virgen de Guadalupe y Juan Diego en las Informaciones Jurídicas de 1666*, con facsímil del original, Ediciones de la Basílica de Guadalupe, Imp. Ángel Servin, México, 2002.

Chávez, *Fundación del Real y Pontificio Colegio Seminario*

Chávez Sánchez, Eduardo, *Fundación del real y Pontificio Colegio Seminario de México. 28 de noviembre de 1689*, Talleres de Sistema de Duplicación, S.A., México, 1997.

Pérez Silva

Guijo, *Diario*, t. II.

De Guijo, Gregorio M., *Diario 1648-1664. Tomo I: 1655-1664*, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, Porrúa, México, 1986.

Florencia, *La Estrella del Norte*.

De Florencia, Francisco, *La Estrella del Norte. Historia de la milagrosa imagen de María Stma. de Guadalupe*, nueva edición con prólogo del Sr. Dr. D. Agustín de la Rosa, Imprenta de J. Cabrera, Carmen y Maestranza, Letra F, Guadalajara, 1895.

De la Torre, *Biob. E. P y T*.

De la Torre Villar, Ernesto, *Biobibliografía de los escritores de Puebla y Tlaxcala*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Biblioteca Nacional / Hemeroteca Nacional / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

Mendieta, *Hist. Ecl. In.*, v. II (428-429).

De Mendieta, fray Jerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. II, 1ª. reimpresión, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Cien de México), México, 2002.

Andrade, *Ensayo B.M. S. XVII*.

De Paul Andrade, Vicente, *Ensayo Bibliográfico Mexicano del siglo XVII*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1899.

Andrade, *Prelados...*

De Paul Andrade, Vicente, *Datos biográficos de los Señores Capitulares de la Santa Iglesia Catedral de México*, s.p.i, México, 1908.

Andrade, *Capitulares...*

De Paul Andrade, Vicente, *Los Capitulares de la Insigne Nacional Colegiata Parroquial de Santa María de Guadalupe. Datos biográficos*, Antigua Tipografía de Orozco, Escalerillas 13, México, 1893.

Chauvet, *Descripción* (144-146).

Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, hecha el año de 1585, editada por Fr. Fidel de J. Chauvet, *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México*, núm. 2, año 4, abril-junio, 1947.

Vetancourt, *Menologio* (125-126).

De Vetancourt, Fr. Agustín, *Menologio Franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas exemplares, perfeccion Religiosa, ciencia, predicación Evangelica, en su vida, y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico*, en *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta parte del Teatro Mexicano de los successos Religiosos...*, por Doña Maria de Benavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1697.



Eguiara, *B. Mex.*/ tomo 1.

Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca Mexicana*, tomo primero (Que contiene parte de la letra A), prólogo y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela. Estudio preliminar, notas, apéndices, índices y coordinación general de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, Coordinación de Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

García Gutiérrez, “Apuntes...”

García Gutiérrez, Jesús, “Apuntes para la historia de la Parroquia de Tenango del Valle (Concluye)”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, núm. 3, tomo xxxi, sexta época, marzo de 1934, pp. 104-124.

García Gutiérrez, “La Virgen...”

García Gutiérrez, Jesús, “La Virgen Santa María de Guadalupe y la conversión de los indios”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, núm. 4, tomo 37, éptima época, abril de 1945, pp. 80-87.

Garibay, “Zumpahuacán”.

Garibay, Ángel Ma. Garibay, “Zumpahuacán”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, núm. 2, tomo xxxi, sexta época, agosto de 1934, pp. 60-74.

Descrip. del Arzobispado de México, 1570.

García Pimentel (ed.), Luis, *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, José Joaquín Terrazas e Hijas Imps., Puente de Santo Domingo núm. 2, México, 1897.

Gómez de Orozco, “Provinciales...”

Gómez de Orozco, Federico, “Los Provinciales de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Nueva España”, en fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden De N.P.S. Augustin en las provincias de la nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, reimpresión por Imprenta Victoria, S.A., México, 1924, pp. xxxviii-xc.

Hurtado, *Zinacantepec*.

Hurtado G., Arnulfo, *El Antiguo Convento y hoy Parroquia de Zinacantepec*, Talleres Gráficos “La Carpeta”, Toluca / México, 1940.

Hurtado, *Memorias...*

Hurtado G., Arnulfo, *Memoria de San José Malacatepec Méx.*, s.p.i., 1949.

Iguíniz, *Disquisiciones...*

Iguíniz, Juan B., *Disquisiciones Bibliográficas. Autores, libros, bibliotecas, artes gráficas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

Iracheta, “Entre lo divino y lo terreno...”

Iracheta Cenecorta, María del Pilar, “Entre lo divino y lo terreno: don Diego de Nájera Yanguas, presbítero beneficiado de Jocotitlán”, en Rosaura Hernández Rodríguez, *Jocotitlán* (Cuadernos municipales, núm. 14), H. Ayuntamiento de Jocotitlán / El Colegio Mexiquense, A. C., México, 2000, pp. 73-98.

León, N., *Bibl. Mex. xviii*, S. Prim., 1ª P.

León, Nicolás, *Bibliografía Mexicana del siglo xviii*, sección primera, primera parte (A-Z), Imprenta Sucesores de Francisco Díaz de León, Cinco de Mayo y Callejón de Santa Clara, México, 1902.

León, N., *Bibl. Mex. xviii*, S. Prim., 2ª P, vol. 2.

León, Nicolás, *Bibliografía Mexicana del siglo xviii*, sección primera, segunda parte (A-Z), vol. 2, Imprenta de Francisco Díaz de León, Cinco de Mayo y Callejón de Santa Clara, México, 1905.

León, N., *Bibl. Mex. xviii*, S. Prim., 4ª P.

León, Nicolás, *Bibliografía Mexicana del siglo xviii*, sección primera, cuarta parte (A-Z), Imprenta de la Viuda de Francisco Díaz de León, Cinco de Mayo y Callejón de Santa Clara, México, 1907.

Mayer, *Flor de Primavera Mexicana*.

Mayer, Alicia, *Flor de Primavera Mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México / GM Editores / Espejo de Obsidiana, México, 2010.

Boletín del AGN, núm. 2, tomo XIII, abril-mayo-junio, 1942.

O’Gorman, Edmundo, “Catálogo de pobladores de Nueva España (Continúa)”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, Secretaría de Gobernación, núm. 2, tomo XIII, abril-mayo-junio, 1942.

Ramírez González, *Cacicazgo*.

Ramírez González, Alberto y Sergio López Alcántara, *Cacicazgo, poder local y nobleza indígena. La familia Villegas de Xocotitlan, siglos xvi-xviii*, Fondo Editorial del Estado de México, México, 2018.

Sánchez, *Historia del Seminario*, t. 1.

Sánchez, Pedro J., *Historia del Seminario Conciliar de México*, tomo I, Escuela Tip. Salesiana “Cristóbal Colón”, México, 1931.

Valverde, *Bio-Bibl. Ecl. Est. de Méx.*

Valverde Tellez, Emeterio, *Bio-Bibliografía eclesiástica del Estado de México*, editada por Mario Colín, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1976.

Valverde, *Bio-bibliografía Ecl. Méx.*, t. 3.

Valverde Tellez, Emeterio, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana*, tomo III: Sacerdotes, dirección y prólogo de José Bravo Ugarte, S. J., Jus, México, 1949.



Velázquez, *Omaña y Sotomayor*.

Velázquez Morales, Isaac, *Gregorio José de Omaña y Sotomayor. Obispo de Antequera. Apuntes biográficos*, Ayuntamiento Constitucional de Tianguistenco de Galeana, México, 1981.

Vera, *Tesoro Guadalupano*, segundo siglo.

Vera, Fortino Hipólito, *Tesoro guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones & c. que tratan, mencionan ó aluden á la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, Primero siglo, Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca, México, 1889.

Victoria Moreno, *Convento de la Purísima Concepción Toluca*, tomo II.

Victoria Moreno, Dionsio, *El Convento de la Purísima Concepción de los Carmelitas Descalzos. Historia documental e iconografía*, Transcripción Paleográfica, introducciones y notas, tomo II, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca-México, 1979.

Yhmoff Cabrera, *San Felipe del Progreso*.

Yhmoff Cabrera, Jesús, *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.

Zambrano, *La Compañía de Jesús*.

Zambrano S.J., Francisco, *La Compañía de Jesús en México. Compendio histórico*, Buena Prensa, México, 1939.

Zulaica, *Los franciscanos y la imp. en Méx.*

Zulaica Garate, Román, *Los franciscanos y la Imprenta en México en el siglo XVI* [Editorial Pedro Robredo, México, 1939], primera edición facsimilar por Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Hemerografía

Barrera Gutiérrez, Florencio, “La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI”, en Noé Héctor Esquivel Estrada (coord.), *Pensamiento Novohispano*, núm. 18, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2017.

García Gutiérrez, Jesús, “Nómina de los curas de San Antonio Huixquilucan”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, núm. 5, tomo 34, séptima época, mayo de 194, pp. 192-204.

Hurtado, Arnulfo, “Parroquia de San Pedro y San Pablo Calimaya”, *Gaceta Oficial del Obispado de Toluca*, núm. 4, tomo III, abril de 1953, pp. 23-25.

Quezada, Noemí, “Movimientos de población en el área matlatzincas durante la época prehispánica”, *Estudios de cultura otopame*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, núm. 1, 1998.

MUERTE Y SEPULTURA EN EL VALLE DE TOLUCA, SIGLOS XVI-XIX



Hilda Lagunas Ruiz
Universidad Autónoma del Estado de México
lagrh@hotmail.com

Introducción

La religión católica profesada por los habitantes de México, en general, y por los del valle de Toluca, en particular, impactó en su quehacer diario y generó, lógicamente, una serie de costumbres y normas que se convirtieron en rituales de trascendencia social. Las personas se preocupaban, más allá del mundo terrenal, por el reposo de su cuerpo en un lugar sagrado y por la salvación de su alma; por ello, la visión de la muerte y del más allá generaba pensamientos y actitudes reflejadas en su vida cotidiana.

En este texto se hace énfasis en esa actitud ante la muerte y su influencia en la búsqueda de un lugar sagrado para su cuerpo inerte, que predominó en sus creencias, su fe en el más allá y el ritual desde el momento en que los individuos estaban gravemente enfermos, durante su agonía, el instante de la muerte, su sepultura y el más allá. Partiendo del principio de que, para los habitantes del valle de Toluca, la muerte era la separación del alma y cuerpo.

La conciencia de la levedad de la vida terrenal provocaba que familias completas: padres e hijos, buscaran la benevolencia divina, mediante la obediencia religiosa y la administración de los sacramentos religiosos y auxilios espirituales: bautismo, confesión, comunión, extremaunción, con la finalidad de asegurar la salvación del alma y, de ese modo, evitar las penas eternas. Se puede apreciar que, ante esa marcada necesidad de buscar la salvación, trataron de dejar asegurado el cuerpo inerte en un lugar sagrado hasta la segunda venida de Jesucristo, por lo que se valieron de todos los medios a su alcance.

El misterio de la muerte se matiza con la fe; no se considera como un final absoluto, pues se creía en un más allá; se ve la muerte como iniciación de un ciclo de vida. La fe en la resurrección iluminaba el misterio de la muerte, así para el creyente “justo” todo comenzaba al morir, por lo que la vida tenía consecuencias más allá de la sepultura.

La actitud de los hombres ante la muerte se reflejó en sus formas de pensar y de vivir; por ello, los medios para alcanzar a Dios con una buena muerte eran la práctica de la piedad, bondad, caridad y misericordia expresadas en términos sociales, culturales e ideológicos y espirituales, transmitidos de generación en generación.

El rumbo que cada hombre seguirá se determina con la muerte, ya sea el cielo, el purgatorio o el infierno, dependiendo de su conducta en la vida terrenal, asumiendo que la vida era la preparación de la muerte y en ella se ganaba o se perdía la gloria eterna.

Así, se presentan cuatro apartados, el primero tiene por finalidad establecer la región geográfica de estudio y establecer la importancia del clero regular y el secular para los habitantes en el momento de solicitar su cristiana sepultura; en el segundo se hablará del “Concepto de *muerte*” y su reflejo en la vida cotidiana de los fieles; en el apartado tres se habla del “Cadáver, la mortaja, velatorio y el cortejo fúnebre” para reconocer el tratamiento que los habitantes de este valle le daban al cadáver, la práctica de llevar la velación del cuerpo y la forma cotidiana de efectuar el traslado del cuerpo a la iglesia y al cementerio; el cuarto apartado habla de las “sepulturas y cementerios”, con el propósito fundamental de señalar que, en la región y periodo motivo de estudio, las iglesias y sus atrios fungieron como cementerios; finalmente se presentan las conclusiones y la bibliografía.

1. El valle de Toluca y el clero regular y secular

El valle de Toluca, habitado por matlatzincas, otomíes, mazahuas y mexicas, fue codiciado por los españoles que acababan de conquistar la Gran Tenochtitlán, así en 1522/23 Gonzalo de Sandoval emprende por encargo de Hernán Cortés la conquista del Matlatzinco, adquiriendo la victoria en 1524; Cortés asigna como primer gobernador a Pedro Cortés Coyotzin, antiguo tlatoani indígena, erigiéndose la Villa de Toluca;¹ por esta y otras conquistas, Hernán Cortés recibe de Carlos V, Rey de España, varias poblaciones en encomienda y en 1529 a las tierras de su propiedad se les denominó El Marquesado del Valle, denominación empleada por sus habitantes hasta el siglo XVIII.

Hernán Cortés funda el Corregimiento de Toluca, en la parte central del valle, mismo que estaba formado por una cabecera, villa de Toluca, dividida en 10 barrios: Santa Bárbara Mixcoac, San Miguel, San Luis Obispo, San Bernardino Coyotitlán, el Cal-

¹ Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*, p. 27.



vario, San Sebastián Jalpan, San Juan Evangelista, San Juan Bautista, De los Ángeles Huitzila, Tlacopa, y 13 pueblos: Calixtlahuaca, San Andrés Cuexcontitlán, San Pablo Autopan, Tecaxic, Capultitlán, San Antonio Cacalomacán, San Antonio Buenavista, San Buenaventura, San Mateo Oztacatipan, San Jerónimo, San Pedro Totoltepec, Santa Ana Tlapaltitlán, Santa Cruz y la hacienda de la Puerta.²

El valle de Toluca se ubica al oeste del gran valle de México, es el más elevado de los del centro de la República Mexicana, con una altura de 2 680 metros sobre el nivel del mar; se extiende sobre gran parte del actual territorio del Estado de México y se configura, estrecho y alargado, orientado de sureste a noreste.³ Este valle se integraba por los actuales municipios de Jilotepec, Atlacomulco, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Jiquipilco, Temoaya, Oztolotepec, Almoloya de Juárez, Lerma, Ocoyoacac, San Mateo Atenco, Capulhuac, Santiago Tianguistenco, Jalatlaco, Ocuilán, Malinalco, Joquicingo, Tenancingo, Tenango del Valle, Calimaya, Metepec, Zinacantepec, Toluca, Coatepec Harinas, Temascaltepec, Tejupilco, Sultepec, Zacualpan, Zumpahuacan y Amatepec.⁴

El clero regular tiene presencia en el valle de Toluca: franciscanos, agustinos, dominicos, juaninos, carmelitas, mercedarios, entre otras; respecto al clero secular, la arquidiócesis de México se encargó de esta ardua labor, abarcando también, todo el valle.⁵

Por ello, se puede afirmar que, desde los inicios de la Iglesia Cristiana en Nueva España, en el siglo XVI, hubo dos proyectos en pugna: el del clero regular y el clero secular; los primeros que se encargaron de la evangelización de los indígenas, fueron los franciscanos, propiamente desde la conquista de la Gran Tenochtitlán, y a partir del gobierno del arzobispo fray Alonso de Montúfar, quien gobernó entre 1551 y 1572, el clero secular también comenzó a interesarse por evangelizar a las indígenas del valle de Toluca; el arzobispo Montúfar se comprometió tanto en la evangelización directa de los naturales, que fundó parroquias en provincias administradas espiritualmente por religiosos, iniciando así una gran confrontación.

² Bernardo García Martínez, *El Marquizado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, p. 160.

³ Bernardo García Martínez, "Consideraciones orográficas", p. 29.

⁴ La demarcación del valle de Toluca se hizo con base en la información obtenida de los documentos notariales que se encuentran en el Archivo General de Notarías del Estado de México.

⁵ Respecto a la conquista espiritual, en 1530, el Papa Clemente VI, erige la Diócesis de México-Tenochtitlán y en 1546 el Papa Paulo III, le confiere la categoría de sede Metropolitana y por lo tanto de arquidiócesis. Fray Juan de Zumárraga en 1527 fue nombrado primer obispo y a partir de 1546 fue arzobispo (Cfr. Gerardo Pérez Silva, *Apuntamientos históricos de varias parroquias de la hoy Arquidiócesis de Toluca. Para uso de los alumnos de la materia de Historia y Pensamiento Novohispano*, p. 5).

Los franciscanos inician la evangelización en el valle de Toluca, a partir de la construcción en 1524 de la capilla de Santa Cruz de los Otomites de San Pablo;⁶ misma que se reedifica en 1552 y algunos de los padres franciscanos que empiezan a evangelizar en matlatzinca y otomí fueron fray Andrés de Castro, fray Pedro de la Santísima Trinidad, fray Antonio de Castel Flanco y fray Alonso Ortiz;⁷ al respecto, Robert Ricard menciona que fray Andrés de Castro retomó el adoctrinamiento de los indígenas, después de aprender el idioma matlatzinca.⁸

En el Valle de Toluca, el establecimiento de los franciscanos abarcó otras regiones importantes como San Miguel (Zinacantepec, 1569), San Juan Bautista (Meteppec, 1569-70), San Pedro y San Pablo (Calimaya, 1577) y Jilotepec (1532-1570), en las que se fundaron conventos de mencionados religiosos, fray Jerónimo de Mendieta llamó a este periodo “Época dorada”⁹

El Convento Franciscano de Toluca se mantuvo en funciones hasta que se empezó a demoler en 1867 para iniciar la construcción de la Catedral de nuestra ciudad. Durante el gobierno de Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México, las doctrinas de Meteppec y Zinacantepec pasaron a ser administradas por el clero secular y el Convento de San Pedro y San Pablo de Calimaya fue secularizado en 1756.¹⁰

Del convento franciscano de Toluca quedaron como vestigios tres arcos y tal parece que la actual capilla exenta, los conventos de Zinacantepec, Meteppec, Calimaya y Jilotepec siguen en pie, el primero como Museo Virreinal y como monumento histórico, los otros como monumentos nacionales e históricos.

Al valle de Toluca también arribaron otras órdenes religiosas como los frailes agustinos que fundaron conventos en Ocuilan (1537), Malinalco (1543), Capulhuac (1573) y Zacualpan (1593), los cuatro pertenecientes a la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús; también llegaron, a la entonces villa de Toluca, los Padres de San Juan de Dios y en 1695 fundaron un templo y un hospital bajo el título de Nuestra Señora de Guadalupe y San José. En 1698 los padres Carmelitas fundan el convento de Nuestra Señora de la Limpia Concepción y en 1731 los mercedarios darían los primeros pasos para fundar el Convento de Santa Cruz del Milagro.¹¹

⁶ Nicolás León, *El Convento Franciscano de la Asunción de Toluca*, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, p. 142.

⁹ Jerónimo de Mendieta, *Vidas Franciscanas*, pp. 179-187.

¹⁰ Gerardo Pérez Silva, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 12.



Algunas de las primeras jurisdicciones parroquiales fundadas por el clero secular que se erigieron en la región de Matlazingo serían Teutenango (1556), Tlachichilpa/Almoloya (1568), Ixtlahuaca (1569), Xiquipilco (1569), Tenancingo (1574), Jocotitlán (1575), Xatlalaco (1575) y Oztolotepec (1575), para 1873 en la región del valle de Toluca eran 41 parroquias y 23 vicarías.¹²

En la región de estudio, el establecimiento del clero regular, a principios de la conquista, en 1524, y del clero secular, a partir de 1556, permitió una amplia difusión de la doctrina y una buena administración religiosa; así, la Corona Española designó establecer cabeceras y pueblos sujetos, una estrategia política con muy buenos resultados: Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya fueron denominadas cabecera de doctrina y de sus monasterios dependían varios pueblos (sujetos) de habla matlatzincas, otomí, nahua, mazahua, ocuilteca y tlahuica.

Los pueblos más antiguos, sujetos a la doctrina de Toluca (Convento Franciscano) fueron: Capultitlán, San Juan Tilapa, Santiago Tlacotepec, Cacalomacán, San Buenaventura, San Antonio Buenavista, San Mateo Oxtotitlán, Tecaxic, San Martín Totoltepec, Calixtlahuaca, San Pablo Autopan, Tlachaloya, San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huichochitán, San Lorenzo Tepaltitlán, San Mateo Oztacatipan, San Pedro Totoltepec, Santa María Totoltepec, Santa Ana Tlapaltitlán, Santiago Miltepec, Santa Cruz Azcapotzaltongo y Santiago Tlaxomulco.¹³

Gracias a los informes de 1569-1570, que el arzobispo Montúfar pidió a los curas seculares, sobre la situación que guardaban sus partidos, tenemos información valiosa para comprender el proceso de conformación parroquial de esa época. Se trataba de jurisdicciones en formación, previas a la normativa tridentina y del tercer concilio provincial mexicano, en donde se definieron las directrices básicas de la Iglesia en Indias.¹⁴

Fray Agustín de Vetancourt elabora en 1697 una lista de pueblos sujetos a la cabecera de Toluca, divididos en matlatzincas, mexicanos, otomites, señalando que todos los pueblos tenían iglesias, retablos y celebraban sus fiestas anuales.¹⁵

¹² *Ibidem*, pp. 4-6.

¹³ Marie Therese Reau, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México siglo XVII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, p. 194. Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional C. 89, E. 1376, Fs. 37-38.

¹⁴ Rodolfo Aguirre Salvador, "Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)". p. 33.

¹⁵ Nicolás León, *op. cit.*, p. 25.

San José el Sagrario de Toluca anteriormente fue la capilla de la Tercer Orden Franciscana; una pequeña ermita reconstruida en 1714; se bendijo en 1727 y se dedicó a San José, al ser demolido el templo de San Francisco fungió como sede parroquial bajo el nombre de parroquia de San Joseph de Toluca;¹⁶ misma que a partir de 1952 fungió como Catedral de la naciente Diócesis de Toluca.

De los nuevos curatos seculares, 39 fueron de indios, esto indica el gran interés de la mitra por participar ampliamente de la evangelización y administración espiritual de los nuevos cristianos, aunque los frailes siguieron al frente de las principales poblaciones de naturales, que incluía las ciudades de México, Texcoco y Toluca; el clero secular fue ganando terreno al clero regular.

A partir del siglo XVII existió un crecimiento impresionante del clero secular en todo el valle de Toluca, a pesar de que los habitantes de este extenso valle prefería la asistencia religiosa del clero regular; por ello, con toda seguridad, podemos afirmar que en cada pueblo había por lo menos una parroquia que sirvió de cementerio, lugar sagrado donde los fieles católicos dejaron asegurados sus cadáveres.

2. Concepto de muerte

Partiendo del postulado de que el hombre está constituido por dos principios básicos: uno material (el cuerpo) y otro espiritual (el alma), la muerte es la separación de esos dos constitutivos.

La concepción más generalizada de los habitantes del valle de Toluca estaba inmersa en la visión cristiana-católica, la cual define la muerte como la transición de la vida al más allá, el abandono del mundo de las penas y los pecados, de acuerdo con esta cosmovisión, el hombre fue creado por Dios, para la vida eterna del Paraíso; pero Adán y Eva, los primeros padres, al desobedecer la voluntad divina, fueron expulsados del paraíso y la vida se hizo finita. Surgen de allí tres nociones: pecado, culpa y finitud.¹⁷

La doctrina católica enseña que, por un solo hombre, el pecado había entrado en el mundo, y por el pecado la muerte, y luego la muerte se propagó a toda la humanidad, ya que todos pecaron;¹⁸ de este modo, la muerte se interpreta como castigo a una vida impía, culpable; por extensión las desgracias y las enfermedades adquirirían connotaciones semejantes. Un testador así manifestaba su concepto de muerte:

¹⁶ Arnulfo Hurtado, "Capilla de Terceros y hoy Parroquia de San José", pp. 385-386.

¹⁷ Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca...*, pp. 213-214.

¹⁸ La Biblia, Rom, 5:12.



Creyendo como fiel y verdaderamente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero y en todo aquello que tiene, cree, enseña y confiesa la Santa Madre Iglesia de Roma, como fiel y católico cristiano, debajo de cuya católica fe y creencia he vivido¹⁹

Por consiguiente, la muerte es la ausencia de la vida terrenal y debía concebirse con una profunda alegría, pues abría las puertas a la verdadera vida en el seno de Dios.²⁰ La doctrina católica afirma que, frente a la muerte, el hombre ha sido creado por Dios, para una tarea que va más allá de los límites de la vida terrenal;²¹ la fe enseña que será vencida la muerte, cuando el hombre logre la inmortalidad por el omnipotente y misericordioso Salvador, ya que para los cristianos españoles, quienes fueron los que enseñaron y predicaron esta religión en Nueva España, la muerte nunca era absoluta, se creía que el alma era la fuerza más profunda, más alta y más sutil del universo.²²

Así los habitantes del valle de Toluca entendían que los hombres de bien, los justos, resucitarían en cuerpos y almas y vivirían espiritualmente en el paraíso. Por eso cuando un fiel creyente enfermaba gravemente, los parientes, amigos o vecinos tenían la obligación de llamar al cura, párroco o sacerdote del lugar, el cual al ser informado tenía que llevar a la casa del agonizante el *Corpus Domini*, candelabra encendida, una cruz, agua bendita y los santos óleos, caminando con toda solemnidad en su recorrido de la iglesia a la casa y haciendo repicar una campanita, para que los hombres se humillasen a Dios en sus corazones. Al llegar a la casa del agonizante, le hacía una confesión espiritual, en la cual el moribundo exponía sus pecados ante Dios y pedía perdón por ellos, entonces, el clérigo lo absolvía de sus pecados, le echaba agua bendita en señal de esa remisión y se le daba a besar la cruz; después se le daba la comunión y, si se agravase aún más, lo debía ungir con óleo bendito.²³

Al realizar estas acciones, el moribundo garantizaba el haberse encomendado a Dios y a los principales santos de su devoción, evitando así una mala muerte.

¹⁹ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C. 6, L. 4, Fs. 138-140v.

²⁰ Juan Pedro Viqueira, "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", p. 33.

²¹ Hilda Lagunas Ruiz, Los hombres y la muerte a través de las cartas testamentarias; Valle de Toluca, siglos XVI y XVII, p. 96.

²² Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, p. 146.

²³ Hilda Lagunas Ruiz, Hacendados del valle de Toluca..., p. 231.

3. El cadáver, la mortaja, el velatorio y el cortejo fúnebre

Conforme se corría la noticia del fallecimiento, de persona a persona o por medio del toque de las campanas, acompasadas a duelo, hechas por la iglesia del lugar, los familiares o personas más cercanas, se disponían a amortajar el cadáver.²⁴

Asear y amortajar el cadáver es una costumbre muy antigua, esta práctica estuvo marcada por la tradición heredada del ritual romano, el futuro muerto pedía en vida, en forma verbal o a través de su testamento, qué tipo de mortaja quería utilizar al llegarle la muerte; se acostumbraba amortajar para presentar el cadáver en la vela fúnebre, los testadores más humildes solicitaban ser amortajados con una manta blanca o con un vestido de uso común, dos ejemplos son Juan Pascual: “lo primero que mando es mi alma a Dios nuestro Señor pues que la crio y redimió y el cuerpo a la tierra y que sea amortajado con una manta y sea enterrado”²⁵ y María Salomé: “cuando yo me muera yo sea enterrada con unas naguas de dos que tengo y las otras se vendan y el dinero sea para misas”.²⁶

En el siglo xvi de un total de 25 testadores que solicitaron mortaja, 24 (96%) eligieron vestirse con el hábito de San Francisco y 1 (4%) con el hábito de Nuestra Señora de la Encarnación.²⁷ Para el siglo xvii de un total de 27 solicitantes, 26 (96.29%) solicitaron ser vestidos con el hábito de San Francisco y 1 (3.7%) con el hábito de Nuestra Señora del Carmen.²⁸ En tanto, en el siglo xviii de 70 testadores, 59 (84.2%) solicitaron vestirse con el hábito de San Francisco, 7 (10%) con el hábito de Nuestra Señora del Carmen, 2 (2.8%) con vestiduras sacerdotales, 1 (1.4%) con el cordón de San Francisco y uno más (1.4%) con el hábito de Nuestra Señora de la Merced.²⁹ Ya en el siglo xix de un total de 291 testadores que solicitan mortaja, 225 (77.3%) solicitaron vestir su cadáver con el hábito de San Francisco, 26 equivalente (8.9%) con el hábito de la Merced, 24 (8.2%) con el hábito de la virgen del Carmen, 12 (4.1%) con vestiduras sacerdotales, 2 (0.68%) con el Socoyol ordinario, 1 (0.34%) con el hábito de San Fernando y otro (0.34%) con el hábito de San Diego.³⁰

²⁴ Hilda Lagunas Ruiz, *Los hombres y la muerte...*, p. 106.

²⁵ Sergio Casas Candarabe, *La evangelización franciscana y la práctica religiosa en la villa de Toluca 1543-1600*, p. 125.

²⁶ *Ibidem*, p. 126.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca...*, p. 233.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Belem Medina Vargas y Fabiola García Rodríguez, *Actividad testamentaria, familia criolla y ritos funerarios durante el siglo xix en Toluca*, p. 96.



Como se puede observar por las estadísticas presentadas, un mayor porcentaje de los testadores del valle de Toluca solicitaban amortajar su cadáver con el hábito de San Francisco por varias razones: su sincero amor a Dios, su humildad, amor a la naturaleza, por las indulgencias que ganaba el difunto y por la marcada presencia que los franciscanos ejercieron en este valle. Un testador así solicitaba su mortaja: “y cuando su Divina Majestad fuere servido llevarme de esta presente vida, mi cuerpo sea amortajado con el hábito de nuestro seráfico padre San Francisco”.³¹

Otro de los hábitos que se hallaba entre las preferencias de los testadores es el de Nuestra Señora del Carmen, entre otras cosas, porque a esta vestimenta se le concedió una indulgencia muy importante: evitaba que el alma tuviera que esperar hasta el sábado siguiente de su muerte para salir del purgatorio;³² además era de advocación mariana y hacía que se estuviera bajo su protección y prevenido ante la llegada de la muerte.³³ Era constantemente pedido por las personas de bajos recursos y por los que formaban parte de su tercera orden, pues estaban autorizados a ser enterrados con éste hábito.³⁴ Desde la llegada de los carmelitas descalzos a Nueva España en 1585, su labor misional consistió en enseñar la doctrina a los indígenas: la unión con Dios desde la oración, la meditación, la humildad, la generosidad y el amor; fundamentalmente se dedicaron a la predicación, la confesión a los españoles y criollos, atención a los enfermos moribundos, a quienes les proveían de los últimos sacramentos, y se preocuparon por tener una vida de clausura y moderación.³⁵

Mando que luego que yo fallezca mi cuerpo sea sepultado en la Yglesia Parrochial del pueblo de Almoloya de cuio partido soi besino y encargo a mis albaceas que el dia de mi entierro se me diga una misa con mi cuerpo presente de un padre con la mortaja de nuestra señora del Carmen, sin pompa ninguna por la cortedad de mis bienes.³⁶

También encontramos a otros testadores que pedían amortajarse con los hábitos de la Merced, vestiduras sacerdotales, vestiduras del o la titular de su cofradía, del hábito de San Fernando o el hábito de San Diego, o de vírgenes o santos de su preferencia.

³¹ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C. 15, L. 6, Fs. 13-16v.

³² Verónica Zarate Toscano, *Los nobles ante la muerte: Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*, p. 232.

³³ Patricia Fogelman, “Una ‘economía espiritual de la salvación’. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencia en la era colonial”, p. 10.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Alfredo García López, Heriberto López Domínguez y Daniel Martínez Reyes, *Fundación carmelita en Toluca, 1693-1698*, pp. 93, 95-97.

³⁶ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, D-14, Not. 1, C. 110, leg. 3, Fs. 16v-17.

Respecto al clero secular los creyentes pedían amortajarse con las vestiduras de los titulares de las parroquias a la que pertenecían: vírgenes y santos.

Como vemos, también era común que el moribundo eligiera amortajarse con la vestimenta de la cofradía a la que pertenecían, ya que su condición de cofrade garantizaba su derecho a enterrarse con el atuendo del santo titular de la hermandad.³⁷

La exhibición del cuerpo del difunto se hacía al menos un día a partir de la hora del deceso, generalmente en la casa del finado, en donde la familia y los amigos, ahora silenciosos, por las disposiciones legales establecidas en los códigos españoles y fundamentalmente en las Siete Partidas, emitidas por Alfonso X el Sabio, tomando los primeros papeles los frailes o los sacerdotes, o laicos con funciones religiosas como las órdenes terceras o los cofrades, es decir, los nuevos especialistas de la muerte, la lectura del oficio de los muertos ha subsistido a las antiguas lamentaciones. La velación se ha convertido en una ceremonia eclesiástica que comienza en la casa y continúa en la iglesia, donde repiten las recitaciones de las horas de los muertos y plegarias de encomendaciones del ánima.³⁸

Después de velar al difunto en su casa, al otro día era llevado a la iglesia en donde se hacía una misa de cuerpo presente y, posteriormente, se daba paso a la sepultura;³⁹ el cuerpo estaba listo para su último recorrido. Aunque en los testamentos no se haga mención de la procesión solemne que debieron tener de su casa a la iglesia y de ésta al cementerio, se puede inferir que durante el periodo virreinal y siglo XIX, el orden de la procesión era establecida por los clérigos, desde luego con el albacea y considerando las disposiciones que haya dejado el difunto, en forma verbal o por escrito: “Ytem quiero y es mi voluntad que acompañen mi cuerpo los cofrades y hermanos de la compañía del Santísimo Sacramento y de la Encarnación de Nuestro Señor de donde yo soy cofrade”.⁴⁰ “Ytem mando que acompañen mi cuerpo, la cruz y sacerdotes que mis albaceas quisieren y los cantores del pueblo”.⁴¹

En el siglo XVII, 49 testadores pidieron ser acompañados en su cortejo fúnebre por religiosos de San Francisco, miembros de las cofradías a las que pertenecían: mayordomos, oficiales, hermanos; los amos de la catedral, niños de Colegios, sacerdotes, diáconos, indios pobres de algún pueblo cercano y las personas que indicaran sus albaceas.⁴²

.....
³⁷ *Idem.*

³⁸ Philippe Aries, *El hombre ante la muerte*, p. 142.

³⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C. 1, L. 3, F. 6v.

⁴¹ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, L. 3, cuad. 1, exp. 313, FS. 634-662.

⁴² Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca...*, p. 236.



La presencia del clero en los cortejos fúnebres además de ser un signo de devoción era un signo de prestigio,⁴³ porque también se tenía que pagar un costo por el acompañamiento del clero secular o regular; la iglesia no contaba con un costo fijo, pues los testadores pedían a sus albaceas pagar lo que la iglesia les pidiera. A finales del siglo XVIII, se estableció un arancel de costos, aunque no se respetó por todos, pues por costumbre se pagaba lo que acordaba el clero con el albacea o los familiares del finado.

El Arancel de los derechos parroquiales 1777 menciona que los costos de la procesión variaban de acuerdo con el cortejo que los acompañaría, si iba el párroco con ministros y la cruz con ciriales, se pagarían cuatro pesos divididos: dos al cura, uno a los ministros y cuatro reales a cada acólito; si se pedía sólo la cruz y el párroco se cobraría, un peso para él y dos reales para el acólito; sin embargo, de acuerdo con lo que algunos testadores señalaban, pagaban mucho más de lo establecido en este arancel.

Generalmente el orden en el cortejo era el siguiente: el párroco dirigía el cortejo vestido de estola y capa negra, seguido del sacristán quien llevaba la cruz, después iría el cadáver y tras éste los cofrades, hermandades, familiares y, al final, el resto de los acompañantes⁴⁴ vestidos de negro, portando ceras encendidas como símbolo de la esperanza a la resurrección del alma.⁴⁵

4. La sepultura y los cementerios

El cortejo fúnebre salía de la casa del finado y llegaba a la iglesia en donde se le oficiaba una misa de cuerpo presente, después se dirigía al lugar de sepultura, la mayor de las veces se realizaba dentro de la iglesia, donde se había realizado la misa, o en el perímetro del atrio.

Según lo establecido en las *Leyes de Partidas*, título XIII, ley II, la palabra *sepultura* viene de *sepelio* que significa “meter so tierra”, es el lugar señalado para enterrar el cadáver;⁴⁶ es un derecho que tiene el cristiano a ser enterrado en un lugar sagrado, especialmente cerca de Dios, por lo que existían cuatro razones para ser sepultados en las iglesias:

⁴³ Hilda Lagunas Ruiz, *Los hombres y la muerte...*, p. 110.

⁴⁴ *Cfr. Idem* y Verónica Zarate Toscano, *op. cit.*, pp. 241-242.

⁴⁵ María Concepción Lugo Olín, *Enfermedad y muerte en la Nueva España.*, p. 578.

⁴⁶ Hilda Lagunas Ruiz, *op. cit.*, pp. 111-112.

cerca de las iglesias tuvieron por bien los santos padres que fuesen las sepulturas de los cristianos. Por cuatro razones. La **primera**, porque, así como la creencia de los cristianos es más allegada a Dios, que la de las otras gentes; que así las sepulturas de ellos fuesen más acercadas a las iglesias. La **segunda** es, porque aquellos que vienen a las iglesias, cuando ven las fosas de sus parientes, o de sus amigos, acuérdense de rogar a Dios por ellos. La **tercera**, porque los encomiendan aquellos santos, a cuya honra e cuyo nombre son fundadas las iglesias, que rueguen a Dios señaladamente por aquellos, que están sepultados en sus cementerios. La **cuarta** es, porque los diablos no han poder de allegar tanto a los cuerpos de los hombres muertos, que son soterrados en los cementerios, amparamiento de los muertos.⁴⁷

Es importante señalar que la sepultura en lugares sagrados solamente era para los buenos cristianos, porque por lo señalado en la ley no todos los habitantes del valle de Toluca podían recibir la inhumación en estos lugares sagrados; por ello, las personas privadas de sepultura eran las que nunca se integraron a la iglesia por el bautismo: herejes, moros, judíos y todos los no cristianos y los que aun bautizados perdieron este derecho por algún delito o pecado mortal: manifiestos y públicos pecadores, suicidas, muertos en duelo, usureros públicos, homicidas, rateros y quienes morían en pecado mortal.

La influencia ejercida por la iglesia católica sobre la vida de los habitantes del valle de Toluca se fue extendiendo sorprendentemente, esto permitió una amplia consolidación del cristianismo doctrinal, social y cultural, reflejándose en las costumbres y prácticas religiosas de los hombres del periodo motivo de estudio. Aunado a esta expansión, el obediencia obligatorio, de las leyes emanadas desde España, en un primer momento, y después el de las Leyes de Indias, ocasionó esta costumbre al sepultarse dentro y en el perímetro de las iglesias.⁴⁸ Cada hombre debe enterrarse en el cementerio de aquella iglesia donde era parroquiano y recibía los sacramentos cuando estaba vivo, pero si alguno quiere escoger sepultura en otro cementerio, puede hacerlo si deja alguna cosa a su iglesia donde pertenecía.⁴⁹

Cementerio, en griego κοιμητήριον significa 'dormitorio', nombre que por primera vez le dieron los cristianos de Antioquia, afirma San Crisóstomo, de gran significado por la fe que tenían en la resurrección del cuerpo. Hasta nuestros días, las plegarias por los difuntos son dichas por el reposo de cuerpo y salvación del alma.⁵⁰

⁴⁷ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, pp. 114-115.

⁴⁸ Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca...*, pp. 240-241.

⁴⁹ Juan N. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁰ Philippe Aries, *op. cit.*, p. 29.



Durante el periodo virreinal y siglo XIX, en el valle de Toluca se conservó la costumbre de sepultar a los muertos en el interior de las iglesias de conventos, parroquias, colegios, hospitales, así como en sus atrios y a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con las Leyes de Reforma, las sepulturas cambian de lugar, construyéndose camposantos algunos con capilla y otros sin ella, para evitar enterrarlos en el interior de las iglesias o en los atrios.

Durante el periodo motivo de estudio, el lugar preferido de los habitantes del valle de Toluca era en las iglesias, con un mayor porcentaje las del clero regular, principalmente la de los franciscanos, carmelitas, mercedarios, juaninos, agustinos, etc.; a partir del siglo XVII cuando se incrementa el número de parroquias, éstas son los lugares elegidos por los creyentes, desde luego que solicitaban sus parroquias, por la cercanía de sus lugares de residencia y por ende por su comodidad, como se puede apreciar con los siguientes ejemplos estadísticos.

En el siglo XVII, 196 testadores solicitaron explícitamente su lugar de sepultura: 61% en conventos franciscanos; 29% en iglesias parroquiales; 3% en el Convento de San Agustín; el 0.5% en iglesias de otros conventos, como el del Carmen; 1.02% en iglesias de hospitales; 1.02% en la Catedral de la ciudad de México y el 0.5% en el atrio del convento de San Francisco.⁵¹

En el siglo XVIII, 92 testadores expresaron: 54% en conventos franciscanos; 8% en la iglesia del Convento del Carmen; 1.08% en el Convento de la Merced; 37% en iglesias parroquiales.⁵²

En el siglo XIX, primera mitad, de los 196 que sí establecen el lugar de entierro: 54 (27%) fueron en el cementerio de la capilla de San Diego; 50 (25.51%) en iglesias parroquiales, 25 (12.7%) en la iglesia de la Tercera orden de San Francisco; 11 (5.6%) en el campo santo de Santa Bárbara; 8 (4.08%) en la parroquia de San Bernardino; 7

⁵¹ En el siglo XVII, de 307, 196 solicitaron explícitamente sepultura: 120 piden los conventos franciscanos, 58 en iglesias parroquiales, 6 en la iglesia de convento de San Agustín, 1 en la iglesia del convento del Carmen, 1 en la iglesia del convento del Señor Santiago, 1 en la iglesia del convento de monjas de Ntra. Señora de Balvanera, 1 en la iglesia del convento de religiosos de Ntra. Señora de la Concepción, 1 en la iglesia del convento de Santo Domingo, 1 en la iglesia del convento de monjas de Santa Inés, 1 en la iglesia del convento de religiosos de Jesús María, 2 en iglesias de hospitales, 2 en la iglesia Catedral de la ciudad de México, 1 en el atrio del convento de San Francisco, 107 testadores señalan que en donde señalen sus albaceas y 4 en el lugar donde fallecieron. Hilda Lagunas, *Hacendados del valle de Toluca...*, pp. 242-243.

⁵² En el siglo XVIII, de 141 testadores 92 hacen una solicitud expresa: 50 solicitan sepultura en las iglesias de los conventos de San Francisco, 7 en la iglesia del convento del Carmen, 1 en la iglesia del convento de la Merced, 34 en iglesias parroquiales, 42 en donde lo determinen sus albaceas, 7 en el lugar donde mueran. *Ibidem*, p. 244.

(3.57%) en el cementerio de Santa Clara; 6 (3.06%) en el convento de la Merced; 5 (2.55%) en el campo santo del Calvario; 4 (2.04%) en el cementerio de la capilla de San Juan; 3 (1.53%) en el campo santo de Loreto; 2 (1.02%) en la capilla del Rosario; 1 (0.51%) en la capilla de la Santa Escuela; 26 cementerios de iglesias de pueblos cercanos; 206 a disposición de sus albaceas y familiares; 89 no lo mencionan en forma escrita.⁵³

En el siglo XIX, segunda mitad, de 82 que sí especifican su lugar de entierro: 22 (26.82%) en el cementerio de Santa Clara; 17 (20.73%) en la capilla de San Bernardino; 12 (14.63%) cementerio de San Diego; 11 (13.41%) cementerio de San Sebastián; 10 (12.19%) cementerio de San Juan Bautista; 8 (9.75%) capilla del Calvario; 2 (2.43%) camposanto de la ciudad de Toluca; 205 a disposición de sus albaceas y 216 no lo mencionan.⁵⁴

En la segunda mitad del siglo XIX, para la provincia de Metepec, los lugares solicitados fueron: 5 (4.2%) en el Convento de San Francisco de Toluca; 5 (4.2%) en el Convento del Carmen de Toluca; 1 (0.84%) en la Capilla de Nuestra Señora de la Soledad; 1 (0.84%) en la Capilla de Nuestra Señora del Rayo; 107 (89.91%) en diversas iglesias parroquiales; 32 por decisión de sus albaceas; 7 donde les llegó la muerte; 1 donde fuese parroquiano y 1 donde su cofradía lo determine.⁵⁵

Una vez elegida la iglesia del convento, de la parroquia, del hospital, del colegio etc. determinaban el lugar específico, en el periodo motivo de estudio, los lugares más solicitados eran los altares, las capillas, en diferentes partes de la nave tanto en pisos como en los muros.

Esa eficacia intercesora y sufragante que se concedía al enterramiento dentro de los templos explica las disposiciones que establecen los testadores para sepultarse lo más cerca posible del altar mayor o en determinadas capillas o al lado de algunas imágenes, de manera que, como hemos visto, da lugar a unos aranceles progresivamente más elevados de la entrada de la iglesia hasta el altar mayor.⁵⁶

⁵³ Belem Medina Vargas y Fabiola García Rodríguez, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Las iglesias parroquiales fueron Tlacotepec, Amanalco, Amealco, La Asunción Malacatepec, San José Malacatepec, San Lucas Malacatepec, Lerma, Metepec, Ocoyoacac, San Miguel Zinacantepec, San Cristóbal, Zinacantepec, Santa Cruz, Zinacantepec, San Felipe, San Mateo Almoloya, San Mateo Atenco, Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic. María Guadalupe Gutierrez Gutierrez, *La práctica testamentaria en la provincia de Metepec: un panorama para la concepción de la muerte en el siglo XVIII (1750-1805)*.

⁵⁶ Julio Antonio Vaquero Iglesias, *Muerte e Ideología en las Asturias del siglo XIX*, p. 305.



Esta práctica se conservó porque se creía fielmente que los santos cuidarían de los cuerpos hasta que despertaran en el juicio final, porque siempre tendrían el auxilio espiritual de Dios y la intercesión de los vivos, (los vivos, al asistir a la misa, se acordaban de sus difuntos y oraban fervientemente, entendiendo que, tarde o temprano, ellos también formarían parte de los muertos).

Para los siglos XVI y XVII los lugares señalados fueron el altar del perdón de la Iglesia Mayor de la ciudad de México, el de Nuestra Señora de la iglesia parroquial de Ixtlahuaca, de Nuestra Señora del monasterio de San Francisco, de la Madre de Dios, de San Diego, de Cristo.⁵⁷

Para los siglos XVII y XVIII, los altares más solicitados para el entierro de los fieles fueron San Nicolás Tolentino, San Antonio de Padua, del Perdón, de Cristo ubicados en la iglesia del convento de San Francisco; de Ntra. Señora de la iglesia de Ixtlahuaca; de Ntra. Señora del monasterio de San Francisco, de la Madre de Dios, de San Diego. En la capilla del Tercer Orden de San Francisco, Capilla de Nuestra Señora de la Soledad, Capilla de Ntra. Señora del Rayo, en Toluca.⁵⁸

También solicitaban otros lugares como al pie de las gradas del Altar Mayor de la iglesia del convento de Nuestra Señora del Carmen; delante del altar de Nuestra Señora de la Luz, delante de San Antonio de Padua, delante del altar de las Benditas Ánimas del Purgatorio, bajo de la lámpara del Altar Mayor, al lado del evangelio de la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, al pie de la última grada del presbiterio, junto a la pila de agua bendita, junto al confesionario, junto al altar de Nuestra Señora.

Al igual que otros servicios religiosos, no se especifica el costo de los entierros, pero éste variaba de acuerdo con la voluntad y posición económica y social del testador y a la suntuosidad o modestia del sepelio. En el Concilio Provincial de 1555 se especificó que después de haber realizado la sepultura, la iglesia recibía la limosna conforme a la costumbre de los fieles y por eso tenían la obligación de otorgar cristiana sepultura a los difuntos. En el Concilio de 1585 se establece la obligación de los clérigos de enterrar también los cadáveres de los pobres y pagarla de las limosnas recogidas para este fin y de vigilar que siempre haya alguien que abra la sepultura y que siempre estuviera presente un clérigo regular o secular en los funerales.

La cuota más baja que declararon los testadores fue de 20 pesos y la más alta de 700 pesos de oro común. La afirmación de que no había una cuota fija se confirma con las siguientes leyes: La Ley 30 del Toro y la Ley IX de la Novísima Recopilación de

⁵⁷ Hilda Lagunas, Hilda Lagunas Ruiz, *Los hombres y la muerte...*, p. 115.

⁵⁸ Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del valle de Toluca...*, p. 246.

las Leyes de Indias, Libro x, título xx, las cuales dan a conocer que los gastos del funeral se saquen del quinto de los bienes del difunto. Aunque como lo mencioné, el pago estaba fundamentado en la costumbre del lugar y de acuerdo con la solvencia económica del difunto o de los familiares. Después de conocer el arancel de 1777 me di cuenta de que los habitantes del valle de Toluca pagaban más dinero por algún servicio religioso que lo estipulado en este arancel.

Tras dejar asegurado y estipulado el lugar de su sepultura, los albaceas se hacían cargo de cumplir y pagar lo necesario para que el alma del testador estuviera en paz, para que a toda costa el alma del otorgante pueda llegar al reino de Dios y el albacea pueda vivir sin preocupación ni remordimiento, ya que existen otorgantes que declaran haberlo recibido este cargo y haber cumplido todos los mandatos conferidos, declarándolo así para el descanso de su conciencia. Recordemos que éstos son intereses terrestres y todo lo que hagan es de suma importancia para ayudar al alma a su pronta purificación. Uno de los albaceas se refiere al cumplimiento de la sepultura de la siguiente manera:

Su cuerpo mandó a la tierra de que fue formado a el qual se le dio sepultura al siguiente dia de su fallecimiento de cuios costos de entierro, novenario, honrras, y cera pague a el cura de dicho pueblo de Malacatepec Bachiller Don Victoriano Antonio de Legorreta la cantidad de trescientos sesenta y seis pesos como constara de su recivo a que me remito.⁵⁹

En el arancel de 1777 se señala que el entierro variaba de acuerdo con el grupo social al que pertenecían los testadores, según el arancel de derechos parroquiales, existían varios tipos de entierros: para los españoles podían ser de cruz alta y cruz baja, la primera con un costo de dieciocho pesos y cuatro reales que incluía al cura o su vicario, cantores indios o que fuese en otra iglesia; la segunda tenía un costo de cinco pesos y cuatro reales, incluía al cura y los cantores. También existían entierros del mismo tipo para los mestizos, mulatos y esclavos, que oscilaban de cuatro a cinco pesos, más los cuatro reales de los cantores; así como para los indios de pueblo, de cuadrilla o hacienda, que oscilaba entre los dos y tres pesos, más los tres reales de la vela.

Sin embargo, cuando estos entierros eran pedidos con pompa, el valor aumentaba considerablemente a cincuenta y dos pesos y cuatro reales, ya que se incluía una celebración con extraordinaria solemnidad: ministros revestidos, ciriales, acólitos o acompañamiento de eclesiásticos, vela con cera de tres libras, misa, vigilia, ofrenda, indios cantores, misas de novenario, votivas de cualquier santo, honras o sufragios a

⁵⁹ AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, D-14, Not.1, vol. 99, cuad. 2, asunto 9, fo. 387v. 1768.



cabo de un año, vísperas, traslado de la iglesia hasta el lugar del entierro y el derecho a enterrarse. Aunque los gastos debían ajustarse a los bienes y caudal del testador, sin exceder los 100 pesos.⁶⁰

En consecuencia no hubo un tipo común de funeral, las diferencias se daban de acuerdo con los asistentes al entierro como lo era sacerdotes del clero secular o regular, miembros de las cofradías, de hermandades, de colegios, por la cantidad de pobres que asistían al sepelio y a la forma en que iban vestidos: atuendo de lujo, pagado por el difunto, el atuendo común, además de las condiciones especiales que el grado de riqueza del difunto permitía introducir, con la asistencia de diácono o subdiácono o con ambos, cantores de la iglesia, cruz alta o cruz baja, cura o vicario o ambos, ministros revestidos, ciriales o acompañamiento de eclesiásticos, acólitos, limosna para misas. No había entierros con pompa iguales, ni tampoco los de sin pompa, porque había detalles solicitados por el testador o sus familiares los hacía diferentes.

A manera de conclusión

El rito funerario estaba influenciado por el clero regular y el clero secular: desde el momento de la agonía hasta la sepultura de los cuerpos, en donde ningún aspecto dejaba de tener importancia, debido al gran impacto que los religiosos habían causado en la sociedad novohispana, en donde gran parte de su vida giraba en torno a la fe y los preceptos que éstos habían impuesto a sus fieles.

La religión católica vinculaba sufrimiento, enfermedad y muerte con el pecado, lo cual explica la trascendencia de la religión en cada individuo.

La muerte ha sido, en todas las culturas, la gran preocupación del hombre; su significado es el reto más profundo al que se enfrenta la humanidad; la muerte en sí misma es un misterio; por eso, su noción se encuentra más allá de lo inteligible.

El rumbo que cada hombre seguirá se determina después de su muerte: el cielo, el infierno o el purgatorio, dependiendo de la conducta que se haya tenido en la vida terrenal. Para los hombres creyentes, la vida es la preparación de la muerte y en ella se gana o se pierde la gloria eterna. La muerte durante el periodo virreinal estaba regulada por un ritual tradicional, la certeza de la muerte hizo reflexionar a los fieles sobre la fragilidad de la vida y lo infructuoso de nuestros esfuerzos, ambiciones y pasiones.

⁶⁰ Verónica Zarate Toscano, *op. cit.*, p. 271.

Vivir con el peso de la muerte en el desarrollo mismo de la vida cotidiana motivó conductas nuevas como el de asistir a misa, el rezo diario, la realización constante de obras pías con la finalidad de prepararse adecuadamente para el tránsito al más allá.

En el instante en que un hombre se ponía enfermo de gravedad, los parientes, amigos o vecinos llamaban inmediatamente al párroco, fraile, etc. del lugar, el cual llevaba a casa del agonizante el *Corpus Domini*, candela encendida, una cruz, agua bendita y los santos óleos. Al llegar a la casa del agonizante, el clérigo lo confesaba, posteriormente lo absolvía de sus pecados echándole agua bendita, en señal de la remisión de sus pecados; después se le daba a besar la cruz y se le daba el Santísimo Sacramento de la Eucaristía y si se agravaba más se le unguía con el óleo bendito; con estos pasos se le garantizaba una buena muerte, de esta manera se alejaba al creyente del poder del diablo.

Cuando la persona creyente fallecía, se daba aviso a familiares, amigos, vecinos, religiosos y funcionarios en forma verbal, de persona a persona, la iglesia del lugar, por medio del toque de las campanas acompasadas a duelo, divulgaba la noticia a todo el poblado y suplicaba sufragios, posteriormente se le amortajaba con el hábito que había solicitado previamente, se velaba el cadáver y al día siguiente, con un cortejo fúnebre muy formal, se acudía a la iglesia en la cual se realizaba la misa de cuerpo presente, para después llevarlo al lugar de la sepultura que, generalmente, se hacía dentro de la iglesia o en el atrio de la misma.

Los lugares que fungieron como cementerios, en el valle de Toluca, fueron las iglesias de conventos, parroquias, hospitales, colegios etc., todavía hay vestigios de algunas sepulturas dentro de las iglesias, ubicadas cerca de los altares mayores o de otros altares, de capillas, de los confesionarios, de retablos o cuadros de santos o vírgenes, del coro, de la pila de agua bendita, o en el piso a la entrada de la iglesia y las sepulturas de los habitantes de escasos recursos se encuentran dentro del perímetro del atrio de la iglesia.

En los siglos XVI, XVII y XVIII, los lugares preferidos por los habitantes del valle de Toluca eran las iglesias de los Conventos resaltando el de los franciscanos, juaninos, carmelitas y mercedarios, dominicos, agustinos. Para el siglo XIX se sepultaban fundamentalmente en las iglesias de las parroquias.

Todos los servicios que la iglesia otorgaba al futuro muerto, desde que estaba gravemente enfermo, hasta las misas de aniversario, tenían un costo de acuerdo con su estatus económico, considero que no les convenía establecer un arancel fijo, porque así la iglesia recibía mejores pagos; la clave de esta afirmación se encuentra en el arancel que el clero establece en 1777, mismo que no siempre fue aplicado.



Durante los siglos XVI, XVII y XVIII hubo una alta demanda de sufragios fúnebres, mismos que disminuyeron para el siglo XIX, éstos consistían en la intervención necesaria de los clérigos, primero en la asistencia del moribundo y después del difunto; esta intervención estaba regulada por un sistema ritual fúnebre establecido en la legislación española, en la de Indias y desde luego por los cánones religiosos, y así conseguir los efectos intercesores y sufragantes que incluía: la confesión, comunión, extremaunción, mortaja, cortejo fúnebre, misa de cuerpo presente, sepultura, novenario de misas, misas anuales y en general demanda de misas, por las ánimas de purgatorio, de parientes, de santos y vírgenes, etc., la finalidad consistía según la fe católica en encaminar y encomendar el alma del difunto e interceder por él con el fin de obtener la salvación eterna y asegurar la protección del cuerpo, esta creencia permitió regular las actitudes y comportamiento de los fieles católicos, determinante en el buen vivir de los habitantes del valle de Toluca.

Con el establecimiento de las Leyes de Reforma y, por ende, con la creación del registro civil, el Estado retoma funciones que antes eran exclusivas de la iglesia como: el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, así como la construcción de cementerios fuera de las iglesias y de las zonas pobladas.

Fuentes de consulta

Archivos

AGNEM (Archivo General de Notarías del Estado de México).

AGN (Archivo General de la Nación).

AFBN (Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional).

Bibliografía

Aries, Philippe. *El hombre ante la muerte*, Taurus, México, 1999.

García Martínez, Bernardo. *El Marquezado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, El Colegio de México, México, 1969.

_____, "Consideraciones orográficas", en *Historia General de México*, t. 1, El Colegio de México, México, 1976.

Hurtado, Arnulfo, "Capilla de Terceros y hoy Parroquia de San José", *Gaceta Oficial del Obispado de Toluca*, núm. 9, tomo XI, septiembre de 1961.

León, Nicolás, *El Convento Franciscano de la Asunción de Toluca*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1989.

Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

- Lugo Olín, María Concepción, “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en *Historia de la vida cotidiana en México: la ciudad barroca*, vol. II, Fondo de Cultura Económica y Colegio de México, México, 2005.
- Mendieta, Jerónimo de, *Vidas Franciscanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1945.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Rodríguez de San Miguel, Juan N., *Pandectas hispano- mexicanas*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.
- Reau, Marie Therese, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México siglo XVII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, El Colegio Mexiquense A. C./ Gobierno del Estado de México/ Centro de Estudios Mexicanos Centroamericanos, Zinacantepec, México, 1991.
- Vaquero Iglesias, Julio Antonio, *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, Siglo XXI, México, 1991.
- Viqueira, Juan Pedro, “El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, revista trimestral publicada por el Colegio de Michoacán, vol. II, núm. 5, México, invierno de 1981.
- Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte: Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*, Colegio de México / Instituto Dr. José María Luis Mora, México, 2005.

Tesis

- Casas Candarabe, Sergio, *La evangelización franciscana y la práctica religiosa en la villa de Toluca 1543-1600*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2007.
- García López, Alfredo, Heriberto López Domínguez y Daniel Martínez Reyes, *Fundación carmelita en Toluca, 1693-1698*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2003.
- González Flores, Cecilia, *Construcción y secularización de cementerios en Toluca de 1787-1904*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2015.
- Gutierrez Gutierrez, María Guadalupe, *La práctica testamentaria en la provincia de Metepec: un panorama para la concepción de la muerte en el siglo XVIII (1750-1805)*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2016.
- Lagunas Ruiz, Hilda, *Los hombres y la muerte a través de las cartas testamentarias; Valle de Toluca, siglos XVI y XVII*, Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- _____, *Hacendados del valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*, Tesis de Doctorado, Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- Medina Vargas, Belem y Fabiola García Rodríguez, *Actividad testamentaria, familia criolla y ritos funerarios durante el siglo XIX en Toluca*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1998.



Monroy Martínez, Claudia y González Mojica, Esmeralda, La concepción de la muerte y la práctica testamentaria en el valle de Toluca, 1700-1750, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011.

Mesografía

Aguirre Salvador, Rodolfo, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”. Disponible en: http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-43/07_AGUIRRE.pdf, [Fecha de consulta: 25 de marzo de 2020].

Fogelman, Patricia, “Una ‘economía espiritual de la salvación’. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, en *Andes*, núm. 15, Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina, 2004. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx> [Fecha de consulta: 11 de marzo de 2020].

A large, ornate, black and white decorative initial letter 'S'. The letter is filled with intricate, swirling floral and foliate patterns, characteristic of a woodcut or engraved style. It is positioned on the left side of the page.

**IGLO
XVII**

EL SUICIDIO EN LA POESÍA DE SOR JUANA. EL CASO DEL SONETO 153



Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza

Claudia Liliana González Núñez

Leonel Vázquez Olguín

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Universidad Autónoma de Zacatecas

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

adsogutierrez@gmail.com / safo2610@gmail.com / lvazquezolguin@gmail.com

Introducción

El suicidio es uno de los temas más recurrentes en la literatura. La jerónima Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) lo aborda en varios sonetos: *Engrandece el hecho de Lucrecia* (153), *Nueva alabanza al hecho mismo* (154), *Contrapone el amor al fuego material, y quiere achacar remisiones a éste, con ocasión de contar el suceso de Porcia* (156) y *Refiere con ajuste, y envidia sin él, la tragedia de Píramo y Tisbe* (157).¹

En estos sonetos, el tratamiento del suicidio depende de los siguientes personajes: en los primeros dos, es una lectura del ultraje y el posterior suicidio de Lucrecia, hija del senador Espurio Tricipitino y esposa de Lucio Tarquinio Colatino; el siguiente al de Porcia, esposa de Marco Junio Bruto (uno de los homicidas de Julio César);² y el último a los de Píramo y Tisbe, consecuencias de un malentendido.³

En este trabajo, se revisa el soneto 153 para comprender el tratamiento que hace la poeta sobre el suicidio. El poema es recopilado en las ediciones de IC (1689) y las de

¹ Los textos se encuentran en *Inundación castálida* (IC de ahora en adelante) (Sor Juana Inés de la Cruz, 1689, pp. 8-10) y *Lírica personal* (Alfonso Méndez Plancarte (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, 1951; Antonio Alatorre (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, 2009). Los números arábigos entre paréntesis corresponden al sistema de enumeración, empleado por Alfonso Méndez Plancarte para organizar las obras de la autora, se empleará esta propuesta para referirse a los textos literarios, salvo en casos extraordinarios.

² Tras la muerte de su esposo en Filipos, se suicida: “como nadie te proporcionaba una espada, no dudaste en tragar carbones encendidos” (Valerio Máximo, “Hechos y dichos memorables, Libros I-III”, l. IV, c. 6, 5).

³ Cfr. Higino, *Fábulas*, c. CCXLII, 5 y c. CCXLIII, 8; Ovidio, *Metamorfosis*, l. IV. Si bien Higino menciona solo la tragedia de Píramo y Tisbe, Ovidio la relata con mayor detalle.

Alfonso Méndez Plancarte (AMP) (1951) y Antonio Alatorre (AA) (2009).⁴ El *yo* poético del soneto enfatiza que la decisión de Lucrecia no coincide con sus virtudes y le pide no suicidarse. Entonces, esta petición revela que el tratamiento del suicidio en el poema sigue las ideas católicas.

El presente trabajo realiza, por un lado, una crítica textual a las versiones del soneto 153, presentes en las ediciones mencionadas de la obra de Sor Juana. Los fines de ésta es ubicar y relacionar el poema con los demás, así como identificar el subgrupo al que se adscribe. La crítica también va a reconocer las variantes textuales (distintos usos de vocablos o signos lingüísticos y sus transformaciones temporales), mediante el *Manual de crítica literaria* de Alberto Blecua y los criterios de edición de *Paraíso del Nuevo Mundo*, estos últimos han sido determinados por un grupo de especialistas dedicado al rescate y edición de textos novohispanos.⁵ Por el otro, este trabajo transcribe fonéticamente el poema, se emplean los manuales *Fonética y fonología actual del español*, escrito por Francesco D'Introo, Enrique del Teso y Rosemary Weston, y *El comentario fonológico y fonético de textos. Teoría y práctica*, escrito por Antonio Quilis, los cuales siguen el International Phonetic Association (IPA).⁶

Después de estos pasos, se identifican y analizan la métrica y las figuras retóricas o literarias del soneto, tales como la etopeya, el hipérbaton y la aliteración. Por supuesto, el estudio de la métrica da cuenta del ritmo del poema y para su análisis se utilizará *Métrica española*, de Antonio Quilis. En cuanto a las figuras retóricas o literarias, se empleará como referencia el *Diccionario de retórica y poética*, escrito por Helena Beristáin.

Tras la conclusión de la crítica textual, la transcripción fonética y el análisis de la métrica y las figuras retóricas, se abordará el tratamiento del suicidio en el soneto 153. El acercamiento del suicidio se realiza mediante los siguientes textos: *El suicidio*, de Émile Durkheim, *Sobre el suicidio*, de David Hume, y *Suma teológica*, de Santo Tomás de Aquino. El último es importante, porque proporciona una lectura del suicidio desde el catolicismo y, en consecuencia, como un pecado mortal.

.....
⁴ Para referirse y diferenciar las ediciones consultadas de tales obras, se emplearán las nomenclaturas indicadas entre paréntesis.

⁵ Cfr. María Isabel Terán Elizondo, *El certamen literario Estatua de la Paz (Zacatecas, 1722)*, pp. 59-63.

⁶ Cfr. International Phonetic Association, "The International Phonetic Alphabet", p. 1.



1. La historia de Lucrecia

Tito Livio (59 a. C.-17 d. C.) ofrece una narración detallada de la violación de Lucrecia, así como su impacto en la sociedad romana.⁷ Durante la edificación del templo de Júpiter, Tarquinio el Soberbio vio a una serpiente que reptaba sobre una de las columnas, lo que interpretó como un presagio. Para consultar sobre el significado de esta visión, envió a Delfos a dos de sus hijos, Tito y Arrunte, quienes invitaron a su primo Lucio Junio Bruto. Al llegar a su destino, los enviados prefirieron preguntar quién sería el próximo gobernante y el oráculo respondió que sería quien besara primero a su madre. A diferencia de los otros, Lucio interpretó que se refería a la Tierra, pues es la madre de todos, por lo que fingió caerse para besar el suelo.

Posteriormente, ya de vuelta en Roma, Tito y Arrunte se reunieron con su hermano Sexto Tarquinio e invitaron a Lucio Tarquinio Colatino. Durante la reunión, conversaron sobre sus esposas y apostaron sobre quién era la más virtuosa; Lucrecia, la esposa de Colatino, fue la ganadora. Al conocerla, Sexto Tarquinio se sintió atraído por su belleza y su virtud. Un día, aprovechando la ausencia del marido de Lucrecia, la violó, tras lo que ella solicitó que su padre y esposo la fueran a ver, quienes debían ser acompañados por personas de confianza. Cuando llegaron, Lucrecia les relató los hechos y pidió que castigarán al culpable como creyeran conveniente y después se suicidó. Después de este episodio, Tito Livio describe las revueltas, que culminaron con el destierro del rey y su familia y la formación de la República Romana. Los primeros cónsules fueron Tarquinio Colatino y Lucio Junio Bruto.

2. Diferencias entre las ediciones

Las obras de Sor Juana se recopilan en varios libros, IC (1689), *Segundo volumen* (1692) y *Fama y obras póstumas* (1714). Alfonso Méndez Plancarte publicó su edición crítica de las obras completas de la jerónima y las organizó en cuatro volúmenes, *Lírica personal, Villancicos y letras sacras, Autos y loas y Comedias sainetes y prosas*. En cada volumen, enumera y clasifica en grupos temáticos los textos. A petición de la editorial, Antonio Alatorre presenta una reedición del primer volumen. En su introducción, el filólogo señala que, si bien es otra versión, se le pidió que mantuviera la enumeración de Méndez Plancarte, desde el 1 hasta el 216, aunque él habría preferido realizar ajustes a su edición.⁸

⁷ Cfr. Tito Livio, "Historia de Roma desde su fundación, Libros I-VI", I, I, c. 56-60.

⁸ Cfr. Antonio Alatorre, *op. cit.*, IX. Este comentario evidencia cómo las políticas editoriales influyeron sobre su versión y visión. Asimismo, sugiere que es importante realizar una revisión exhaustiva de las obras de Sor Juana.

La publicación de IC se debió a la intervención de María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga (1649-1729). La disposición de los textos es:⁹ un segmento de poesía lírica, que combina sonetos y romances y otros cauces estróficos; una sección de dieciséis sonetos y otros poemas (principalmente, romances) de carácter profano; algunas li-ras, redondillas, décimas y ovillejos de carácter dramático (las loas cortesanías); poemas religiosos, seguidos de varios villancicos; y el *Neptuno alegórico*.

Este panorama permite ubicar el soneto 153, así como sus relaciones con otros poemas. IC inicia con el soneto dedicado a la virreina (195), *A la excelentísima señora Condesa de Paredes, Marquesa de la Laguna, enviándole estos papeles, que su Excelencia la pidió y pudo recoger Sor Juana de muchas manos, en que estaban no menos divididos que escondidos, como Tesoro, con otros que no cupo en el tiempo buscarlos ni copiarlos*, en donde la autora agradece su apoyo y evidencia su profundo respeto, cariño y amistad (AMP, “Homenajes de corte, amistad o letras”, p. 303; AA, p. 436).

Desde el 195 hasta el 153, los poemas son *Procura desmentir los elogios, que a un Retrato de la Poetiza inscribió la verdad, que llama pasión* (145) (AMP, “Filosófico-morales”, p. 277; AA, p. 387), *Resuelve la cuestión de ¿cuál sea pesar más molesto en encontradas correspondencias amar o aborrecer?* (166) (AMP, “De amor y discreción”, p. 288; AA 408), *Prosigue el mismo asunto y determina que prevalezca la razón contra el gusto* (168) (AMP, “De amor y discreción”, p. 289; AA, pp. 410), *Continúa el asunto y aún le expresa con más viva elegancia* (167) (AMP, “De amor...”, pp. 288-289; AA, p. 409), *Enseña cómo un solo empleo en amar, es razón y conveniencia* (169) (AMP, “De amor...”, p. 289; AA, p. 411), *Quéjase de la suerte: insinúa su aversión a los vicios y justifica su divertimento a las Musas* (146) (AMP, “Filosóficos-morales”, p. 277; AA, p. 388), *Muestra sentir que la baldonen por los aplausos de su habilidad* (150) (AMP, “Filosóficos-morales”, p. 279; AA, p.392) y *Escoge antes el morir, que exponerse a los ultrajes de la vejez* (148) (AMP, “Filosóficos-morales”, p. 278; AA, p. 390).

En general, estos textos abordan el amor, en sus distintas variaciones, y la muerte. Así, en algunos sonetos toman el dolor del amor no correspondido, así como el enamoramiento; en otros, los aspectos materiales y efímeros del mundo (la belleza, el cuerpo y la juventud); y en el último poema de la lista se propone de manera poética que la muerte en la juventud es mejor que en la vejez, esto constituye una petición curiosa al lector modelo (un joven).

En las ediciones consultadas, los sonetos 153 y 154 son consecutivos (IC, pp. 8-9; AMP, “Históricos-mitológicos”, pp. 281-282; AA, pp. 396-397). Si bien en ambos poemas se

⁹ Cfr. Aurora González Roldán, “Sobre la estructura de la *Inundación castálida*”.



retoma el mito de Lucrecia, el tratamiento es diferente. En uno, la voz poética empática y pide a la mujer que no se suicide y procure su honra. En el otro, en cambio, se describe la violación con mayor detalle y nuevamente se alaba la honradez, aunque la vuelta de tuerca radica en el contraste: la deshonor es el motivo para que Lucrecia sea recordada, incluso utilizada como uno de los estandartes para la formación de la República Romana.

De acuerdo con la clasificación de González Roldán, el soneto 153 se encuentra en el primer bloque de 1C, el profano. En efecto, en el texto se describen personajes paganos-históricos y ajenos al catolicismo (no son bíblicos). A diferencia de otros textos de Sor Juana, no se reflexiona de manera directa sobre conceptos teológicos, sino sobre el suicidio, a partir de la fusión de elementos católicos y clásicos. En otras palabras, el poema es ecléctico.

En las imágenes 1 y 2 se ilustra que los elementos constantes de estos sonetos son la sangre, la fama u honradez y la resistencia, así como al abuso sexual y al suicidio. Además, en ellas se ilustra la ortografía y la puntuación del español del siglo XVII.

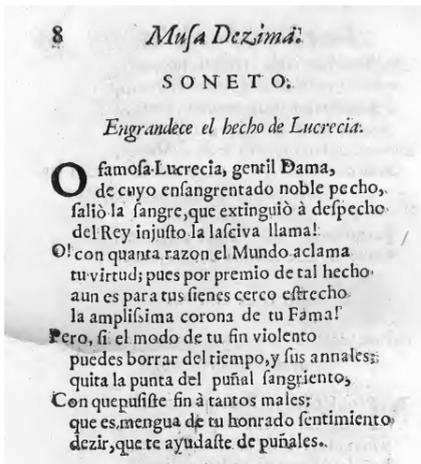


Imagen 1. Engrandece el hecho de Lucrecia.
Fuente: 1C, p. 8.

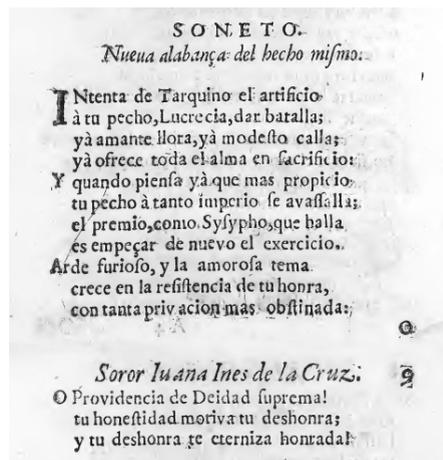


Imagen 2. Nueva alabanza del hecho mismo.
Fuente: 1C, pp. 8-9.

Tabla 1. Comparación de las distintas versiones del soneto y su transcripción fonética

	Verso	AMP	AA	Transcripción fonética	Rima
1	1	¡OH FAMOSA Lucrecia, gentil dama,	¡Oh famosa Lucrecia, gentil dama,	[o fá 'mo sa lu 'kre θja xeN 'til 'da ma]	11A
	2	de cuyo ensangrentado noble pecho	de cuyo ensangrentado noble pecho	[de 'ku yo en san greN 'ta ðo 'no βle 'pe tʃo]	11B
	3	salió la sangre que extinguió, a despecho	salió la sangre que extinguió, a despecho	[sa 'ljo la 'san gre ke eks tin 'gjo a ðes 'pe tʃo]	11B
	4	del Rey injusto, la lasciva llama!	del rey injusto, la lasciva llama!	['del 're i in 'xus to la las 'θi βa 'ʎa ma]	11A
2	5	¡Oh, con cuánta razón el mundo aclama	¡Oh, con cuánta razón el mundo aclama	[o 'koŋ 'kwaN ta řa 'θon el 'muN do a 'kla ma]	11A
	6	tu virtud, pues por premio de tal hecho,	tu virtud, pues por premio de tal hecho,	[tu βiř 'tud 'pwes 'por 'pre mjo ðe 'tal 'e tʃo]	11B
	7	aun es para tus sienas cerco estrecho	aun es para tus sienas cerco estrecho	['a wn es 'pa ra 'tus 'sje nes ' θer ko es 'tre tʃo]	11B
	8	la amplísima corona de tu Fama!	la amplísima corona de tu fama!	[la am 'pli si ma ko 'ro na ðe tu 'fa ma]	11A
3	9	Pero si el modo de tu fin violento	Pero si el modo de tu fin violento	['pe ro sj el 'mo ðo ðe tu 'fim bjo 'leN to]	11C
	10	puedes borrar del tiempo y sus anales	puedes borrar del tiempo y sus anales,	['pwe ðez βo 'řar 'ðel 'tjem po i 'sus a 'na les]	11D
	11	quita la punta del puñal sangriento	quita la punta del puñal sangriento	['ki ta la 'puN ta 'ðel pu 'ñal 'grjeN to]	11C
4	12	con que pusiste fin a tantos males;	con que pusiste fin a tantos males;	['koŋ ke pu 'sis te 'fin a 'taN toz 'ma les]	11C
	13	que es mengua de tu honrado sentimiento	que es mengua de tu honrado sentimiento	[ke ez 'men gwa ðe tw on 'řa ðo seN ti 'mjeN to]	11D
	14	decir que te ayudaste de puñales.	decir que te ayudaste de puñales.	[de 'θir ke te a yu 'ðas te ðe pu 'ña les]	11C

Fuente: se realizó a partir de las versiones de AMP (1951) y AA (2009).

Al comparar las tres versiones del soneto 153 se encuentran cambios. Algunas grafías utilizadas en IC ya no se usan y se emplean otras (*f* por *s*). También, se observan variaciones en la ortografía de algunas palabras (*annales* por *anales*) y en la puntuación (no hay signos exclamativos de apertura). Asimismo, en los versos 4 y 8, la primera letra de los vocablos *rey* y *fama* están en una versión en mayúsculas y en la otra en minúsculas. El uso de la letra capital inicial de estas palabras obedece a la necesidad de resaltar un grado aristocrático o título nobiliario y señalar un concepto abstracto,



que en el soneto se emplea como alegoría. En IC, éstos tienen la letra capital inicial y AMP las mantiene.

No obstante, hay diferencias. En IC, las letras iniciales de “dama” (verso 1) y “mundo” (verso 5) están en mayúsculas y en las otras ediciones no. Aunque estos cambios parecieran insignificantes, modifican el impacto de su lectura, de manera que se interpretan como la pérdida de respeto de la voz poética de IC hacia Lucrecia y ya no se entiende el “mundo” como un nombre abstracto personificado y empleado de manera alegórica. Por último, en la versión de este soneto en IC, la palabra O (verso 1 y 5), de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, cumple una doble función: interjección y vocativo para llamar la atención de Lucrecia. En AMP y AA, esta se moderniza.

3. Análisis del soneto

Un poema es la consecuencia de la ordenación de elementos fónicos (cantidad, intensidad, tono y timbre) y lingüísticos (fonema, sílaba, palabra, orden de palabras, oración).¹⁰ Es decir, es una construcción estilística y lingüística, cuya materia es la lengua en sus distintas realizaciones (oral y escrita) y el oído el órgano para identificar el ritmo. De ahí que la métrica sea importante, así como las partes fundamentales de la poesía, el verso, la estrofa y el poema. La importancia del verso radica en su capacidad para aglutinarse con otros y formar la estrofa, y ella a su vez en poema, de manera que este se convierte en su realidad rítmica máxima y primordial.¹¹

La versificación del español se basa en un ritmo intensivo o acentual,¹² en donde el acento es la esencia de las palabras y produce en gran parte la belleza del verso y la estrofa.¹³ Antonio Quilis advierte que una palabra aislada cuenta con una carga acentual y su situación cambia al relacionarse con otras. No obstante, es significativo saber qué palabras se acentúan para facilitar la identificación de las rimas.

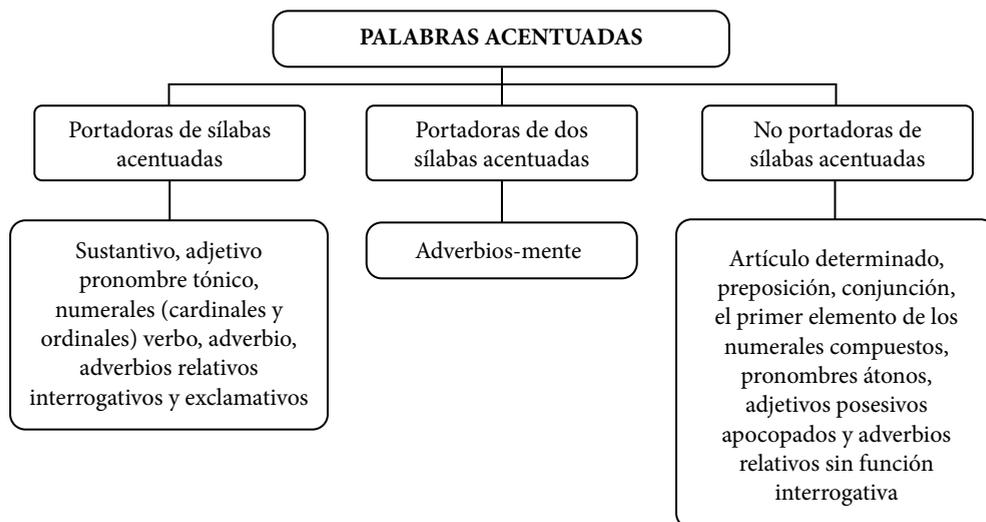
¹⁰ Cfr. Antonio Quilis, *Métrica española*, p. 13.

¹¹ Cfr. Antonio Quilis, *op. cit.*, p. 14.

¹² Las distintas clasificaciones del verso y dependen de: 1) la cantidad silábica, los versos pueden ser de arte menor (no mayor a ocho sílabas) o mayor (superior a nueve); 2) si son rimados o libres (verso suelto o blanco); y 3) posición del acento, que pueden formar palabras oxítonas (agudas), paroxítonas (graves o llanas) y proparoxítonas (esdrújulas).

¹³ Cfr. Antonio Quilis, *op. cit.*, p. 19. Los conceptos de belleza y de un poema bien escrito varían y dependen de las Poéticas de la época. En nuestros días, muchos poemas se alejan de las estructuras tradicionales, buscan establecer otras estrategias de creación literaria y ya no necesariamente se vinculan con la belleza. Para los neoclásicos, la belleza se construye a partir del buen gusto, que, sin entrar en detalles, pretende que un texto sea ordenado, que tenga un ritmo constante y organizado y que su contenido no sea saturado (sencillez). Lo barroco sería contrario a estos ideales, pues se considera que los poemas barrocos son excesivos, ríspidos e inaccesibles. Con estos ejemplos, se intuye que la belleza es una construcción ideológica y parte de modelos ya definidos por Poéticas.

Mapa 1. Clasificación de palabras acentuadas



Fuente: se realizó a partir de la propuesta de Alberto Quilis (1975).

En el mapa 1 se muestra que el acento es objetivo y es dado por la misma lengua, además de que su posición afecta la enumeración silábica de los versos. Así, se añade una sílaba si el verso es oxítono (agudo), se mantiene la cantidad si es paroxítono (grave o llano) y se elimina una si es proparoxítono (esdrújulo). Sin embargo, el poeta puede tomarse libertades o licencias poéticas, así como el acento para fortalecer su creación artística, sin importar que rompan con las normas.

Como fenómeno acústico y elemental, la rima es un hecho de lengua.¹⁴ En consecuencia, es la identidad acústica de los versos, construida partir de sus conexiones entre sí y con otros elementos externos. La rima se clasifica de acuerdo con su timbre y su cantidad. En cuanto al timbre, hay dos tipos de rima: 1) la total o consonante, surge cuando todos los fonemas de diferentes versos coinciden a partir de la vocal acentuada o tónica (*deslumbrado* [dez lum bra ðo]/*enarbolado* [e nar ðo la ðo]);¹⁵ y 2) la parcial o asonante, se logra que las vocales de cada palabra coincidan en sonoridad, pero difiere en las consonantes de enmedio y, en consecuencia, resulta imprecisa.

En cuanto a su cantidad, la clasificación coincide con la de las palabras de acuerdo con la ubicación de su acento. De ese modo, hay las rimas oxítonas (agudas), paroxí-

¹⁴ Cfr. Antonio Quilis, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ El subrayado es de los autores.



tonas (graves o llanas) y proparoxítonas (esdrújulas). Asimismo, en los poemas hay una disposición de las rimas: continua (aaaa, bbbb), gemela (aa, bb, cc, dd), abrazada (abba, cddc) y encadenada (abab, cdcd).

Durante el Barroco, el soneto fue la expresión lírica por excelencia, por ello fue cultivado por Lope de Vega, Góngora y Quevedo, cuya producción literaria es bastante amplia. Durante el Neoclasicismo y el Romanticismo, esta expresión lírica decae o es poco trabajada, ya que en parte los poetas prefirieron otras expresiones literarias más acordes con sus poéticas e intereses artísticos. Sin embargo, hay un resurgimiento del soneto en el Modernismo, aunque tuvo algunas modificaciones formales.¹⁶

Esta estructura poética se compone por catorce versos endecasílabos y organizado en cuatro estrofas, dos cuartetos y dos tercetos; los dos cuartetos tienen una rima abrazada (ABBA, ABBA) y en los tercetos la rima es más libre, aunque el soneto clásico presenta tercetos en rima encadenada (CDC, DCD). Esta forma es cultivada por Sor Juana Inés de la Cruz, quien condensa la tradición petrarquista y la española.¹⁷

Como se observa en la tabla 1, el soneto 153 tiene una estructura clásica y sus catorce versos son paroxítonos: las palabras de cierre son graves (“*dama*”, “*pecho*”, “*despecho*”, “*llama*”, “*aclama*”, “*hecho*”, “*estrecho*”, “*Fama*”, “*violento*”, “*anales*”, “*sangriento*”, “*males*”, “*sentimiento*” y “*puñales*”). Su ritmo es total, perfecto o consonántico, no por estas catorce palabras llanas, sino porque tienen una misma identidad acústica, y su acento estrófico coincide en un signo par (la décima sílaba de cada verso). Mientras los acentos impares son extrarrítmicos, los pares son rítmicos, pues los segundos coinciden con el signo par del acento estrófico. Entonces, el poema tiene un ritmo consonante y yámbico.

El primer verso es iluminador. La frase es una etopeya que introduce a Lucrecia, el personaje clave. Ésta se compone por una interjección y dos adjetivos (*famosa* y *gentil*) y dos sustantivos (*Lucrecia* y *dama*), que son opiniones favorables. Al considerar sus distintas acepciones, el segundo adjetivo se presta a un juego: la dama es noble, en su connotación doble, y es también atractiva y con gracia. En el nivel fonético, Sor Juana emplea la paranomasia en dos vocablos trisílabos (*famosa*: [fa 'mo sa]; y *Lucrecia*: [lu 'kre θja]).

En la línea dos, el par de adjetivos (*ensangrentado* y *noble*) califica al sustantivo (*pecho*), que es la mujer romana, interpretación deducida con el adjetivo relativo po-

¹⁶ Cfr. Antonio Quilis, *op. cit.*, p. 135.

¹⁷ Cfr. Alfredo de Michel, “Acerca de las influencias petrarquistas en España y en la naciente poesía novohispana”, pp. 109-116.

sesivo (*cuyo*). Si bien la presencia del pecho ensangrentado contrasta con la línea anterior, se continúa con la descripción paradigmática de este personaje femenino.

En el siguiente verso, hay una aliteración o repetición de [s] y acompañada de la vocal *a*, que produce un sonido silbante o siseo. También, la sangre se repite y se relaciona con otros elementos sugeridos en la línea próxima.

El último verso de la estrofa cuenta con dos imágenes, *rey injusto* y *lasciva llama*. La primera evoca al estatus social y político y las relaciones familiares de Sexto Tarquinio, el violador de Lucrecia; como se mencionó anteriormente, es hijo de Tarquinio el Soberbio, quien asesina a Servio Tulio para gobernar Roma. También, sugiere los comportamientos del padre y del hijo, uno contra el pueblo y el otro contra una mujer virtuosa, que provocaron el descontento de los habitantes. La segunda imagen reúne el deseo lúbrico y la violación del hijo, así como la negativa de Lucrecia para ceder al deseo de su violador.

En este cuarteto, el *yo* poético describe sus impresiones sobre la fama y las virtudes de Lucrecia. Menciona que su reconocimiento se debe a la respuesta al deseo de Sexto, ésta consecuente a su moral. El hipérbaton, que se presenta en la mayoría de los versos, se emplea para construir la etopeya de los personajes.

En cuanto a su forma, el verso cinco se relaciona con el primero. Se reutilizan el hipérbaton y la interjección (*Oh*) para elogiar la virtud de Lucrecia, aunque la segunda se emplea para evidenciar, además, asombro. Al comparar estos versos se encuentran algunas diferencias y similitudes: hay una preposición (*con*), que une el verso cinco con el siguiente, un adjetivo exclamativo (*cuánta*), dos sustantivos (*razón* y *mundo*) y un verbo (*aclamar*). Las similitudes se encuentran en el plano fonético: se vuelve a emplear la aliteración, pero en este caso se repite el sonido [k].

La línea seis del poema tiene una estructura sencilla y se menciona a la virtud, que es motivo por el cual las personas (*mundo*) reconocen a la mujer; además, hay una aliteración con [p], ubicada en la mitad de la línea. En el último par de versos, el hipérbaton se usa otra vez para insistir en la buena opinión que tienen las personas sobre Lucrecia. Asimismo, la hipérbole da cuenta de que su virtud es bastante y es la razón (*corona*) de su fama.

En la segunda estrofa del poema se continúa con la etopeya a la mujer, pero de manera distinta. Si bien en el primer cuarteto se reconocen las cualidades y la respuesta consecuente, el *yo* poético afirma que el mundo también sabe de ellas, haciendo un juego entre pronombres y espacios, entre la primera y tercera persona del singular; esta última es una alusión a la tercera del plural (ellos, las personas).



A diferencias de los anteriores y al igual que el once, el verso nueve tiene una secuencia sencilla y se repiten los sonidos [o] y [ð], con mayor presencia hacia la mitad. En el verso diez, el *yo* poético insiste en el fin de Lucrecia, a partir de una petición (identificado con el verbo *puedes*), que consiste en borrar su acción para que no quede en la historia. En el verso once, el *yo* poético cierra su primer terceto con la imagen del puñal y continúa con ella en el siguiente.

El último terceto tiene dos elementos claves para entender la petición, los sentimientos negativos (*males*) y la implicación del suicidio para Lucrecia. Para ello, conviene volver a la relación de Tito Livio sobre los hechos: Lucrecia no cedía a los deseos de Sexto Tarquino, a pesar de sus súplicas y presiones, hasta que él la amenazó con matarla y colocar su cuerpo junto al de un esclavo degollado para hacer suponer que su muerte había sido consecuencia de adulterio, con el fin de mancillar su honra. Después de la violación, Sexto Tarquino se retira, Lucrecia llama a su padre y a su esposo y les pide que vengán acompañados de un amigo de confianza. Cuando se presentan, el padre con Publio Valerio y el marido con Lucio Junio Bruto, Lucrecia confiesa el ultraje, pide que le den su merecido a su agresor y después se apuñala.¹⁸

El rechazo no es suficiente para evitar la violación, pues incluso en muerte Lucrecia estaría manchada por la calumnia y la deshonra. En ese momento, ceder no implicaba salvarse, sino tener la oportunidad de ser escuchada y exigir justicia. De ahí, la relevancia de su imagen como mártir de las acciones inmorales de los tarquinos. En el soneto, la voz poética alaba la entereza de Lucrecia y también le cuestiona su decisión, pues finalmente el suicidio manchó su honra.

4. El suicidio ¿acto lícito?

Émile Durkheim señala que los antiguos griegos consideraban el suicidio como acto legítimo cuando el individuo era respaldado por el Senado, para lo que debía pedir audiencia y explicar las razones de su decisión. No obstante, si actuaba sin la autorización, al suicida se le negaba la sepultura regular y se le cortaba la mano derecha para enterrarla aparte, con el fin de mostrar que había cometido una injusticia contra la ciudad.¹⁹

Durkheim señala que la poca información sobre las disposiciones del derecho romano primitivo y los fragmentos de la Ley de las XII Tablas tenidos no hablan del suicidio. No obstante, a partir de fuentes históricas, el autor sugiere la existencia de

¹⁸ Cfr. Tito Livio, *op. cit.*, l. I, c. 58.

¹⁹ Cfr. Emile Durkheim, *El suicidio*, p. 286.

una institución, análoga a la griega, destinada a “atemperar los rigores de las disposiciones precedentes”²⁰ y permitir que un ciudadano pudiera suicidarse después de que el Senado hubiera considerado aceptables sus razones. Esta formalidad de un acto individual e íntimo es consecuencia de una lectura política y social: cada individuo es ciudadano activo, se relaciona y se construye con los demás, y su ausencia afectaría a la comunidad.

Debido a que los males o pesares pueden afectar a la virtud, el valor y la realización humanas, en la postura estoica el suicidio era aceptable. Sin embargo, debía ser la consecuencia de un largo proceso de reflexión en el que se agotaran las soluciones racionales para sus males. En otras palabras, para los estoicos el suicidio constituía un acto razonable si era la única solución para aquellos males o pesares que comprometieran la realización humana y sus valores morales.

Aunque esta postura parece ser paradójica, en realidad el suicidio se considera siempre y cuando sea el medio para preservar la vida virtuosa cultivada durante años. Entonces, más que una decisión o acto irracional, debe satisfacer siempre a la virtud de cada individuo. Así, para el filósofo escocés David Hume (1711-1776), el suicidio representa un medio para no prolongar lo indeseable en la vida. En este sentido, es un acto de completa libertad, en el que el hombre tiene el poder de decidir qué hacer, posición que encuentra cierta resonancia con la estoica.

Por otra parte, en el cristianismo primitivo, el suicidio era proscrito, ya que se suponía que era causado por un furor diabólico. De hecho, fue sancionado penalmente en el Concilio de Praga,²¹ en el que se acordó que los suicidas no serían honrados en la misa y se prohibió cantar los salmos durante la celebración fúnebre. En su *Suma teológica*, Santo Tomás de Aquino²² considera que el suicidio es un acto ilícito por tres razones: amor propio, la comunidad y Dios.

De acuerdo con este autor, en el primer caso la inclinación natural del hombre es existir y resistir por sí mismo los embates de la vida, asumiendo un papel defensivo y afirmativo del amor propio, por lo que amarse a sí mismo tiene implicaciones de existencia y connotaciones altas de respeto y aprecio a la vida. En cuanto a la comunidad, el hombre es parte de un todo y su existencia está unida a otras, participa activamente en una comunidad y pertenece a la sociedad. En este sentido, es miembro de un sistema social. Por último, Dios ofrece la vida al hombre como un don divino, es decir, el hombre y su vida le pertenecen a Dios, entonces el hombre no puede disponer de

²⁰ *Ibidem*, p. 287.

²¹ *Ibidem*, p. 284.

²² *Cfr.* Santo Tomás de Aquino, *Summa teológica*, II-II, c. 64, a. 5.



ella. Por tanto, se deduce que el suicidio es un pecado mortal al atentar contra el amor propio, la comunidad y con Dios.

En resumen, al menos para los grecolatinos y católicos, la proscripción del suicidio se debe a un sentido de existencia y pertenencia. En el primer punto, el hombre existe y su presencia lo notan otros y la vida misma, por mínima que pudiera ser, es una gracia. En el segundo, pertenece y se identifica con un grupo, en donde asume acciones y características para construirse. En efecto, esto conlleva a asociarlo a la política, en donde cada acción o decisión influye, de algún modo, sobre el colectivo.

5. El suicidio de Lucrecia en el soneto 153

El personaje de Lucrecia ha sido retomado muchas veces por artistas plásticos —por ejemplo, Lucas Cranach el Viejo, Tiziano, Rembrandt y Botticelli— y poetas, además de las referencias históricas de Tito Livio, quien las tomó de Fabio Píctor.²³ A diferencia de los demás, Sor Juana da un giro completo a las lecturas líricas sobre Lucrecia.

De acuerdo con la narración de Tito Livio, el hecho de ignorar deliberadamente el objetivo de la consulta en Delfos, la referente a la serpiente en el templo de Júpiter, sienta las bases de sucesos desafortunados para los tarquinios y el pueblo romano. El propio Tito Livio no olvida relatar las conductas y excesos del rey y su familia y, en perspectiva, la violación de Lucrecia fue la gota que colmó el vaso. Al confrontar dos colectivos de signos, la virtud de la mujer y los excesos de una familia, se ilustra también el impacto real del suicidio: la justicia.

En ese sentido, la serpiente ilumina como posibilidad y repta sobre los vestigios del pasado para formar un tiempo nuevo en el que el tipo de gobierno cambió. La presencia de la serpiente es fundamental para el relato histórico, pues proporciona las señales del levantamiento contra los tarquinios: el verdadero enemigo se encuentra en la misma familia e irónicamente se repite el hecho; un pariente derroca a otro para gobernar Roma. La muerte de Lucrecia es de interés público, porque su violación y posterior suicidio llevaron a un cuestionamiento ético y moral, además porque ella es patricia y este evento se convierte en un conflicto político.

El verso 12 del soneto 153 es particularmente interesante. La voz poética anuncia que Lucrecia padece males y se deduce que son consecuencias de la violación y la calumnia. Este último verso reorienta el esquema, del rechazo a la resignación, pues

²³ Cfr. Cristina Martín Puente, “La historia de Lucrecia en prosa y en verso”, pp. 1359-1379.

el verse muerta y acusada de adulterio alteraban la imposibilidad de ser escuchada y defenderse. La opinión de Santo Tomás sobre el adulterio es iluminadora: al ser una deformidad especial acerca de los actos venéreos, es una especie nueva de lujuria y va contra la castidad y el bien de la prole, propia y ajena.²⁴ Así, la angustia de Lucrecia surge de dos frentes, por un lado, la violencia de haber sido forzada y, por el otro, el compromiso social a la que se le impuso, que finalmente se cierran en la pérdida de la virtud por acciones ajenas.

De esta manera, el impacto del suicidio de Lucrecia se observa en distintos ámbitos, tales como el moral, el político y el cultural. Como se ha deducido, la figura de esta mujer se convirtió en la representación idónea de belleza y virtud, así como en el estandarte de un movimiento político. Su imagen ha sido utilizada por diversos artistas y regularmente se la menciona más por estos hechos.

¿Qué diferencia al soneto 153 de los demás textos? El *yo* poético utiliza un discurso cercano al clerical, en el cual se condena el suicidio y se insta a tomar otras acciones, que no afecten a la moral. Sin embargo, su llamado no es agresivo, sino compasivo porque se preocupa por la situación de la mujer (9-14). Para ello, se abre un diálogo con Lucrecia mediante algunas expresiones que buscan llamar su atención (1-4, 5-8 y 10), y que también elogian su fama y sus virtudes. Sin embargo, ella no puede responder porque está muerta y su acción es irreversible.

En los versos nueve y diez se hace un giro significativo. Con el verbo *puedes* de la línea nueve se plantean otras posibilidades de lectura, pues indican la capacidad humana de actuar de una u otra manera. Al mismo tiempo, el *yo* poético, mediante ese verbo, sugiere que la historia recuerda a Lucrecia por su suicidio y no por su virtud. Esto crea una incógnita al problematizar la imagen de Lucrecia y sugiere las posibilidades que implicarían el quitar “la punta del puñal sangriento” (11). Por supuesto, esta incógnita no se contrapone con la proscripción católica del suicidio (13).

Ahora bien, el *yo* poético pide a Lucrecia que no se suicide, porque el acto de todos modos dañaría su imagen como mujer virtuosa. Además, se sugiere que existen otras maneras de hacer justicia, sin atentar contra la vida, que en realidad es un don dado por Dios. Dicho de otro modo, la petición es hipotética y quiere resarcir el pecado mortal que Lucrecia cometió.

Para los autores barrocos, el soneto es la expresión lírica más virtuosa, en particular para tratar temas amorosos. Sin embargo, en el poema 153, Sor Juana parece alejarse

²⁴ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-IIae, c. 154, a. 8.



del patrón, explora el suicidio y toca de manera tangencial el amor fraternal. Esto se observa en el elogio a Lucrecia (los dos cuartetos), en donde también se vislumbra cierta empatía. El *yo* poético intenta persuadirla (los dos tercetos) para que no se suicide, ya que hay otros medios de hacer justicia.

A manera de conclusión

Dentro del análisis expuesto del soneto 153, se advierten varias conclusiones. Se observaron ligeras variaciones del poema en las tres ediciones consultadas, la de IC y las de AMP y AA, como los cambios ortográficos y de puntuación, así como la sustitución de ciertos signos lingüísticos que ya no se emplean. Por supuesto, estas tres versiones son lecturas distintas de un mismo poema y su ubicación en un todo proporciona otra experiencia estética. De ese modo, no es posible afirmar que una versión es mejor que la otra, sino que son distintas propuestas de lectura.

El soneto tiene una estructura clásica (ABBA, ABBA, CDC, DCD) y su ritmo se construye a partir de las consonantes y es yámbico. Entre las figuras retóricas o literarias utilizadas destacan la etopeya, el hipérbaton, la paranomasia y la aliteración. Además, hay una fuerte presencia de vocablos relacionados con la sangre (“ensangrentado”, “sangriento”), el suicidio (“puñal”, “fin violento”) y la honradez (“honra”, “Fama”).

En cuanto a su tratamiento, el suicidio es visto como un pecado mortal, al ser un acto ilícito que atenta contra el amor propio, la comunidad y Dios. A partir de esta lectura católica, la consecuencia lógica es el rechazo a Lucrecia, ya que manchó su virtud y su alma al suicidarse. Sin embargo, el *yo poético* del soneto 153 plantea un diálogo en donde intenta persuadir a una Lucrecia muerta para que no se suicide y busque otras alternativas para curar su dolor.

Para concluir, el soneto 153 tiene tres partes importantes, tesis, antítesis y síntesis, que están repartidas en todas las estrofas. En la primera refiere a la imagen común que se tiene de Lucrecia, de suicida virtuosa (1-8); en la segunda se contrasta el actuar de Lucrecia conforme a la virtud y al respeto a la vida (9-12); y en la última se presenta el suicidio como pecado (13-14).

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1985.
- Blecuca, Alberto, *Manual de crítica textual*, Castalia, España, 1990.
- Bravo, Bosch, María José, *Mujeres y símbolos en la Roma Republicana. Análisis jurídico-histórico de Lucrecia y Cornelia*, Dykinson, Madrid, 2017.
- D'Introno, Francesco, Enrique del Teso y Rosemary Weston, *Fonética y fonología actual del español*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Durkheim, Émile, *El suicidio*, Akal, Madrid, 2012.
- Higinio, *Fábulas*, Javier del Hoyo y José Miguel García Ruiz (trads.), Gredos, Madrid, 2009.
- Hume, David, "Sobre el suicidio", en David Hume, *Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones*, El cuenco de plata, Argentina, 2009. pp. 39-60.
- Martín Puente, Cristina, "La historia de Lucrecia en prosa y en verso", en Jesús Luque, María Dolores Rincón e Isabel Vázquez (eds.), *Dulces camenae. Poética y poesía latinas*, Universidad de Granada, España, 2010, pp. 1359-1379.
- Ovidio, *Metamorfosis*, Alianza, España, 2015.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Quilis, Antonio, *Métrica española*, Alcalá, España, 1975.
- _____, *El comentario fonológico y fonético de textos. Teoría y práctica*, Arco/Libros, España, 1997.
- Ramírez Santacruz, Francisco, *Sor Juana Inés de la Cruz. La resistencia del deseo*, Cátedra, España, 2019.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, BAC, España, 2001.
- Sor Juana Inés de la Cruz, *Inundación castálida*, Juan García Infanzón (imp.), España, 1689.
- _____, "1. Lírica personal", en Alfonso Méndez Plancarte (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- _____, "1. Lírica personal", en Antonio Alatorre (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Sosa, Juan Manuel, *La entonación del español. Su estructura fónica, variabilidad y dialectología*, Cátedra, México, 1999.
- Terán Elizondo, María Isabel (ed.), *El certamen literario Estatua de la Paz (Zacatecas, 1722)*, Iberoamericana Vervuert, España, 2019.
- Tito Livio, "Historia de Roma desde su fundación, Libros I-III", en Ángel Sierra (intr.) y José Antonio Villar Vidal (trad.), vol. 1 de *Historia de Roma desde su fundación*, Gredos, España, 1990.
- Valerio Máximo, "Hechos y dichos memorables, Libros I-VI", en Santiago López Moreda, María Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez (trads.), *Hechos y dichos memorables*, vol. 1, Gredos, España, 2003.
- Valtierra Lacalle, Ana, "Iconografía de Lucrecia. Repercusiones plásticas en la Península Ibérica", *Anas*, Museo Nacional de Arte Romano, Madrid, pp. 241-261.



Hemerografía

- Alatorre, Antonio, “Sor Juana y los hombres”, *Prolija memoria*, núm. 1, Universidad El Claustro de Sor Juana, 2017, pp. 183-198.
- Cortijo Ocaña, Antonio, “Lo(s) gracioso(s) de Sor Juana. El género no religioso en el teatro colonial: de la comedia de santos a la de enredo”, *Prolija memoria*, núm. 1, Universidad El Claustro de Sor Juana, 2004, pp. 55-74.
- De Michel, Alfredo, “Acerca de las influencias petrarquistas en España y en la naciente poesía novohispana”, *Literatura mexicana*, vol. 18, núm.1, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 109-116.
- Luisi, Luisa, “Sor Juana Inés de la Cruz”, *Guaraguao*, tomo 23, núm. 61, 2019, pp. 79-101.
- Poot Herrera, Sara, “Los otros sonetos de Sor Juana”, *Romance notes*, University of North Carolina, Estados Unidos, vol. 58, núm. 2, 2018, pp. 259-274.

Mesografía

- Diccionario de autoridades* (s.a.), Instituto de Investigación Rafael Lapesa y Real Academia Española. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html>. [Fecha de consulta: 20 de noviembre de 2019].
- González, Roldán, Aurora (2010), “Sobre la estructura de la *Inundación castálida*”, en Pierre Civil y Françoise Crémoux (eds.), *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH): Nuevos caminos del hispanismo*, Iberoamericana Libros y Vervuert Verlag, Francia, 2010. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_089.pdf. [20 de noviembre de 2019].
- International Phonetic Association (2015), “The International Phonetic Alphabet”. International Phonetic Association. Disponible en: https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/IPA_Kiel_2015.pdf [Fecha de consulta: 18 de noviembre de 2019].

LA ESCRITURA FEMENINA NOVOHISPANA
COMO DESAFÍO AL PODER ECLESIASTICO DEL SIGLO XVII:
ANA DE ZAYAS Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ



María Cristina Ríos Espinosa
Universidad del Claustro de Sor Juana
m.riose@universidaddelclaustro.edu.mx
christina63@gmail.com

Introducción

El objetivo de esta investigación es analizar la importancia de la escritura como una forma de producción de la subjetividad femenina en la Nueva España, en particular, en el caso de dos escritoras novohispanas: Ana de Zayas y Sor Juana Inés de la Cruz, contemporáneas del siglo XVII. Se busca demostrar cómo su escritura fue considerada, en cada caso, un desafío al poder eclesiástico de la época.

La comparación entre la censura del poder eclesiástico en contra de los escritos de Zayas y Sor Juana es interesante por haber compartido un mismo techo histórico y además por sus conocimientos filosóficos y su relación con el polémico obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz, defensor de Ana de Zayas frente al Tribunal de la Inquisición, pero censor de Sor Juana por su objeción al sermón del *Mandato* escrito por el padre jesuita Vieyra. Se busca probar cómo ambas escritoras novohispanas construyeron su subjetividad a partir de la escritura y cómo fueron censuradas por ser consideradas un desafío al poder, en el caso de Zayas por su heterodoxia y en Sor Juana por la distracción de sus deberes religiosos debido a su dedicación a la investigación filosófica y la escritura, pero también por confrontar críticamente a una autoridad de la Compañía de Jesús, de gran prestigio mundial, como fue Vieyra y como consecuencia un desafío en contra de las autoridades novohispanas, miembros de la misma Compañía.

El peligro que representó Zayas al poder fue que, siendo mujer y seglar, no estaba sometida a votos de obediencia ni a regla religiosa alguna, lo que hacía más difícil para las autoridades eclesiásticas el control sobre la difusión de sus ejercicios espirituales a través de pequeños tratados, escritos en cuadernillos que entregaba a sus confesores. Es denunciada porque sus contenidos fueron considerados parte de una doctrina herética llamada iluminismo o alumbradismo, una amenaza a la doctrina cristiana. En cambio, la censura en contra de Sor Juana es por atreverse a desafiar a

una renombrada autoridad dentro de la Compañía de Jesús, pero además porque su censor considera dentro de los deberes de una monja el no distraerse en la escritura y la filosofía, sino dedicarse más a sus tareas religiosas.

La metodología de análisis en esta investigación es filosófica hermenéutica, a partir de las categorías de Michel Foucault en *La hermenéutica de sujeto*, para comprender cómo la escritura —en este caso la femenina— sirvió para construir su subjetividad. Para ello se revisaron los estudios de Josefina Muriel, por ser pionera en los estudios de educación femenina y vida conventual en México y de Asunción Lavrin sobre vida conventual, dentro de una amplia variedad de especialistas sobre el tema, se eligieron a ambas por hacer énfasis en lo que a esta investigación interesa: el control y la censura masculina en la vida de las mujeres y el papel de la escritura femenina en la construcción de su subjetividad.

El empleo del método hermenéutico de Foucault permitirá establecer un puente comparativo entre dos escritoras novohispanas, para lograrlo se revisaron fuentes bibliográficas y de archivo histórico del expediente de Ana de Zayas sobre su proceso inquisitorial, como evidencia de las denuncias y el castigo que se le pide imponer. Se consultaron las fuentes originales del sermón del *Mandato* de Vieyra en portugués para tener una fuente original y saber qué es aquello a lo que Sor Juana se está oponiendo. Se revisaron las investigaciones de Concepción de Zayas, la mayor biografía de los escritos de Ana de Zayas, así como los investigadores Rafael Ruiz y Janice Theodoro da Silva en “La *Carta Atenagórica*: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica” citados en esta investigación, para conocer las razones principales de la crítica de Sor Juana contra Vieyra, aunque su análisis es más político; se revisó el comentario de Robert Ricard acerca de esta polémica. Existe una prolífica investigación por parte de sor juanistas renombrados, como Rocío Olivares, sobre la escritura de Sor Juana, pero no es la intención de este estudio profundizar en ellas, sino utilizar lo que nos sirvió para la comparación de estas dos mujeres novohispanas y probar cómo su escritura fue considerada, en cada caso, un desafío al poder eclesiástico de la época.

La originalidad de esta investigación frente a la revisión de las fuentes bibliográficas consultadas, especializadas en vida conventual femenina y los dedicados a Zayas y Sor Juana, consiste en la elaboración de un análisis filosófico hermenéutico de su escritura para probar la manera como construyen su subjetividad empleando la escritura como una tecnología del yo, como la entiende Foucault y a su vez demostrar el desafío que cada una representó en contra de los poderes eclesiásticos del siglo XVII.



Las prácticas y saberes femeninos heterodoxos fueron diversos y vinieron importados de España como una de las implicaciones de la colonización, saberes, costumbres y tradiciones españolas, fueron difundidos en la naciente sociedad novohispana y algunos se mezclaron con el uso de hierbas de los indios en un mestizaje simbólico y devocional.

Esos saberes cosmogónicos y las prácticas devocionales femeninas de corte heterodoxo fueron un desafío contra las instituciones religiosas de la Iglesia y del Concilio de Trento, de entre ellos quisiera destacar a la seglar neoplatónica Ana de Zayas considerada una vehemente apostata, es contemporánea de Sor Juana Inés de la Cruz, quien también será censurada por el mismo obispo que defiende a Zayas de ser conducida a las cárceles de la Inquisición.

La censura en contra de Zayas la hacen sus confesores porque ella les regalaba cuadernillos de espiritualidad que contenían un método de misticismo de influencia neoplatónica y que les llegó a escandalizar mucho, además de provenir de una mujer intentando darles lecciones de espiritualidad siendo ellos los directores espirituales de las mujeres, lo consideraron un acto de soberbia y un atentado en contra de la obediencia jerárquica de la Iglesia católica.

En cambio, en el caso de Sor Juana la censura se debió por atreverse a mostrar las fallas en la argumentación lógica del sermón, dictado en 1650, *El Mandato* de Antonio de Vieyra, un doctor en teología portugués de la Compañía de Jesús; eso le valió la represión de su confesor Manuel Fernández de la Santa Cruz, miembro de la misma compañía y a su vez el mismo confesor de Ana de Zayas.

Las teologías neoplatónicas en la Nueva España del siglo xvii fueron un lugar común entre los intelectuales, en particular la actuación de los jesuitas, entre los que destacan Francisco Antonio Ruiz, Ambrosio de Odón, Alonso de Ramos, Carlos de Sigüenza y Góngora quienes fueron asiduos lectores del neoplatonismo de Plotino, Dionisio el Areopagita, Giordano Bruno, Marsilio Ficino, entre otros de moda en el siglo xvii en la Nueva España. Sabido es que los miembros más destacados de la Compañía tenían un pensamiento filosófico sincrético, como fue Anastasius Kircher, quien fue leído por Sigüenza y Sor Juana Inés de la Cruz.

El sincretismo fue el progenitor de la sociedad novohispana, como afirma Solange Alberro.¹ La Nueva España tuvo lugares comunes o un horizonte de sentido compartido, el lenguaje es uno de ellos, ciertos grupos de la época consideraban que los

¹ Cfr. Alberro Solange, "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos xvi-xvii".

jeroglíficos tenían como metas la virtud y la inteligencia, estaban ligados al lenguaje hermético y eran un medio ideal para expresar los misterios.

Para algunos grandes heterodoxos del siglo xvii, como Giordano Bruno, los símbolos egipcios tenían significados mágicos, comunicaban de manera directa con Dios. Bruno relaciona todas estas ideas con la cábala judía y con el misticismo de Pseudo Dionisio.

Ana de Zayas (1650-1710?)² fue contemporánea de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), originaria de Puebla de los Ángeles, nace en 1650, criolla procesada por la Inquisición entre 1694 y 1700, escritora y filósofa neoplatónica, sabía leer, escribir y poseía conocimientos de platonismo, cosmogonía antigua, neoplatonismo, en particular el de Pseudo Dionisio el Areopagita discípulo de Pablo de Tarso y la teología de padres de la iglesia como San Agustín, conoció el génesis egipcio de Hermes Trimegisto y el hebreo bíblico, así como la cábala judía. Los saberes cosmogónicos y prácticas devocionales femeninas fueron un desafío en contra de las instituciones religiosas de la Iglesia y del Concilio de Trento, como en el caso de la mística neoplatónica Ana de Zayas.

Es necesario destacar la importancia de la escritura como una forma de producción de la subjetividad femenina con la finalidad de comprender el horizonte de sentido de la vida de estas dos escritoras novohispanas.

1. La escritura como forma de producción de la subjetividad femenina novohispana

En los escritos de Foucault acerca de *La hermenéutica de sujeto* nos dice que la hermenéutica del yo consistió en una serie de prácticas muy antiguas que en griego se conocieron por *epiméleia heautou* y en latín *cura sui*, en castellano significa “cuidado de sí”, “ocuparse de sí”, por ello estaba asociado al “conocimiento de sí” [*gnothi seautón*]: “Pero hay que recordar que la regla según la cual hay que conocerse a sí mismo

² Después de haber consultado los expedientes de Ana de Zayas en los archivos inquisitoriales del Archivo Histórico Nacional de Madrid, 1731, exp. 34 y en el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México, 696, exp. 2, folio 287; así como las investigaciones de los historiadores expertos en el movimiento de los alumbrados tanto españoles como mexicanos, como Adriana Rodríguez y Fernando Ciaramitaro en “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio”, *Revista de Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, pp. 109-130; y en particular a Concepción de Zayas en la obra aquí citada del 2017, doctora en Historia de América en España, la mayor biógrafa de Ana de Zayas, ninguno de dichos documentos y estudios incluyen la fecha de muerte de Ana de Zayas.



ha estado regularmente asociada al tema del cuidado de sí. De un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al cuidado de sí y de su conexión con el tema del conocimiento de sí”.³ Foucault analiza a varios filósofos de la antigüedad como Sócrates, Gregorio de Nisa y Epicuro, entre otros, para ejemplificar aquello a lo que se refiere con el “cuidado de sí” y concluye que es una práctica y una actividad: “un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados”.⁴ En este sentido y derivado del análisis de estos casos me interesa retomar la noción de “cuidado de sí” de Gregorio de Nisa en su *Tratado de la virginidad* en la relación entre alma y cuerpo, la parábola del dragma. Esta es la manera como el ascetismo cristiano se relacionó con el “conocimiento de sí” y el “cuidado de sí”; mientras que, para este cristianismo antiguo, el “cuidado de sí” era algo relativo: “al movimiento por el que se renuncia al matrimonio, se pierde el apego a la carne y por el que, gracias a la virginidad del corazón y del cuerpo, se recobra la inmortalidad del alma de la que habíamos sido desposeídos”.⁵ Me interesa esta noción porque es análoga a la que se vivía en el mundo conventual novohispano y como concebían las religiosas esta relación entre cuerpo, alma e inmortalidad.

Otras nociones foucaultianas adecuadas para analizar las técnicas de interiorización y de examen de conciencia testimoniadas en las prácticas de vida conventual novohispana son las relativas a lo que Foucault llama “ascesis” de la verdad, a saber, la importancia de la escucha, el autoexamen *anakhóresis eis heauton*, volverse a uno mismo, hacer examen de las “riquezas ahí depositadas” y por último, la escritura, Foucault dice: “la escritura personal: tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones y las reflexiones que se escuchan o que uno se hace a sí mismo; tener una especie de libreta de apuntes sobre los temas importantes (lo que los griegos llamaban *hypomnémata*) y que debían ser leídos cada cierto tiempo para reactualizar sus contenidos”.⁶ Este conjunto de técnicas practicadas al interior de los conventos servirán de evidencias para probar el vínculo de la verdad y el sujeto, en el sentido de dotar a la subjetividad femenina de una verdad desconocida, su conocimiento del Dios amoroso de su esposo Jesucristo.

La investigadora Josefina Muriel, una de los máximos exponentes en México sobre el análisis de vida conventual femenina en la Nueva España, sostiene acerca de la experiencia mística contenida dentro de los diarios religiosos de mujeres en los siglos xvii y xviii, la permanente vigilancia del confesor para censurar cualquier tipo de *falsa*

³ Michel Foucault, “La hermenéutica del sujeto”, p. 925.

⁴ *Ibidem*, p. 927.

⁵ *Ibidem*, p. 926.

⁶ *Ibidem*, p. 933.

mística o fingidora, porque los directores espirituales “para poder conocerlas mejor les ordenaban que escribieran sus experiencias”,⁷ no para conservar el registro de la experiencia en sí, sino para censurarlas y no caer en una errónea comprensión de la vida religiosa. Asimismo, según Muriel, los confesores fueron los responsables de que no conociéramos en su totalidad los escritos de las monjas acerca de sus vivencias. Aunque no eran manuscritos destinados para publicar, existieron algunas excepciones, salieron al público las partes que interesaban a los religiosos para realizar una biografía, en particular si se trataba de una monja perteneciente a su propia congregación, por cierto, siempre escrita por un varón. “Fue ese paternalismo clerical prepotente muy de época el que no dio valor literario a los escritos místicos femeninos y las refundió en el polvo de los archivos”,⁸ por ello, muchas apelaron a la intervención divina para proteger en gran medida sus escritos y sus experiencias. En el caso particular de la seglar visionaria Ana de Zayas, el mismo obispo Manuel Fernández de Santa Cruz apela a la locura de esta acusada para defenderla y evitar pisar las cárceles de la Inquisición, mientras que ella sí afirma la certeza de la infusión divina recibida en sus experiencias místicas y nunca se desdice ante sus acusadores, no se caracteriza por su sumisión.

Por su parte, Asunción Lavrin experta en vida conventual femenina dice:

La Iglesia católica tuvo una larga tradición de mujeres escritoras antes y después del movimiento de Reforma [...] Tanto en la Edad Media europea como desde el siglo XVI en adelante, las mujeres plasmaron por escrito sus experiencias espirituales íntimas, formando un corpus significativo [...] España llegó un poco tarde a la escena de los escritos femeninos místicos y literarios, pero hacia fines del siglo XVI ya existía una corriente de composición de mujeres religiosas y laicas que servirían como modelo que habitaban al extremo del Atlántico.⁹

Lavrin sostiene que los hombres no consideraban a las mujeres hábiles para la tradición escritural, pero es una verdad incontrovertible que las mujeres produjeron su subjetividad a partir de la escritura como forma ascética de purificación espiritual, práctica ligada a otras formas como la confesión, oración, mística, escucha y confesión, represión sobre el cuerpo como ayunos, flagelaciones, sacrificios también para la limpieza del alma. La Inquisición mantuvo una celosa vigilancia sobre las mujeres escritoras españolas en el siglo XVI y en la Nueva España durante el XVII, como en el caso de dos monjas de la orden del Carmelo, Santa Teresa de Jesús a quien algunos veían con sospecha por sus visiones, prueba de ello fue su largo proceso

⁷ Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 317.

⁸ *Ibidem*, p. 317.

⁹ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, pp. 394-395.



de beatificación, la otra es Isabel de la Encarnación, mística visionaria novohispana, profesó en 1613 y sus confesores la sometieron a duras pruebas.

Los hombres impedían las publicaciones de escritos femeninos y controlaban su expresión intelectual por desafiar su hegemonía. Esta situación se modificó después de la santificación de Teresa de Ávila y permitió que en la Nueva España algunos teólogos, en particular jesuitas, favorecieran la escritura en los conventos durante el siglo XVII como lo hizo Alonso Ramos al encargar una hagiografía dedicada a Catalina de San Juan (1605-1688) novohispana de la orden de los dominicos, promovió su santificación y encargó a varias mujeres de la época un escrito sobre esta venerable, incluso se lo pidió a la polémica neoplatónica Ana de Zayas aunque el jesuita Ramos le censuró pasajes enteros. La seglar de Puebla tuvo abierto un proceso inquisitorial a mediados del siglo XVII por sus manuscritos espirituales que regalaba a sus confesores para enmendarles la práctica espiritual, ellos fueron sus denunciantes.

Cuando la escritura comenzó a florecer en el siglo XVII en la Nueva España, lo hizo bajo restricciones significativas. Las monjas escritoras del siglo XVII lo hicieron bajo el anonimato detrás de los muros de sus instituciones y ocultas al público lector, mientras que los autores hombres utilizaban sus notas biográficas y recuerdos conventuales para publicar crónicas y biografías.¹⁰

Sabemos que Sor Juana Inés de la Cruz fue una excepción, aunque al final le llega la censura del polémico obispo poblano por criticar a un renombrado teólogo, aunque por razones muy diferentes a las de Zayas pero que guardan un punto en común, la represión de las jerarquías eclesiásticas a los contenidos de su escritura. No es casual que las obras de la monja jerónima hayan sido impresas en España en 1689 y no en la Nueva España y gracias al apoyo de una mujer, su amiga y admiradora María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, condesa de Paredes, marquesa de La Laguna y ex virreina de la Nueva España. Uno se pregunta, ¿por qué no se publicaron en la Nueva España? Prueba de la falta de confianza en la habilidad intelectual de las mujeres para las tareas escriturales y literarias, considerado un oficio plenamente masculino.

Existió otro tipo de escritura en los conventos como la relacionada con el examen de conciencia y el confesor.

A pesar de sus afirmaciones retóricas de no desear escribir, las monjas acababan por sublimar esa labor como una forma aceptable de “sufrimiento”, siempre apreciable para el estado religioso. A través de la escritura desahogaban su

¹⁰ *Ibidem*, p. 396.

conciencia en un proceso afín a la autoconfesión y aclaraban sus dudas sobre su vida y necesidades espirituales. Requerían de un interlocutor que les permitiese abrir sus almas y encontraban en el confesor a esa persona.¹¹

Es este tipo de utilización de la escritura se encuentran sus diarios personales, pero también sus experiencias místicas y visionarias. Los escritos místicos sufrieron de una gran especulación por parte de las autoridades eclesiásticas y fueron sometidos a control del poder masculino, tal es el caso de la carmelita Isabel de la Encarnación, quien profesó en 1613, Lavrin nos muestra cómo fue sometida a exorcismos por parte de sus confesores y tuvo que ser defendida por el reconocido teólogo irlandés Miguel Godínez, quien escribió su biografía y la de su compañera Francisca de la Natividad. Los escritos hagiográficos y de biografías femeninas fueron promovidos por los jesuitas en su gran mayoría.

La referencia de Lavrin sobre la escritura femenina en los conventos es para mostrar la gran afectividad emocional entre el confesor y su hija espiritual, y como muchas fueron admiradas por ellos y las mujeres lo usaban para desahogarse. Los escritos autobiográficos de mujeres permanecieron en los archivos conventuales y sirvieron para que algunos notables jesuitas escribieran biografías de monjas también con la finalidad de darle prestigio a la orden religiosa en el caso de que el historiador o cronista fuese de la misma orden que la monja, pero todo esto no excluye que las mujeres religiosas usaran la práctica de la escritura en diarios íntimos que reflejan sus estados de conciencia, sus debilidades y sus prácticas ascéticas sobre el cuerpo y la purificación de su alma. Se conserva solamente un puñado, lo cual dificulta la investigación, pero muestran la evidencia de la existencia de dicha práctica.

Dentro de las diversas formas de escritura, además de la destinada a la confesión y a las hagiografías de santas promovidas por los confesores jesuitas principalmente, quienes encargan dicha tarea a las monjas de diversas congregaciones, están los tratados o manuales de espiritualidad escritos por mujeres que son de índole excepcional, como los cuadernillos escritos por Ana de Zayas, excepcional por ser seglar y no monja, es decir, no estaba sometida a las reglas de obediencia de alguna congregación religiosa, le va a dar más libertades al poder elegir su propia forma de construcción subjetiva y tener como única autoridad la fuerza divina de manera directa a través del misticismo. Para lograr comprender la mística de corte neoplatónico de Zayas es necesario hacer una revisión del significado del hermetismo y las cosmogonías neoplatónicas que fueron rescatadas y promovidas a través de las traducciones de notables filósofos del Renacimiento y que llegaron a la Nueva España de la mano de jesuitas destacados.

¹¹ *Ibidem*, p. 399.



2. El misticismo hermético y la cosmogonía neoplatónica europea del siglo XVI

En el siglo XV surgieron místicas de corte neoplatónico y filosofías de corte hermético que tuvieron su auge durante el siglo XVI en Florencia gracias a la traducción del *Corpus Hermético* de Hermes Trimegisto por la pluma de Marsilio Ficino, encargo de Cosme de Medicis. En su comentario a este tratado, Ficino encuentra semejanzas con el Génesis hebreo: “Parece que Mercurio está hablando de los misterios mosaicos”.¹² Entre las semejanzas entre Moisés y Mercurio está que ambos son legisladores, el primero es de los hebreos y el segundo de los egipcios, ambos imparten consejos a sus seguidores; el espíritu de Dios se les presenta en sueños aleteando sobre las aguas, una revelación producida por el verbo divino, otra semejanza consiste en que el hombre sufre una caída desde la esfera inteligente hasta su estado corpóreo.

Es cierto, en ambos Génesis, el egipcio y el mosaico “el Hombre fue hecho a imagen de Dios y que le fue otorgado el poder sobre las restantes criaturas de la creación, y también parece que en este parece profetizar el cristianismo”.¹³ Así, Ficino llega a preguntarse en su *Theologia platónica* si, “después de todo, Hermes Trimegisto no fue en realidad Moisés”.¹⁴ Con todas las analogías que Ficino encuentra, Francis Yates considera que existe una diferencia sustantiva entre el hombre hermético y el mosaico, en la Biblia, el hecho de que Adán quiera convertirse en un ser semejante a Dios le hace perder el paraíso y es castigado por desobediencia, a diferencia del Adán hermético, su deseo de crear no es pecado Dios le alienta a hacerlo, el hombre tiene igual poder que los gobernadores (planetas o esferas celestes), el hombre únicamente con desear algo lo realiza y hace efectivo puede hacer efectiva cualquier cosa, sufre una caída pero es una manifestación de su propio poder y la única pérdida a la que se somete; por ello, al poseer un cuerpo mortal se somete al dominio de las estrellas y su castigo es su separación en sexos separados, pues anteriormente poseía ambos, era macho y hembra en unión.

En la interpretación judeocristiana el primer hombre es considerado una mezcla de alma y cuerpo; en cambio, en el Adán hermético está formado por una esencia divina, creativa e inmortal: “Su divinidad y su poder los recupera ante la visión de la *mens* divina, similar a su propia *mens* divina, que le muestra Pimandro, quien abandona a Trismegisto una vez que éste ha sido investido de poderes e instruido sobre la naturaleza del Todo y de la visión suprema”.¹⁵ El Génesis egipcio narra la creación y la caída de un hombre ligado a los demonios astrales en cuanto a su origen creador de

¹² Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 43.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

un Hombre-Mago, es un *magnum miraculum*, del que habla Pico della Mirandola en su “Oración sobre la dignidad del hombre”. Dios crea para que el hombre pueda verlo a través de sus criaturas, así como el intelecto se hace visible también en el acto de pensar, Dios es en el acto de crear.

Es una gnosis optimista el mundo es bueno porque lo impregna Dios, la gnosis consiste en reflejar el mundo en nuestra mente para llegar a conocer a su creador, Dios, es un tipo de panteísmo, el mundo material esta empapado de la divinidad y la gnosis consiste en aprehenderlo tal como es y retenerlo en la propia mente. Si el hombre es divino a causa de su intelecto y la gnosis consiste el devenir de nuevo en dios con tal de contemplar a Dios, eso es voluntad de poder. Este mundo divino y vivo todo es devenir, nada puede morir, todo se halla en movimiento inclusive la tierra: “Tal filosofía, según la cual el hombre divino participa a través del divino intelecto que impregna el mundo vivo de la naturaleza divina, es la filosofía del Hombre-Mago, tal como quedará de manifiesto en el Asclepius”¹⁶

Si unimos la interpretación gnóstica del *Corpus Hermeticum*¹⁷ con el Neoplatonismo de Plotino podemos conjugar sus enseñanzas y sus herencias en la Europa de la Edad Media y el Renacimiento y su legado en la Nueva España. Para Plotino, de lo Uno supremo (to én) se derivan todas las cosas en un orden piramidal del mundo, aunque a diferencia de la ontología de Platón, el mundo puro de las ideas que brilla con la luz más clara no está separado del mundo cósmico y visible, sino que se comunica con lo terrenal a través de un orden cósmico y la luz se derrama por todo el orden cósmico.

La distancia entre lo celeste y lo terreno se acorta en la concepción de Plotino, mientras que en Platón había un abismo sólo superado o vinculado mediante la Belleza, por cuya fuerza el alma vuelve a recuocer sus alas perdidas a causa de la existencia corpórea para ahora sí lograr ascender hacia el mundo inteligible. En la concepción ontológica de Plotino, la luz divina es derramada en el mundo y presta luz a todas las cosas visibles, da forma a la materia amorfa, oscura y caótica. El aparecer de lo divino es llamado *parousía*, a través de ella, la materia y todas las partes de la jerarquía terrena y cósmica participan de lo divino, a tal grado que su existencia, lo “óntico” y su ser a la mano y ante los ojos testimonia la supremacía de lo bello, verdadero y bueno que se reúnen en el Uno. En este sentido, a través del conocimiento directo y del éxtasis, el alma humana trata de regresar a su origen divino y afirma su belleza. En su *Enéadas* I, 6, 2, Sobre la belleza, Plotino nos dice:

¹⁶ *Ibidem*, p. 53.

¹⁷ *Cfr.* Hermes Trimegisto, *Corpus Hermeticum*.



Porque el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de su visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiese nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella. Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza.¹⁸

La materia se hace visible por algún grado superior o inferior de forma (color o brillo). La participación más intensa en esta forma de belleza es la del fuego, que participa de la idea y es el elemento dispensador de vida en el sentido de los estoicos. Cuanta más presencia tiene el componente corpóreo de una cosa más débil es su brillo, según Plotino.¹⁹

¿Cómo llegan estos saberes a la Nueva España? Parecen provenir de las lecturas eruditas de los jesuitas como dijimos al principio, pero en Zayas si bien pudo ser la expresión de esta influencia ella sí logra independizarse de ellos y construir una mística poética y ejercicios espirituales al margen de los confesores, un desafío a la doctrina de Trento.

3. Heterodoxia y neoplatonismo en Ana de Zayas (1650-1710)

Ana de Zayas (1650-1710?) seglar de Puebla, y contemporánea de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), sufre su primer proceso inquisitorial de 1694 a 1700 a la edad de 45 años, se le acusaba de ser vehementemente sospechosa de herejía alumbrada por su obra escrita en cuadernillos y libretas de apuntes autobiográficos y de ejercicios espirituales, este tipo de prácticas de escritura en Zayas son una forma de “tecnología del yo”, análoga a las estudiadas por Foucault con respecto a los ejercicios de los estoicos, epicúreos y monjes cristianos medievales destinados al “conocimiento de sí” y a las reglas de vida virtuosa y de ejercicios espirituales.

El expediente del proceso inquisitorial de Ana de Zayas en el Archivo Nacional de Historia en Madrid muestra que tuvo una duración de seis años, de 1692 a 1698. Las imágenes del expediente que incluyo a continuación muestran, 1) las pruebas de la querrela, 2) la declaración del peligro que representan estos manuscritos y papeles escritos por esta seglar y distribuidos entre sus confesores en contra de la “República Cristiana”, 3) el testimonio del fiscal al pedir se recaben todas las pruebas de querrela en su contra para poder determinar el castigo que merece y algo sumamente importante es la declaración de que Zayas se encuentra en pleno uso de sus facultades y no está

¹⁸ Plotino, *Enéadas*, I, Tratado I, 6, versículos 30-35, pp. 292-293.

¹⁹ Götz Pochat, *Historia de la Estética y de la Teoría del Arte*, p. 82.

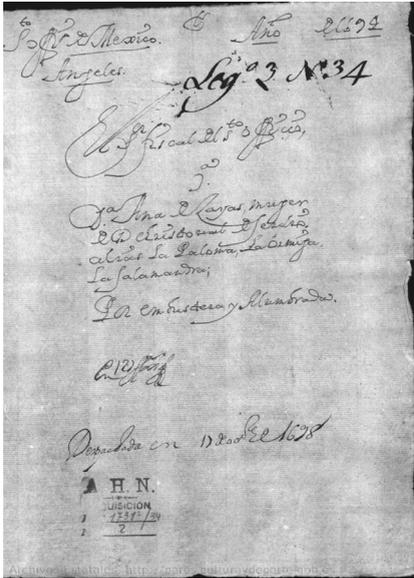


Imagen 3. Fecha de inicio del proceso en 1692 por el fiscal del Santo Oficio contra Doña Ana de Zayas por embustera y alumbrada, despachada en 1698. Seis años de duración.

Zayas empleaba estos cuadernillos autobiográficos y de lecciones morales, y los repartía a los diferentes religiosos y eclesiásticos de Puebla. Según Concepción Zayas en *Ana de Zayas: escritora y maestra del espíritu. Heterodoxia y neoplatonismo en una seglar de la Puebla de los Ángeles (siglo XVII)*, estos escritos fueron considerados una seria amenaza por los sectores más conservadores de la ciudad, ¿por qué? La acusación de alumbradismo era una generalidad donde ubicaban a todos aquellos que siguieran creencias teológicas y practicaran devociones no ortodoxas. Ana de Zayas no era alumbrada sino neoplatónica, doctrina que revisamos más arriba.

La “técnica de sí” de Zayas era la “escritura alegórica” esto evitaba a la Inquisición por ser un lenguaje figurado y no literal, ¿cuáles eran los temas de su escritura? La tradición platónica, sectas místicas como la pitagórica, el hermetismo y líneas afines. Uno de

los planteamientos más importantes del neoplatonismo era que no se puede conocer a Dios por la vía racional ni por conceptos de razón, como también lo prueba Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*. Ese es uno de los motivos por los que el lenguaje empleado para hablar de las experiencias místicas era la poesía, como por ejemplo la escritura poética de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

Los antiguos padres de la iglesia como San Agustín, el principal cristiano de influencia neoplatónica, planteaban que para llegar a Dios se debía eliminar el concepto del tiempo lógico por estar basado en la lucha de opuestos, como lo es el pensamiento dialéctico racional, la línea neoplatónica del conocimiento concibe al Uno siendo fuera del tiempo.

El neoplatónico que más influencia tuvo en la Nueva España no fue tanto Plotino sino Porfirio Jámblico (siglo II d. C), la prueba de su influencia la encontramos en los escritos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), según Concepción Zayas, Jámblico afirmó: “el conocimiento innato de los dioses está en la esencia humana y es uno con su objeto de conocimiento, pero es incomprensible por ser superior a cualquier juicio,

razonamiento o demostración. [...] Por ello, la unión mística se expresa mediante el lenguaje de los símbolos, estos funcionan sin la intervención del pensamiento y cumplen por sí mismos su efecto y la potencia inefable de los dioses, a quienes pertenecen dichos símbolos”,²¹ este es un antecedente filosófico de lo que luego se llamará “*dexamiento*”, la suspensión de conceptos y la despotenciación del alma que se entiende como la suspensión tanto del juicio como de la imaginación. El silencio o fruto de la nada es el lugar de encuentro con la “chispa” o “cinderella” y Ana de Zayas reconoce esta necesidad de silencio o de la nada, al decir:

Saber tanto como Dios
Ninguno puede saber
Pues no quiera comprender
Más de lo que habla la voz (al margen, La voz de Dios)
¿Lo ha de decir todo junto
por darle gusto a cada uno?
En verdad que no hay ninguno
Que hasta ahora diera en el punto.²²

El neoplatonismo se une al cristianismo por Proclo (412-485 d. C), maestro de Dionisio el Areopagita, el más importante representante de las prácticas ascéticas, rituales y mágicas, a quien Ana de Zayas sigue; una de las obras más importante de Dionisio es *Introducción a la teología platónica* y “siguiendo la idea de unidad de Platón, sostuvo que cada cosa tiene su sentido, porque la Causa de todo el universo ha puesto signos en cada ser; lo que implica que en el mundo todo posea la belleza y bondad divinas. En la unidad no existe el mal, éste sólo lo es en apariencia porque en realidad presta un servicio al todo y ayuda a que la conciencia del hombre despierte, recuerde y tienda otra vez hacia el UNO”.²³ Ideas que repercutirán en otro neoplatónico llamado Boecio, con una vigencia interesante en la Nueva España en el siglo XVII, lo sabemos porque el obispo Manuel Fernández de la Santa Cruz, defensor de Zayas frente a la Inquisición, propone a Sor Juana Inés de La Cruz (1648-1695) que practique las enseñanzas de este filósofo, autor sumamente valorado por los humanistas del siglo XVI, su idea de Dios era como un bien absoluto y propone una ética.

La obra de Dionisio Areopagita, al que sigue Ana de Zayas, apareció hasta el siglo V pero su difusión se dio hasta el 870 gracias a la traducción de Duns Escoto. Sus libros *Los nombres divinos* y la *Mística Teología* fueron traducidos por Ficino en

²¹ Concepción Zayas, *Ana de Zayas: escritora y maestra del espíritu. Heterodoxia y neoplatonismo en una seglar de la Puebla de los Ángeles (siglo XVII)*, pp. 104-105.

²² Ana de Zayas en Zayas, *op. cit.*, pp. 105-106.

²³ Zayas, *op. cit.*, p. 106.



1492 y sus obras fueron introducidas en la España humanista del siglo XVI gracias al Cardenal Jiménez de Cisneros, quien buscó hacer una renovación teológica a través de su proyecto educativo en la Universidad de Alcalá y emigró a la Nueva España hasta el siglo XVII:

Y así saliendo, saliendo de ti mismo y abandonando todas las cosas en un impetuoso impulso, libre y puro, seas elevado hacia los rayos de tinieblas sobrenaturales de la divina oscuridad, después de haber todo abandonado y de haberse despojado de todo [...] conviene negarlo todo radicalmente ya que esta causa es preexistente y trasciende todas las cosas —y aquí no juzgamos que exista contradicción entre la afirmación y la negación—, ya que esta Causa es anterior a todas las cosas y existe por encima de toda afirmación o negación.²⁴

Estas ideas las vemos en Ana de Zayas, al creerse una con Dios, con el UNO neoplatónico donde cabe pura perfección:

Yo no me parezco a ninguno sino a Jesucristo, que este divino Señor recibió con rostro igual los males y los bienes que el padre eterno le dio [...] Ahora me parezco a Job en la paciencia y lo demás, pero de aquí a unos días me verán y admirarán. Y si todavía están dudando, si soy Job o soy fantasma, acabemos ya, señores y vean que sólo Dios puede andar a pie, enjuto por cima de las aguas. Quiere decir que sólo el que es espíritu de Dios y ha cuidado de Dios pudiera sin hundirse andar en los trabajos en que me ha visto, y me veo sin pervertirse.²⁵

Esta comparación que hace Zayas de sí con Jesucristo le vale la acusación de blasfemia y fue considerada una prueba irrefutable de alumbradismo. Es claro su neoplatonismo por la aspiración máxima del conocimiento que consiste en transformarse en un ser perfecto como Dios, libre de todo error, según Concepción Zayas, la intención de Ana de Zayas de compararse con Jesucristo podría representar simbólicamente la certeza interior que nuestra filósofa defiende: “considerarse a sí misma un verdadero espíritu de Dios”.²⁶ En el trasfondo de esta idea de impecabilidad de quien ha alcanzado la unión con Dios, sus actos son gobernados por Dios y el hombre se convierte en Dios. Este pasaje se parece a los principios teológicos de Juan de Valdés padre de los alumbrados, cuando dice:

Que aquellos que, siendo llamados y traídos por Dios a la gracia del evangelio, hacen suya la justicia de Cristo y son incorporados en Cristo; en la presente

²⁴ *Ibidem*, p. 111.

²⁵ *Ibidem*, p. 133.

²⁶ *Ibidem*, p. 134.

vida cobran en parte la imagen de Dios que pertenece al ánimo, y en la vida eterna cobran también la parte que pertenece al cuerpo, y en esta manera vendremos todos por Cristo a ser semejantes a Dios. Como Cristo, cada uno en su grado.²⁷

Una semejanza entre Pseudo Dionisio el Areopagita y Ana de Zayas es el círculo, la autora lo usa como fundamento simbólico con diferentes significaciones. Sus visiones parten de un círculo donde están escritas las letras del abecedario, también el significado de la circunferencia como metáfora del perfeccionamiento espiritual:

Llevóme [Dios] a San Ildefonso y mandóme llamar a un padre alto, que no sé si se llama Guardián o Guardiana, y díjome, una tilde te falta para ser perfecta. Y este padre es el de la tilde, y así le vi en la oración, ofreciéndoles a Dios el círculo perfecto, y lo tenía en la mano derecha, por junto a la tilde, y con humildad tendida y ojos modestos se lo ponía Dios en sus manos. Con esto queda asentado que este padre conviene ahora, aunque sea por cinco días, que a mí no me toca otra cosa sino declarar las inspiraciones de Dios y obedecer rendida.²⁸

En el neoplatonismo de Proclo el círculo es perfecto por no tener ni principio ni fin y todos los puntos de la circunferencia tienden hacia su centro; para Plotino, el círculo es el padre del círculo, para Ramón Llull el simbolismo de la cruz está en el centro de una esfera inteligible, una figura de clara reminiscencia neoplatónica. Otra reminiscencia de Zayas a Dionisio es su concepción del amor de Dios:

[Dios] a toda mente supraceleste la llena de luz inteligente y arroja toda la ignorancia y todo error de todos los espíritus en que están y a todos éstos concede la luz de la santidad y los ojos de la mente de ellos, los purifica y libra de las tinieblas que lo rodea y los despierta y los abre cuando están cerrados y comprimidos por el gran peso de las tinieblas [...] y cuando los ojos habiéndola ya experimentado, la apetezen más, fulge con mayor resplandor *porque amaron mucho*.²⁹

Esta última frase en cursivas corresponde al pasaje evangélico donde Cristo perdona sus pecados a María de Magdalena: “Por lo que les digo que sus muchos pecados son perdonados porque amó mucho”.³⁰ De igual manera, Zayas coincide con Juan de Valdés en su concepción del amor y de su fuerza espiritual:

.....
²⁷ *Idem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 135.

²⁹ *Ibidem*, p. 137.

³⁰ Lucas, 7: 47.



La caridad con todos es un sacrificio muy agradable a Dios, así lo dice San Gregorio o no sé qué santo, que no me acuerdo. Porque la caridad que no mira al bien del prójimo no me cuadra a mí, yo quisiera que mis hijos fuesen santos, pero no santos de nicho. Nunca fue santo muy grande el que fue para sí solo, por eso me cuadra tanto mi padre San Ignacio de Loyola, y que por eso me cuadra tanto mi San Elías. Cristo Señor nuestro fue luz en mitad de la plaza del mundo, no santo de nicho. Si las luces que Dios creo no sacaran la cara, siempre estuviera el mundo a oscuras. Vosotros sois luz, dice, pues ¿qué oficio tiene la luz? Alumbrar. Con qué habré de decir que la luz que no alumbraba es luz tenebrosa.³¹

La crítica de Zayas en esta última cita es interesante porque es análoga a la del luteranismo en contra de la Iglesia católica durante el siglo XVI por centrar la religiosidad en la veneración de las imágenes en lugar de en una demostración de cristianismo verdadero y activo fundado en el valor del trabajo con el desamparado, una caridad más original y similar a la del cristianismo primitivo, cuyo mandamiento principal es “el amor al prójimo”.

La mística de Zayas es la del amor, como lo fue la noción de vínculo de las tesis sobre la magia de Giordano Bruno, así como en *Los nombres de Dios* de Dionisio el Areopagita y del neoplatonismo cristiano en general, pero como podemos evidenciar en esta cita, Zayas critica las prácticas devocionales que se basan más en las imágenes en los templos que en la verdadera práctica religiosa, lo cual la emparentaría con los debates de la *Devotio Moderna* del siglo XV y los luteranos y erasmistas en Europa durante el siglo XVI.

De esta manera, nuestra seglar propone un modelo de santidad práctica y al decir: “Cristo fue santo por la luz y no como santo de nicho” está haciendo una clara crítica al tipo de religiosidad católica de la época basada en la veneración de los santos en los templos, muestra del tipo de práctica religiosa de Zayas fuera de la institucionalidad de un convento o la de los sacerdotes de la Iglesia católica, decir esto en Puebla, ciudad en donde se concentraban el mayor número de conventos e iglesias en relación con el resto de la Nueva España en el siglo XVII, era piedra de escándalo.

4. La escritura de Sor Juana Inés de la Cruz frente a la censura

Sor Juana Inés de la Cruz al igual que Ana de Zayas es censurada por el poder eclesiástico masculino, aunque por razones diferentes, mientras que Zayas sufre repre-

³¹ Zayas, *op. cit.*, p. 138.

sión por hallarse dentro de la heterodoxia por su mística neoplatónica y sus tratados espirituales, tolerada solamente por el eclecticismo jesuita porque son los confesores jesuitas los que la protegerán frente a la Inquisición, entre ellos el polémico obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, Sor Juana se mantiene dentro de la ortodoxia, como podemos evidenciar en la defensa que hace de las verdades de la fe en su *Carta Atenagórica* publicada por este obispo sin su consentimiento en 1690 y dirigida al padre jesuita Antonio de Vieira (1608-1697) en su sermón llamado *Mandato*, publicado en 1650, un año antes del nacimiento de Sor Juana.

Si bien la escritura de Sor Juana Inés de la Cruz aborda casi todas las temáticas, desde la filosofía de la naturaleza y la crítica de la razón como observamos en el poema *Sueño*, en esta ocasión se enfrascará en un debate teológico, se trata de una misiva donde crítica la forma argumentativa del sermón del *Mandato* que predicó el padre Antonio de Vieira de la Compañía de Jesús en el Colegio de Lisboa en 1650.³²

Sor Juana quiere mostrar que las conclusiones a las que llega el jesuita portugués no provienen de las premisas que ofrece, por lo que existe una falla en la argumentación, de paso y no menos importante Sor Juana está defendiendo las verdades teológicas de tres grandes padres de la iglesia: San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo frente a la interpretación sofisticada que hace Vieira de los mismos pasajes bíblicos utilizados por estos sabios de la cristiandad.

Vieira analizaba las finuras del amor de Cristo. La Carta de Sor Juana fue enviada a Manuel Fernández de Santa Cruz quien decide publicarla, ¿a qué se debió esa decisión? El obispo le responde a Sor Juana con una carta empleando un pseudónimo femenino, *Carta de Sor Filotea de la Cruz* el primero de marzo de 1691. La historiografía sobre la relación epistolar entre estos tres actores se centra en la polémica

³² Robert Ricard sostiene que la fecha de publicación de este Sermón no pudo haber sido en 1650 sino aproximadamente en 1692, pues el padre Vieira tenía misiones diplomáticas que lo ausentaban de Portugal y que es muy probable que lo haya leído en esta fecha, pero su publicación fue muy posterior, hasta aquí la opinión del historiador. Cfr. Ricard, *Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz*. Lecciones leídas en la Universidad Hispanoamericana de La Rábida, curso de 1947.

Quisiera añadir, además, que Vieira fue un gran defensor de los cristianos nuevos, es decir, judíos conversos que fueron finalmente expulsados de Portugal hacia la Nueva España, conocemos la persecución de la que fueron objeto por los hermanos Mañozca en su gran complicidad de corrupción en los procesos para quedarse con los bienes de los criptojudíos, fueron los inquisidores más temibles e injustos de este virreinato. Vieira fue procesado por la Inquisición por sus profecías en su libro *Historia del Futuro* y por la defensa de los derechos de los judaizantes. Sor Juana Inés de la Cruz le admiraba por su gran erudición. Ricard afirma en *Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz* que dado que en su *Carta Atenagórica*, Sor Juana sigue paso a paso los argumentos de Vieira para irlos refutando, a Robert Ricard no se le hizo necesario citar directamente al padre Vieira para facilitar la lectura, a mi me pareció prudente incluirlos.



teológica; sin embargo, el análisis de los investigadores Rafael Ruiz y Janice Theodoro da Silva en “La *Carta Atenagórica*: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica” se centra en una crítica dentro del campo de la filosofía política que no haré en este trabajo, de esta interpretación recuperaré el debate teológico, a su vez yo haré una interpretación distinta de la de ellos sin desechar lo que encontraron en esta relación epistolar, por ser muy valiosa por la didáctica explicación sobre el tema.

Lo primero que dirán estos dos historiadores, Ruiz y Theodoro da Silva, es que las intenciones del padre Vieyra y Sor Juana al analizar los mismos textos bíblicos son de corte opuesto, en especial en cuanto a su finalidad. El sermón tiene como finalidad persuadir a una audiencia a imitar a Cristo, es despertar emulación a través de sentimientos piadosos, en ese sentido, me atrevo a decir, se da licencias retóricas inaceptables, es una práctica estética devocional porque apela a los sentimientos de su oyente y su lector, busca construir una subjetividad ética, es decir, un modelo a imitar en Cristo para construir una subjetividad amorosa y empática con el otro. A diferencia de Sor Juana, cuya finalidad es dialéctica argumentativa, busca probar cómo el sermón de Vieyra no corresponde con exactitud con la doctrina tradicional y la ortodoxa de la Iglesia.

El gran conocimiento de la retórica de Sor Juana le permite atacar la estructura argumentativa del sermón del *Mandato*. Según Rafael Ruiz y Janice Theodoro Da Silva, la conclusión del sermón está hecha “a priori” para lograr impactar al público en su finalidad de despertar sentimientos piadosos, lo que aquí he llamado una estética devocional por su tendencia a afectar los sentimientos del público para llevarlos a una acción mimética a través del modelo de moralidad ético-cristiana basada en el amor. La finalidad de mover sentimientos fue la principal fuerza de la magia durante el siglo XVI renacentista europeo, en particular en las tesis sobre la magia de Giordano Bruno. La magia era entendida como una técnica de vinculación por medio del amor y el mago era concebido como aquel capaz de ejercer el poder de vincular a una audiencia sin ser vinculado. Estas prácticas de estética devocionales caen en el ámbito de las técnicas de manipulación, porque apelan a la sensibilidad, intuición e imaginación, no apelan a la racionalidad y al pensar, se trata de construir imágenes persuasivas mediante la manipulación retórica, la palabra funciona como un fármaco y es análoga a la sensualidad del cuerpo, como si la palabra fuese el cuerpo de los pensamientos para generar un delirio sensual y persuasivo. Por esto a Vieyra no le interesa la estructura de la argumentación, a diferencia de Sor Juana quien no cae en la manipulación retórica del jesuita, la monja es como la Maga que no se deja vincular, la fuerza dialéctica de Sor Juana le permitirá tomar distancia del Sermón y criticarlo por sofisticado.

A Sor Juana no le interesaba la finalidad sino el camino o la escala de ascenso argumentativa racional para llegar a una conclusión o a la síntesis racional evidente, como bien lo aprendió de su maestro Nicolás de Cusa en su *Docta ignorantia*. Ruiz y Theodoro da Silva afirman:

El jesuita utiliza licencias interpretativas y generalizaciones abstractas, forzando la comprensión de los textos del Evangelio para hacerlos coincidir con lo que le interesaba. En este sentido, la conclusión de Vieira ya estaba hecha de antemano, Por eso su estructura argumentativa es una fantástica construcción que conduce al oyente a un lugar determinado definido a priori.³³

Si bien el mandato de “amarse los unos a los otros” no es nuevo, sí lo es la demostración del amor de Cristo, como nos quiere dar a entender Vieyra, en una interpretación nueva y diferente a la de los tres padres de la iglesia: San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo, a quien cita. Según San Agustín, la mayor finura de Cristo hacia los hombres fue su muerte, mientras que para el jesuita fue su ausencia. Sor Juana va a debatir sobre esto y le dará la razón al santo. Santo Tomás consideró la mayor finura de Cristo el haberse quedado presente en la Eucaristía, mientras que para Vieyra fue el no haber podido hacer uso de los sentidos al sacramentarse.³⁴ Por último, a diferencia de la opinión de San Juan Crisóstomo, para quien el mayor amor de Cristo estaba en haberle lavado los pies a sus discípulos, incluido a Judas el traidor, para Vieyra Cristo acciona así para que, al amarnos como medio, los hombres lo amemos a Él como fin.

Sor Juana va a debatir y desechar una a una las pseudoargumentaciones del jesuita, para concluir que Cristo se pone a sí mismo como medio para amarnos uno a los otros como fin, por lo tanto, hay una correspondencia y no una oposición. Sin embargo, para los investigadores brasileños citados aquí, el debate entre Vieyra y Sor Juana fue sobre cinco temas, 1) muerte y ausencia; 2) ser y estar; 3) causa y efecto; 4) medios y fines, y 5) esencia y correspondencia, en el fondo de este debate está la separación entre moral y política imperante en el siglo XVI, sostenido por el impío Maquiavelo como lo llamaba Sor Juana. Otra cosa que hacen notar Janice Theodoro Da Silva y Rafael Ruiz en “La *Carta Atenagórica...*” es cómo Sor Juana prueba que Vieyra tiene sus conclusiones de manera previa y no como el resultado deliberativo de su proceso de argumentación:

³³ Rafael Ruiz y Janice Theodoro Da Silva, “La *Carta Atenagórica*: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica”, p. 79.

³⁴ *Ibidem*, p. 80.



La crítica de Sor Juana Inés se establece sobre dos bases: por un lado, prueba que el camino argumentativo de Vieira no conduce necesariamente a sus conclusiones (o sea, que Vieira obtiene sus conclusiones no como consecuencia lógica de sus premisas sino tan solo porque de hecho, ya las había sacado previamente) y por el otro, Sor Juana hace ver que el error de Vieira no está en sus premisas o conclusiones, sino en el camino argumentativo usado, o sea, la monja no acepta las separaciones y distinciones lógicas que el jesuita realiza en su argumentación.³⁵

El problema con la forma de argumentar de Vieyra en contra de San Agustín es un error de verdad teológico y lógico. Si Cristo dijo a sus discípulos: “os conviene que yo me vaya”, de ahí no se infiere que verdaderamente se ausente, efectivamente muere y no está presente físicamente, pero no significa que esté ausente porque al enviarles su Espíritu —si bien no está materialmente en cuerpo— sí está presente espiritualmente. Por otro lado, con respecto a la afirmación de Santo Tomás sobre la mayor finura de Cristo está en sacramentarse, Vieyra responde que más bien está en no usar los sentidos, Sor Juana lo objeta diciendo que su forma de argumentar es incorrecta, pues mientras el Santo responde en género, el jesuita lo hace en especie: si Cristo se sacramenta y deja ahí su sustancia, eso implica sus efectos o accidentes, es decir, suspender los sentidos. La forma de argumentar de Vieyra es incorrecta porque el efecto está contenido en la sustancia, esto es, la especie está comprendida en el género y por lo tanto su distinción es innecesaria.

Con respecto a la objeción de Vieyra en contra de San Juan Crisóstomo, quien considera la mayor finura de Cristo en haberle lavado los pies a sus discípulos el jueves santo, el jesuita va a hacer dos distinciones del amor, una cuando Cristo le lava los pies a Pedro lo hace por correspondencia de su amor, mientras que a Judas es por oposición, al devolver amor por odio. En este caso, Sor Juana dice que no hay separación entre el amor de Cristo y nosotros, como Vieyra quiere distinguir, pues el amar los unos a los otros es como amar a Cristo, hay una correspondencia armónica y no distintiva. En “*La Carta Atenagórica...*” Ruiz y Theodoro dicen:

Los dos poseen igualmente, como hemos podido demostrar por los textos, el control del arte de la retórica. Pero hay que notar que los dos parten de las mismas premisas —los mismos textos evangélicos— para desarrollar caminos argumentativos diferentes. Vieira se preocupa por mostrar continuas distinciones y separaciones lógicas y conceptuales, mientras que Sor Juana Inés desarrolla su argumentación haciendo ver que las distinciones de Vieira no se dan en el nivel de la realidad ontológica, que donde Vieira ve una separación hay una profunda unidad de lo real.³⁶

³⁵ *Ibidem*, p. 82.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

Los autores nos refieren que no hubo una polémica entre Vieyra y Sor Juana de manera directa, sino entre ella y Manuel Fernández de Santa Cruz, ese es mi objetivo en este apartado. En mi propio aporte a este debate, Sor Juana se preocupa por defender la fe, una verdad teológica como lo es el misterio de la Trinidad, Dios es uno en tres personas, el cual está negando Vieyra al poner en cuestión la presencia de Cristo en su tercera forma como Espíritu Santo, como lo vemos en la distinción que hace entre muerte y ausencia al polemizar con San Agustín, quien afirmaba que la mayor finura de Cristo fue morir por los hombres, Vieyra objetaba que era su ausencia más que su muerte, es decir, Cristo muere y se ausenta, esto es negar su presencia como Espíritu.

En el Sermón *El Mandato*, el padre Vieyra dice:

Com liceca porém de S. Agoftinho, & de todos os Santos, & Doutores, que o fequem, que faó muitos; eu digo que o morrer Chrifto pelos homens naó foy a mayor fineza de fue amor: mayor fineza foy em Chrifto o aufentarse, que o morrer nao foy a mayor das mayores. Difcorro affim: Chrifto Senhor noffo amou mais os homens, que a fua vida; provafe, porque deo a fua vida por amor dos homens: o morrer era deixar a vida, o aufentarse era deixar os homens: logo muito mais fez en fe aufentar, que em morrer: porque morredo, deixava a vida, que amava menos: aufentandofe, deixava os homens, que amava mais. Allumiado o entendimento com a razao, entre a fé como o Evalngelho.³⁷

Por ello, Sor Juana le reprocha al jesuita que morir no es ausentarse, lo es en su forma corpórea más no en la espiritual, pues Cristo nunca deja de estar presente a los hombres. Otro peligro en contra de la verdad trinitaria es la objeción de Vieyra en contra de Santo Tomás al sostener que la mayor finura de Cristo fue la suspensión de los sentidos y no sacramentarse en la Eucaristía.

Vieyra contradice la opinión de Santo Tomás en torno a la mayor finura de Cristo:

Diz S. Thomás que a mayor fineza do amor de Chrifto hoje foy deixarfe com nofco, quedado fe aufentava de nós. E verdadeiramente que o ir, & não fe partir,

³⁷ Antonio Vieira, P. da Companhia do Jesu, Prégador de Sua Magestade, *Sermoens*, Septima Parte, p. 337. “Con licencia de San Agustín y de todos los Santos y Doctores que le siguen, que son muchos; yo les digo que el que Cristo muriera por los hombres no fue la mayor fineza de su amor: mayor fineza fue que Cristo se ausentase, el morir no fue su mayor fineza. Argumento así: Cristo Señor amó más a los hombres que a su vida; prueba de ello fue el haber dado su vida por amor a los hombres: o morir era dejar a la vida o ausentarse era dejar a los hombres: entonces fue mucho más fue en ausentarse que en morir: porque muriendo dejaba la vida, que amaba menos: ausentándose dejaba a los hombres, que maba mñas. Alumbrado el entendimiento como la razón, entre la fe como el Evangelio” [las traducciones del portugués al español son de mi autoría].



o deixarfe a fy, quando nos deixava a nós, não ha du vida que foy grande fineza. Foy tam grande, que parece desfaz tudo, quanto ategora temos dito; por que ainda que no amor de Chrifto feja mayor fineza de fe deixar com nofco desfaz a fineza de fe aufentar de nós. Bem aviados eftamos. Com ifto reprefentar afim, & comeu fer grande venerador da doutrina de São Thomás, digo que o deixarfe com nofco não foy a mayor fineza de feu amor: dou outra mayor. E qual foy? Mayor fineza foy no mefmo Sacramento o encobrirfe, que o deixarfe: logo a finez de fe deixar não foy a mayor da mayores. Que foffe mayor fineza o encobrirfe, que o deixarfe, provo: O deixarfe, foy bufcar remédio á aufencia; iffo he commodida de: o enconrirfe, foy renunciar os alivos da preferença; iffo he fineza. Para mayor inteligênciã defta matéria hemos de Fuppor com os Theologos, q Chrifto Senhor noffo no Sacramento do altar, ainda que eftã alli corporalmente, não tem ufo, nem exercicio dos fentidos. Affim como nós não vemos a Chrifto debaixo daqueles accidentes, afim Chrifto nos não ve a nós com os olhos corporaes. Encobriendofe pois Chrifto no Sacramento, ainda q eftã prefente como os homens, a quem ama, eftã prefente fem os ver; & a preferença fem vifta he mayor pena que a aufencia [347-348].³⁸

Sin darse cuenta, Vieyra le da más importancia a la especie que al género, al accidente que a la sustancia y lo más grave fue separar la sustancia de su accidente cuando en realidad son una unidad ontológica, como afirma Sor Juana. Si Cristo se hace presente en su sustanciación eucarística de igual manera los sentidos se suspenden, una se sigue de la otra. Considero que el hecho de separar la sustancia y el accidente es poner en duda la existencia de la unidad y la síntesis de estas dos realidades, lo cual emparentaría a Vieyra con la especulación luterana.

Me parece que el jesuita no se dio cuenta de la gravedad de sus afirmaciones para la ortodoxia teológica a diferencia de Sor Juana, por ello la respuesta de esta última a su censor Manuel Fernández de Santa Cruz, en su *Respuesta a Sor filotea de la Cruz*, es de un gran valor, al reprocharle el haber dejado pasar la afrenta de Vieyra en contra

³⁸ *Ibidem*, p. 344. Hemos dejado el texto en portugués antiguo, tal como se encuentra en la obra original consultada. La letra “f” equivale a la “s” en español. La traducción es de mi autoría. “Dice Santo Tomás que la mayor fineza del amor de Cristo a los hombres fue que una vez estado con nosotros al dejarnos y ausentarse, se quedara con nosotros bajo la forma del sacramento de la Eucaristía, cuando se iba con su Padre”. En cambio, para Vieyra, la mayor fineza de Cristo no fue Sacramentarse en la Eucaristía, sino la suspensión del uso de los sentidos. “Para mayor inteligencia de esta materia, hemos de suponer como los teólogos, que Cristo Nuestro Señor no se sacramentó en el altar, aun estando ahí corporalmente, no tenía uso o ejercicio de sus sentidos. Así como no vemos a Cristo debajo de esos accidentes, así Cristo no nos ve con sus ojos corporales, encubriéndose pues Cristo, no como Sacramento, así esta presente como los hombres, a quien ama, está presente sin vernos; y su presencia sin vista [por tener suspendidos los sentidos] es mayor pena que su ausencia”.

las verdades teológicas en su sermón el *Mandato*; sin embargo, ella es censurada por emplear la escritura para la argumentación dialéctica, en lugar usarla para acrecentar la oración y mejor dedicarse a las labores y oficios esperados de una monja siguiendo su regla conventual, como se evidencia en la misiva que le dirige en su *Carta de Sor Filotea de la Cruz*:

No pretendo, según este dictamen, que V. Md. mude el genio renunciando a los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo [...] Mucho tiempo ha gastado V. Md. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros. ¿Qué pueblo hubo más erudito que Egipto? En él empezaron las primeras letras del mundo, y se admiraron los jeroglíficos [...] Y con todo eso, el Espíritu Santo dice abiertamente que el pueblo de los egipcios es bárbaro: porque toda su sabiduría, cuanto más penetraba los movimientos de las estrellas y cielos, pero no servía para enfrentar los desórdenes de las pasiones; toda su ciencia tenía por empleo perfeccionar al hombre en la vida política, pero no ilustraba para conseguir la eterna. Y ciencia que no alumbraba para salvarse, Dios, que todo lo sabe, la califica por necedad [...] Lástima que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo [...] que por más que la discreción de V. Md. les llame finezas, yo les tengo por castigos.³⁹

Como vemos por la cita, su confesor le reconoce su dedicación a la escritura, pero le recomienda dedicarlos a la devoción y no tanto a la erudición que es pura vanidad y en una monja es reprehensible, es necedad mundana y arriesga la salvación de su alma, al perder sus bienes sobrenaturales. Sor Juana no guardará silencio, le responderá de la siguiente manera en *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*:

Si el crimen está en la *Carta Atenagórica*, ¿fue aquella más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria de Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad llevarla contra los tres Santos Padres de la Iglesia? Mi entendimiento tal cual ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? ¿Es alguno de los principios de la Santa Fe, revelados, su opinión, para qué la hayamos de creer a ojos cerrados? Demás que yo ni falté al decoro que a tanto varón se debe, como acá a faltado su defensor [...] no toqué a la Sagrada Compañía en el pelo de la ropa; ni escribí más que para el juicio de quien me lo insinuó [...] Que si creyera se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue. Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? Y con eso quedará

³⁹ Sor Juana de la Cruz, *Obras completas*, p. 67.



vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta.⁴⁰

Sor Juana le reclama al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz no reprobador mejor al autor del *Mandato*, en lugar de a ella, destaca la importancia del ejercicio crítico de la razón para no caer en falacias *ad hominem*, es decir, únicamente porque lo dice un miembro renombrado de la Compañía de Jesús habría de creérsele, lo cual es falso, también le dice no haber ofendido a esta en lo más mínimo. Toda la defensa que Sor Juana hace de su quehacer erudito es para servir mejor a sus deberes cotidianos como religiosa, usa el ejemplo de dos monjas contemporáneas suyas, concepcionistas de quienes el padre Arce extraña en ellas mayores estudios científicos, con ello reconoce la necesidad de mayores estudios y escritura científica en las mujeres religiosas como un medio para comprender mejor los divinos, pues no hay oposición entre ellos sino correspondencia. La monja jerónima novohispana demuestra la necesidad de estudiar las ciencias en sus diversas disciplinas de *Trivium* y *Cuadrivium* para poder servir mejor a las verdades de la fe, la ciencia al servicio de la fe y a la defensa de la Santa Iglesia.

A manera de conclusión

La técnica de interiorización de Ana de Zayas a través de sus manuscritos autobiográficos de experiencias espirituales colocó al amor como el principal vínculo con los demás, sus prácticas místicas obedieron a esa necesidad de “conocimiento de sí” para orientar la vida hacia la caridad expresada en la dedicación amorosa al prójimo. La caridad fue la expresión perfecta del *ethos* amoroso y una de las finalidades del conocimiento de sí misma y de sus prácticas místicas de infusión divina.

El concepto de Dios de Zayas fue de bondad, igual a como lo entendieron los cristianos neoplatónicos como Dionisio seguidor de Proclo. La originalidad de los ejercicios espirituales de Ana de Zayas consistió en ofrecer un nuevo fundamento a la relación con Dios, la cual ya no estaría basada en el temor, el castigo, el pecado y la culpa sino en el amor, la perfección y la impecabilidad, porque en el amor no hay error, tal como lo creyeron los neoplatónicos como el Areopagita y alumbrados como Juan de Valdés. Esa fue la verdadera renovación espiritual propuesta por esta filósofa.

Si la relación con Dios y con el prójimo no estaba basada en la culpa por el pecado, no habría necesidad de confesión, de ahí su carácter trasgresor ante una iglesia que defendía las jerarquías y la obediencia, y en donde la confesión era una de las vías de

⁴⁰ *Ibidem*, p. 58.

control del creyente, en especial de las mujeres. Zayas fue libre y ejerció su espiritualidad con heroicidad, admirada por algunos jesuitas como Alonso Ramos y Odón, defendida por el obispo de Puebla.

A diferencia de la heterodoxia de Zayas, Sor Juana sí se mantuvo dentro de la ortodoxia como lo evidenció la defensa que hace de las verdades teológicas de la unidad trinitaria, la transustanciación eucarística, así como su actitud de obediencia y respeto a sus confesores. Estas convicciones la llevaron a objetar el sermón el *Mandato* de Antonio de Vieira, cuya forma de argumentación lo condujeron irrevocablemente a postular la separación de las tres sustancias de Dios como le demuestra Sor Juana. Vieira nunca tomó conciencia del peligro de sus afirmaciones en contra de la fe, por eso su retórica sofisticada le hizo caer en la “mala conciencia” y un teólogo como Manuel Fernández de la Santa Cruz debió notarlo, pero no se percató. Por ello, la superioridad de la monja jerónima en asuntos teológicos y argumentativos le hace muy superior a estos dos renombrados miembros de la Compañía de Jesús. Su fidelidad a la fe católica y a las jerarquías eclesiásticas debió ser reconocida por el obispo Fernández de la Santa Cruz, porque ella lo dijo, “no quiero ruidos con la Inquisición”.

Luego del análisis de estos dos ejercicios de control sobre la escritura femenina de estas dos filósofas contemporáneas, una seglar, Ana de Zayas, y la otra monja, Sor Juana Inés de la Cruz, me lleva a plantear la siguiente cuestión: ¿por qué Manuel Fernández de la Santa Cruz defiende a una seglar que emplea métodos místicos de corte neoplatónico y los promueve a través de manuscritos de ejercicios espirituales, si a nivel teológico y devocional está desafiando la obediencia hacia sus confesores y cómo, a diferencia, el obispo censura a Sor Juana por cuestionar al padre Vieira cuando debió reconocerle la defensa que hace de la ortodoxia y de la fe católica?

Parte de la respuesta a esta pregunta puede deberse a una cuestión política, a la amenaza que representó la crítica de Sor Juana contra el prestigio y la admiración por el padre Vieira en España y la Nueva España; dado que el obispo de Puebla pertenecía a la misma Compañía, no lo podía permitir, además por la profunda amistad de Antonio de Vieira y el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, entre 1675 y 1678, como afirman Ruiz y Theodoro da Silva, y a quien debió junto con el apoyo del resto de los miembros de la Compañía su triunfo como arzobispo de la Nueva España. La evidencia la encontramos en las dedicatorias de los sermones publicados en Madrid dedicados a Aguiar y Seijas.

Me parece que Manuel Fernández de la Santa Cruz pudo amonestar a Sor Juana porque fue una orden de su superior. La defensa de Ana de Zayas puede deberse al eclecticismo de los estudios de la Compañía de Jesús, los confesores de Sor Juana como



Núñez de Miranda, así como el obispo de Puebla, promovieron la lectura de místicos neoplatónicos, como es el caso de Boecio a quien aconsejan leer, a Sor Juana y a otras monjas contemporáneas suyas.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- José Ángel Ubieta (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Salamanca, 1963.
- Cruz, Sor Juana de la, *Obras completas*, el Aleph, Argentina, 2003.
- Foucault, Michel, “La hermenéutica del sujeto”, en *Obras esenciales*, Paidós, España, 2010, pp. 925-936.
- Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Alejandro Pérez-Sáez (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- Plotino, *Enéadas I-II*, Jesús Igal (trad.), Gredos, Biblioteca Clásica 57, España, 1982.
- Pochat, Götz, *Historia de la estética y de la teoría del arte*, Akal, España, 2008.
- Vieyra, Antonio, *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia do Jesu, Prégador de Sua Magestade*. Septima Parte, Oficina de Miguel Deslandes, Portugal, 1692.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel Filosofía, España, 1982.
- Zayas, Concepción, *Ana de Zayas: escritora y maestra del espíritu. Heterodoxia y neoplatonismo en una seglar de la Puebla de los Ángeles (siglo XVII)*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2017.

Hemerografía

- Ruiz, Rafael y Theodoro Da Silva, Janice, “La Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica”, *Revista Estudios de Historia Novohispana* 29, julio-diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
- Solange, Alberro, “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII”, *Del dicho al hecho... transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.

Mesografía

- Hermes Trimegisto, *Corpus Hermeticum*, J. Sanguinetti (trad.). Disponible en: [http://libroesoterico.com/biblioteca/hermetismo_y_alquimia/Hermes%20Trimesgisto%20-%20Corpus%20Hermeticum%20\[Libros%20En%20Espa%C3%B1ol%20-%20Esoterismo\].PDF](http://libroesoterico.com/biblioteca/hermetismo_y_alquimia/Hermes%20Trimesgisto%20-%20Corpus%20Hermeticum%20[Libros%20En%20Espa%C3%B1ol%20-%20Esoterismo].PDF).

LAS COMPOSICIONES DE TIERRAS DE COLONOS ESPAÑOLES Y PUEBLOS INDIOS EN LA SIERRA DE LAS CRUCES EN EL SIGLO XVII



Florencio Barrera Gutiérrez
Universidad Nacional Autónoma de México
f_barrera2@hotmail.com

Introducción

La política de composiciones de tierras en la Nueva España fue implementada por Felipe II, en 1591. Si bien las motivaciones para llevar a cabo aquellas disposiciones fueron de acuerdo con las circunstancias y necesidades: la recaudación de dinero para incrementar los ingresos y fortalecer las finanzas de la Hacienda Real, así como para sostener una gran armada que cuidara y protegiera sus intereses; sobra decir que la medida dio lugar a que la Corona reclamara su potestad y derechos sobre los terrenos baldíos en calidad de bienes realengos y para ordenar todas las tierras que cualesquier personas “han ocupado y poseen sin título válido y legítimo [...] por hacer merced a los vecinos y naturales de esos reinos, tengo por bien que sean admitidos a alguna cómoda composición para que sirviéndome con lo que fuere justo y razonable pueda confirmar las tierras que poseen [...] y darles de nuevo título de ellas”.¹

Bajo estas disposiciones quedó sustentada la base de la política de la Corona para regularizar los diferentes predios mediante el pago de una cantidad a la caja real.² Dicho de otro modo, la composición fue un acto jurídico mediante el cual una persona obtenía en reconocimiento legal de las ocupaciones irregulares mediante la aportación de una cantidad de dinero a la Corona. Francisco Solano, Francois Chevalier, Margarita Menegus,³ María Cristina Torales Pacheco y Sergio Eduardo Carrera Quezada, entre otros, refieren que este acto jurídico, por un lado, permitió la legalización de grandes

¹ Francisco Solano, *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, documentos 131, 132 y 133.

² Mariano Peset y Margarita Menegus, “Rey propietario o rey soberano”, pp. 584-590.

³ Margarita Menegus en un estudio de composiciones de tierras en Oaxaca considera que con la creación de la Superintendencia del Beneficio y Composición de tierras dependiente de la Cámara y Junta de Guerra del Real Consejo de Indias en 1692 fue obligatoria la composición de las tierras a los pueblos. Además, argumenta que a través de esta figura se crearon y formaron nuevos pueblos en la Mixteca en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo fueron terrazgueros quienes crearon nuevas repúblicas de indios, en consecuencia, desmembrando algunos cacicazgos. Margarita Menegus, “Del usufructo, de la posesión y de la propiedad: las composiciones de tierras en la Mixteca, Oaxaca”, pp. 193-208.

propiedades agrarias que constituyeron parte sustancial de la tierra que dio origen a las haciendas y ranchos de colonos españoles interesados en la explotación de las tierras; por el otro, reconoció el derecho legítimo de los pueblos a la tierra, toda vez que quedaron fuera de toda composición. No obstante, a pesar de que las poblaciones estaban legalmente exentas de componer sus tierras, algunas buscaron someterlas a tal procedimiento para obtener un título amparado por el derecho español. Mariano Peset y Margarita Menegus señalan que, aunque había normas que cobijaban a los pueblos, componen sus posesiones en la medida del avance de la propiedad española.⁴

El avance de la propiedad española generó impacto en Jilotzingo y en los pueblos de Oztolotepec, Mimiapan, Huitzilapan, Xochicuautla y Atarasquillo, ubicados a la margen derecha del río Chignahuapan, debido a los diversos intereses que se ejercieron y generaron. En la segunda mitad del siglo xvii las autoridades de Jilotzingo optaron por la factibilidad de ir por el sendero de las composiciones de tierras, pues a través de ese medio llenarían el hueco de la falta de títulos, debido a que el gobierno español los reconocería y daría certeza jurídica de sus tierras ocupadas mediante un documento para así defender sus tierras ante los eventuales litigios. Este mecanismo fue una alternativa legal para los de Jilotzingo con el fin de regularizar su situación, aunque la falta de títulos hacía más complicada la verificación entre las mojoneras de los bienes del pueblo y las propiedades de los vecinos españoles, principalmente con la familia Villanueva.

La Corona tuvo beneficios por su política, pero para generar mayor impulso al programa amenazaba con confiscar las tierras y pertenencias que no se compusieran, para hacer nuevos repartos a españoles e indios. Así fue durante la primera mitad del siglo xvii y continuó de 1697 a 1698, en esta última etapa la mayor parte de particulares lograron asegurar títulos definitivos.⁵ Los primeros en hacer su trámite ante un juez *ex profeso*, quien se hacía cargo de las inspecciones, mediciones y diligencias necesarias en el mismo lugar de los hechos, con el fin de poder cuantificar la tierra que no estaba debidamente titulada y proceder a su composición y nueva titulación mediante un pago en efectivo,⁶ fueron los que sabían de antemano que tenían el usufructo de tierras en forma irregular, sin títulos; aunque otros no tuvieron

⁴ Mariano Peset y Margarita Menegus, *op. cit.*, pp. 584-590. Durante el siglo xvi y xvii fueron reiteradas las disposiciones reales para proteger la propiedad de los pueblos, tales como las 1591 y reiteradas en 1618, 1631, 1642, 1646 y 1700. Margarita Menegus, "Títulos primordiales de los pueblos de indios", pp. 140-143. De hecho, es con la Real Cédula de 15 de agosto de 1707, cuando los indios quedaron incluidos en los programas de composición. Ethelia Ruiz Medrano, "El espejo y su reflejo: títulos primordiales de los pueblos indios utilizados por españoles en Tlaxcala, siglo xviii", pp. 175-176.

⁵ Ethelia Ruiz Medrano, "El título de Tonalá y los títulos primordiales en la colonia y siglo xix", p. 42.

⁶ René García Castro, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos xvi-xviii*, p. 31.



prisa en regularizar sus propiedades pues contaban con documentos. Unos más de forma individual y de manera colectiva a través de la composición general llegaron a un acuerdo con el gobierno virreinal para consolidar sus propiedades, acordaron que realizarían un pago general a la Real Hacienda a cambio de que sus propiedades y títulos no fueran inspeccionados.⁷

Este texto pretende mostrar el proceso de composiciones de tierras llevadas a cabo por colonos españoles y representantes del pueblo de Santa Ana Jilotzingo, ubicados en la Sierras de las Cruces en el valle de Toluca, ante las autoridades virreinales entre 1643 y 1663, respectivamente.

1. Colonos españoles en el proceso de composiciones de tierras en 1643

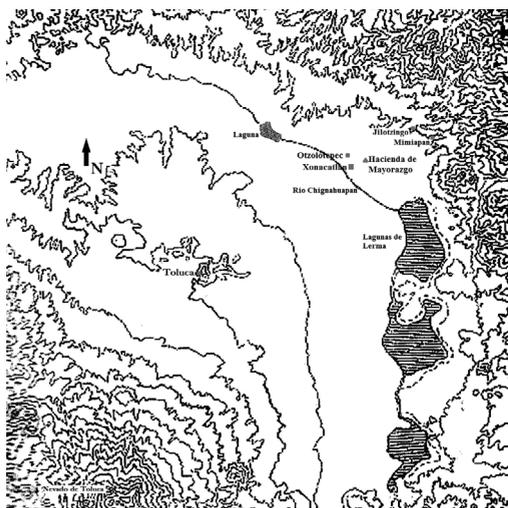
En el valle de Toluca el proyecto de las disposiciones referentes a las confirmaciones adquiere matiz durante el mandato del virrey García Sarmiento de Sotomayor, conde de Salvatierra. En 1643, el virrey nombró jueces para su ejecución y ajustó composiciones, entre otros, con Bartolomé Salazar, Magdalena Tabera, Alonso de Villanueva Cervantes, Felipe de Sámano Turcios y Miguel Vázquez de Peralta, quienes recibieron despachos de composición por sus propiedades sin que las autoridades novohispanas conocieran su situación jurídica, pues lograron pactar de manera individual con el virrey García Sarmiento la suspensión de las visitas de los jueces de comisión en sus propiedades a cambio de un pago a las arcas reales.

El 8 de junio de 1643, Nicolás Gutiérrez de Bazeval fue nombrado juez de composiciones de la jurisdicción de Metepec e Ixtlahuaca. Por tanto, las diligencias encargadas al juez eran dos: primero, investigar “judicial y extrajudicialmente las averiguaciones y medidas de las tierras de labor, sitios de estancia de ganado mayores y menores, pastos y abrevaderos”; segundo, tenía instrucciones de componer “a los que poseen tierras y aguas sin títulos y los realengos que no se habían hecho merced”.⁸ Para ello,

⁷ A través de la política agraria de la Corona los españoles lograron legitimar sus propiedades que ocupaban de manera individual y de manera colectiva o general a través de un representante que se encargaría de llevar a cabo las diligencias ante la Audiencia y efectuar el pago. Francisco Solano, *op. cit.*, pp. 51-58, y documento 173. Sergio Eduardo Carrera Quezada, “La conformación de la territorialidad española y de los pueblos de indios en la sierra Huasteca entre los siglos XVI y XVIII”, en especial el capítulo 5.

⁸ El nombramiento de Gutiérrez de Bazeval era para 90 días, de junio a septiembre de 1643, no obstante, fue relevado hasta el 10 de diciembre de ese mismo año cuando el virrey nombró a Enrique de Ávila y Pacheco, alcalde mayor de la provincia de Metepec, juez de composiciones. Gutiérrez Bazeval gozaría de un sueldo de once pesos, por cada tasación que realizara, tenía derecho a nombrar a una persona que lo auxiliara, con un sueldo de 20 reales, además contaría con el apoyo de un alguacil mayor, tres pesos, intérprete, un peso, y medidores, tres pesos. AGN, Tierras, vol. 46, fs. 140v-144 y 176.

Gutiérrez de Bazeval debía pregonar su comisión en diferentes lugares con el objeto de que todos los vecinos se enteraran y se presentaran a manifestar sus derechos sobre la tierra que poseían con base en sus títulos. En el caso de encontrar demasías de tierras ocupadas sin documentos, el juez debía efectuar un avalúo de la propiedad y recibir el pago correspondiente por la regulación. Además, tenía que investigar si alguno de los españoles que poseía tierras estaba perjudicando a los pueblos.



Mapa 1. Ubicación de los pueblos a la margen derecha del río Chignahuapan. Fuente: mapa base de Rubén Nieto, *Excavaciones en el valle de Toluca. Propuesta sobre su secuencia cultural*.

En septiembre de 1643, Gutiérrez de Bazeval inició las diligencias pertinentes para la composición de las tierras que poseía en Mayorazgo Alonso de Villanueva Cervantes que se encontraban en “términos” de los pueblos de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, en el valle de Toluca (véase mapa 1). El 3 de septiembre de 1643, Villanueva Cervantes solicitó al virrey García Sarmiento de Sotomayor la composición de sus tierras que poseía en “términos” de los pueblos de Jilotzingo, Mimiapan, Otzolotepec y en el valle de “Matalcingo”, dependientes de la alcaldía mayor de Metepec. Villanueva Cervantes se comprometió, a cambio de los nuevos títulos, pagar una cuota a las arcas reales: 400 pesos en dos plazos.⁹ Dos días después de la solicitud,

el virrey ordenaba a Nicolás Gutiérrez de Bazeval, juez de composiciones, no realizar la medición de las tierras de Villanueva Cervantes, quien había entregado una relación de sus bienes para poner en orden su propiedad.

Así García Sarmiento de Sotomayor le admitió a Villanueva Cervantes la composición de “una hacienda pequeña de ganado mayor y menor, y caballerías de tierra de labor de maíz y cebada”, el 17 de septiembre de 1643.¹⁰ Por las características de la composición es difícil saber con precisión la cantidad de tierra compuesta, tal vez fue

⁹ Florencio Barrera Gutiérrez, *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos XVII-XVIII* y “Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII”, exp. 23/2250, leg. 1, fs. 49-58v.

¹⁰ AGN, Mercedes, vol. 46, fs. 259-259v. AGA, Otzolotepec, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2255, leg. 1, fs. 42-47v. Florencio Barrera Gutiérrez, *Familia, sucesión y administración, op. cit.*



toda aquella que tenía vinculada a través de la institución del Mayorazgo, es decir, unas 9,876.72 hectáreas, y tal vez tierras de los pueblos de indios que fueron acaparados o tierras realengas que simplemente habían sido ocupadas sin títulos.¹¹

De forma similar procedió Felipe de Sámano Turcios, quien el 3 de septiembre de 1643 solicitó al virrey la composición de sus propiedades que se encontraban en “términos” de los pueblos de Oztolotepec, Huitzililapan y Xochicuatla. Al igual que en el caso de Villanueva Cervantes, García Sarmiento de Sotomayor ordenó a Gutiérrez de Bazeval que eximiera del proceso examinador las tierras de Sámano Turcios, al contar con títulos legítimos y comprometerse a pagar la cantidad de 300 pesos en dos despachos de flota. Así, Sámano Turcios compuso: “una hacienda de labor de maíz y cebada y ganado”, así como “caballerías de tierras y sitios de estancia de ganado mayor y menor”.¹² Además, en “términos” de los pueblos de Xochicuatla y Atarasquillo, Miguel Vázquez de Peralta solicitó y compuso: “una hacienda de ganado mayor y menor y tierra de labor de maíz y cebada”. Vázquez de Peralta ofreció pagar la cantidad de 300 pesos a la caja real.¹³

Con estas composiciones, la Corona legitimó las propiedades de Alonso de Villanueva Cervantes, Felipe de Sámano Turcios y Miguel Vázquez de Peralta, que presentaban una situación irregular y corregía todas las “imperfecciones” que había en los

¹¹ Florencio Barrera Gutiérrez, *Familia, sucesión y administración...*, op. cit. Hemos convertido en este caso 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, op. cit., p. 11 y Mariano Galván, *Ordenanzas de tierras y aguas*, p. 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 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. Yolanda Zamudio Espinosa, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca*, pp. 49 y 52.

AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2214, leg. 1, fs. 12-15.

¹² AGN, Mercedes, vol. 46, fs. 259v-260r.

¹³ AGN, Mercedes, vol. 46, fs. 345-345v. Otros casos en los que se ordenó a Gutiérrez de Bazeval no seguir con los procedimientos de medición de las tierras fueron en el caso de Alonso de Espinoza, quien pago 5,000 pesos por las demasías y falta de títulos; Nicolás de Salcedo, quien pago 400 pesos; Fernando Vascones Ordaz, quien pago 150 pesos, los tres de la provincia de Ixtlahuaca. AGN, Mercedes, vol. 46, fs. 231, 253 y 277.

lugares que cada uno poseía, bajo el amparo de otro título y la ocupación ilícita de tierras realengas ampliaban y reafirmaban su radio de control en cada uno de los lugares donde se ubican sus propiedades. No obstante, dadas las características presentadas en la composición de Sámano Turcios y de Vázquez de Peralta desconocemos cuál fue la cantidad de tierras que se compusieron, su ubicación exacta en cada lugar, la fijación de los límites y la documentación que sustentaba la propiedad, tampoco se sabe si en este proceso se tocaron tierras de los pueblos. Aunque los mandamientos reales señalaban que en las composiciones de españoles no se infringieran las tierras de los pueblos, posiblemente poco se pudo hacer frente al apetito de los particulares por adquirir mayores extensiones de tierras. Ante esta situación, tal vez, los representantes de los pueblos aprovecharon la oportunidad para solicitar la composición de sus tierras a pesar de que estaban exentos, como fue el caso de San Andrés Cuexcontitlán, San Pablo Autopan¹⁴ y San Martín Ocoyoacac¹⁵ en 1643, y Jilotzingo en 1663. De hecho, con la Real Cédula de 1707 los pueblos indios quedaron incluidos en los programas de composiciones. De tal manera, que varios pueblos del valle de Toluca realizaron su composición.

Con el fin de generar inmediatos y mayores ingresos para sostener su endeble hegemonía en Europa, en el siglo XVIII, la Corona abriría un camino para que los pueblos avalaran sus derechos de posesión de tierras que proclamaban detentar. Esta medida fue a partir de la cédula de 15 de agosto de 1707, la cual señalaba que las composiciones tenían que aplicarse: “sin excepción de personas, ni comunidades de cualquier estado y calidad que sean, porque a todos reservo su derecho”¹⁶ de personas; la de 24 de noviembre de 1735 y las instrucciones de julio de 1746.¹⁷ Esta última en su artículo noveno indicó que sería útil y favorable para los pueblos: “tener sus tierras con justificación y verdaderos títulos por medio de una moderada composición” para su “propia conveniencia excusando pleitos y litigios con los circunvecinos y otras personas” pues las tenían en “gran cantidad y sin medidas, términos ni mojonos algunos”.¹⁸

En cuanto a las composiciones de tierras entre 1692 y 1754, la Corona prescindió de las autoridades virreinales para su ejecución e instruyó un departamento especial: la Superintendencia del Beneficio y Composición de Tierras, subordinada a la Cámara y Junta de Guerra de Indias.¹⁹ En un inicio estuvo a cargo del licenciado Bernardino

¹⁴ AGN, Tierras, vol. 2936, exp. 3, cuad. 1, fs. 1-7; y cuad. 2, fs. 8-8v.

¹⁵ AGN, Tierras, vol. 1871, exp. 8, fs. 1-11.

¹⁶ Francisco Solano, *Cedulario de tierras*, pp. 337-380.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 60-74, y documento 201 y 209; y María Cristina Torales Pacheco, *Tierras de indios, tierras de españoles. Confirmación y composición de tierras y aguas en la jurisdicción de Cholula (siglos XVI-XVII)*, pp. 68-70.

¹⁸ Francisco Solano, *Cedulario de tierras*, documento 209, artículo 9.

¹⁹ *Ibidem*, documento 186.



de Valdés y Girón. Este funcionario tuvo autoridad para nombrar ministros, jueces y subdelegados en las Indias. En 1693, delegó su comisión para la Nueva España, primeramente, a Francisco Marmolejo; luego a Juan de Arechaga y, posteriormente, a Pedro de Labastida, los tres oidores de la Audiencia de México, para el Juzgado Privativo de Tierras. Hacia 1707, esta comisión recayó en el oidor Francisco de Valenzuela Venegas, a petición del licenciado Luis Francisco Ramírez de Arellano, quien instrumentó la cédula de 1707 en Nueva España.²⁰ Este funcionario designó jueces de comisión y subdelegados para determinar qué terrenos eran poseídos con justo título, cuáles estaban siendo ocupados de forma irregular y cuántos gozaban de demasías para efectuar los deslindes y que las autoridades de los pueblos contribuyeran con un donativo.

Así la Corona modificó su actitud proteccionista e incorporó a los pueblos al sistema jurídico español, no obstante, permitiría a los pueblos constatar los derechos ostentados de sus tierras con base en documentos que, por primera vez, otorgaba el gobierno español a aquellos que no tenían. En el valle de Toluca algunos pueblos compusieron sus bienes durante la administración del juez privativo Francisco de Valenzuela Venegas. Por ejemplo, Jocotitlán en 1710;²¹ Santiago Oxtoc, Jilotepec, en 1711;²² Ocuilan, Zacualpan y sus sujetos, en 1712;²³ Santiago Temoaya en 1714 y 1716;²⁴ Calimaya y Tepemajalco en 1719,²⁵ y Toluca y sus sujetos en 1725.²⁶ Sin embargo, para aquellos pueblos que solicitaron la composición de sus tierras y, ante la falta de una merced de tierras que respaldara la posesión, el juez de composiciones les solicitó que presentaran y entregaran una “Memoria de linderos”, es decir, un documento que refiere a las tierras del pueblo, la cual se aceptó como documento jurídico. Un ejemplo, lo tenemos en el caso de Ocuilan en 1712²⁷ y Temoaya en 1714.²⁸ Los pueblos entraron a componer sus tierras al igual que los españoles para adquirir un nuevo documento que garantizara el derecho de tierras. A través de las composiciones algunos españoles y pueblos protegieron sus tierras sustentadas en mercedes reales y con base en la “Memoria de linderos”. Sin embargo, otros como Jilotzingo, no lograron componer sus tierras.

²⁰ Sergio Eduardo Carrera Quezada, “Las composiciones de tierras”, pp. 38-41; AGA, Cheje, Jocotitlán, México, 23/2126, leg. 3, fs. 48-48v.

²¹ AGA, Cheje, Jocotitlán, México, exp. 23/2126, leg. 1, fs. 48-56 y 86-106.

²² AGA, Oxtoc, Jilotepec, México, exp. 23/2179, leg. 1, fs. 53-61.

²³ AGN, Tierras, vol. 2207, exp. 1; y AGA, Zacualpan, Zacualpan, México, exp. 23/10959, fs. 1-76.

²⁴ AGA, Temoaya, Temoaya, México, exp. 23/2494, fs. 1-84; y AGN, Tierras, vol. 1872, exp. 20, f. 20.

²⁵ AGN, Tierras, vol. 1441, exp. 22, fs. 1-13.

²⁶ AGN, Hospital de Jesús, vol. 326, exp. 12.

²⁷ AGA, Amola, Malinalco, México, exp. 23/12394, leg. 3, fs. 84-92.

²⁸ René García Castro, *op. cit.*, p. 31.

2. De las composiciones de tierras a la confección de títulos de tierras. El caso de Santa Ana Jilotzingo en 1663

El proceso de composiciones generó impacto entre los españoles y entre los pueblos indios, debido a los diversos intereses que se ejercieron y generaron, pues se podía obtener el reconocimiento y titulación de una o varias superficies de tierras. Los primeros en entrar al proceso fueron Alonso de Villanueva Cervantes, Felipe de Sámano Turcios y Miguel Vázquez de Peralta, quienes lograron componer todas sus tierras sin oposición alguna en 1643. Los siguientes fueron los pueblos de indios, principalmente Jilotzingo. En la segunda mitad del siglo XVII, las autoridades de ese pueblo optaron por la factibilidad de ir por el sendero de las composiciones de tierras, pues sabían que a través de ese medio llenarían el hueco de la falta de títulos, debido a que el gobierno español les reconocería y daría certeza jurídica de sus tierras ocupadas a través de un documento para defender sus tierras ante los eventuales litigios. Este mecanismo fue una alternativa legal para los de Jilotzingo con el fin de regularizar su situación, aunque la falta de títulos hacía más complicada la verificación entre las mojoneras de los bienes del pueblo y las propiedades de los vecinos españoles, principalmente con la familia Villanueva. Esto propició que en las diligencias de composición afloraran las contradicciones.

El 23 de octubre de 1663, José Felipe de Luna, gobernador, Matías de San Miguel y Francisco Portilla, principales y representantes del pueblo, trataron de componer dos superficies de tierras vacantes o baldíos: la primera, una “cuchilla de tierra que poseen desde tiempo inmemorial” de aproximadamente cinco caballerías, unas 213.95 hectáreas, y la segunda, “un jirón” de cuatro caballerías, unas 171.16 hectáreas, por no estar incluidos en los títulos de “ningún colinde, no ser ninguno de estos ni haber sido en tiempo alguno y si poseídos por el común de Jilotzingo”.²⁹

En ese año los representantes presentaron otro escrito en el que manifestaban componer: “todo lo que pertenecía al común de Jilotzingo”, pero enfatizaron que carecían de títulos de tierras debido a que en 1552 habían sido extraviados por el gobernador del pueblo Antonio Díaz Corona, motivo por el cual ofrecían pagar los impuestos correspondientes. Ante la falta de títulos de tierras, los representantes de Jilotzingo respaldaron la posesión a través de información de seis testigos, el 30 de octubre de 1663. José Félix Luna, indio labrador, de 80 años, Juan Bautista Corona, español, Franco Antonio Abascal, José Casiano, Felipe de San Juan Abashui y Miguel de los Ángeles informaron sobre las tierras que pertenecían al pueblo de Jilotzingo desde “tiempo inmemorial” a partir de un cuestionario elaborado por la Audiencia. El cues-

²⁹ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2214, leg. 2, f. 9r.



tionario contemplaba cuatro preguntas: a) si conocían los terrenos, b) en realidad los habían poseído y poblado de ganado el común de Jilotzingo, c) si la posesión u ocupación había sido interrumpido por alguna propiedad de algún pueblo o persona colindante, y finalmente, d) cuál era valor de las tierras a componer.³⁰

Los testimonios de los testigos fueron un elemento importante para aceptar la composición; no obstante, en la información no se menciona con claridad la aportación impuesta para contribuir a la Corona, únicamente se dice que sería la mitad del valor de los terrenos. El 7 de noviembre de 1663, el juez de composiciones Juan Bautista Calderón y el intérprete Lorenzo Catizque, quien a juzgar por el apellido era un cacique del lugar o de otro pueblo, se reunieron con las autoridades del pueblo de Jilotzingo para iniciar la mensura, amojonamiento y composición de los terrenos que solicitaban. Sin embargo, Francisco de Figueroa, apoderado de la familia Villanueva, protestó la toma de posesión alegando “tener elevada solicitud de previo y especial pronunciamiento ante la Real Audiencia”.³¹ La oposición férrea de los Villanueva, sin duda, frenó el reconocimiento del territorio del pueblo e impidió que consiguieran el documento jurídico más significativo, garantía de la legitimidad de sus tierras y variados y ricos recursos naturales. En este sentido el pueblo continuó en un estado de indefensión por la falta de títulos de tierras.

La manifestación más clara de su descontento se reflejó cuando José Francisco Cahuazintle y Pedro Felipe Tesamalín, representantes de Jilotzingo, por muerte de José Felipe de Luna, solicitaron ante la Audiencia de manera reiterada el “deslinde, posesión y amojonamiento de los terrenos abolengos de pastos y labor”, así como su “mapeo para su debida constancia”. En vano fue la argumentación de Cahuazintle y Tesamalín, pues no lograron obtener el título que legitimara las tierras ocupadas hasta ese momento y les permitiera a lo largo de su historia, defender sus tierras ante la presión de la familia Villanueva, deseosa de extender sus propiedades hacia las tierras de Jilotzingo. Los títulos de composición fueron de vital importancia para los pueblos y después de su composición solicitaron ante las autoridades copias de dichos documentos para amparar su posesión en juicios por tierras. Sirva como ejemplo, el caso del pueblo de San Francisco Coapa, Cholula, que solicitó en 1807 al intendente Manuel de Flon, conde de la Cadena, copia de su composición, ya que representaba “un instrumento tan fehaciente de cuanto su contenido instruya, tenemos con él un escudo seguro en nuestras defensas y solicitudes que hubiéramos de emprender”.³²

³⁰ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 10r-10v.

³¹ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2214, leg. 2, f. 10v.

³² María Cristina Torales Pacheco, *op. cit.*, p. 74.

No obstante, la constancia, ingenio, astucia y, sobre todo, la pretensión de poseer un documento pictográfico y/o alfabético que legitimara y consignara todas las tierras del pueblo, las propias autoridades de Jilotzingo vieron necesario, al igual que otros pueblos del centro de México, a “formar su propio derecho” a través de la elaboración de su título de tierras; con el fin de tener elementos para proteger o defender su tierra en el marco jurídico del virreinato, 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. Desde nuestro punto de vista, lo anterior, constituye un innovador aspecto en el conjunto de las estrategias formadas por los pueblos indios, para legitimar ante otros pueblos, y ante los españoles y su gente, su existencia como pueblo y sus derechos a la tierra ocupada. También constituye una fuente de primera mano que aporta información que en buena medida complementa testimonios de otra índole, igualmente valiosos, referentes a los límites del pueblo.

En el nuevo documento registraron aquellas tierras que les pertenecían y que no lograron amparar mediante el proceso de composiciones, por la contradicción de la familia Villanueva. Es posible reconocer dos secciones en el documento: la primera parte del documento no corresponde a una merced de tierras como se refiere al inicio, sino más bien a un mandamiento que corresponde al año de 1663, es decir, un documento que expidieron en las Indias los virreyes, presidentes-gobernadores y gobernadores. Respecto a su estructura formulística cumple con la intitulación (nombre, títulos y oficio del autor del negocio), pero no se antepone la notificación: “hago saber a vos”, tiene la dirección (por cuanto por parte de...), la motivación (causa por la que se expide el documento), la disposición no está clara (por la presente os mando que...), y no aparece el *sanctio* (cláusula que garantiza el cumplimiento de la disposición). Finalmente, debemos resaltar que la expresión: “Yo el virrey” está fuera de lugar, porque el virrey nunca validó de esta manera. La expresión es característica de la autoridad soberana para validar la Real Cédula: “Yo el Rey”. La segunda parte más interesante, la constituye propiamente la posesión de las tierras. Por su contenido y características a continuación se presenta el documento completo.

Merced. Don Luis de Velasco, caballero de la casa del condestable de Castilla, virrey y lugar teniente del rey nuestro señor, gobernador y capitán general de esta Nueva España y presidente de la Real Audiencia y Chancillería que en ella reside. Por cuanto, por parte de los caciques Baltazar Cahuazintle y Martín Tesamalín, principales licitantes de la congregación de naturales del pueblo de Jilotzingo, me haber fecho relación que entre otros terrenos distribuidos tres años antes por la justicia de la cabecera, se les había señalado una buena porción de tierra de dudosa ocupación, porque poseidola han nuestros ascendien-



tes desde tiempo inmemorial, todo lo que largamente consta por los recaudos originales presentados, que se han a la vista por fundamento del presente. Y como que parece que algunos pueblos circunvecinos y sin justicia en ello pretenden entrar en parte considerables, así como particulares colindantes con dicho pueblo, cuyas relaciones fueron devueltas por no haber presentado pruebas legales. Por mi visto, y el parecer que dio el señor licenciado don Francisco Escobar, abogado de los reales consejeros y asesor mío a quien resistí, atento a lo cual del resultado que por el presente y según petición contenida en los recaudos ante dichos, de que Gerónimo Mercado Soto Mayor que está entendiendo en otras diligencias promovidas por dichas congregaciones pase este mi mandamiento inserto y yo sea ejecutado en forma de justicia. Por cuanto, mando a Jerónimo Mercado Soto Mayor, que luego que os sea presentado este mandamiento cual auto acordado a merced y los recaudos con los concordantes valláis a la parte e lugar de los caciques, donde los susodichos dicen y sin perjuicio de tercero los amparéis en su posesión en nombre de su Majestad y les devolváis los recaudos que presenten. Dado en México a los veinte días de octubre de 1663. Yo el virrey.

Estando el señor juez e infrascrito escribano hoy día 29 del mes que corre, en la ermita del pueblo en unión de sus personeros y de la justicia de la cabecera, incluso el gobernador de naturales de todos los colindantes citados de los cuatro vientos y otras muchas gentes comparentes de los contornos, el señor juez comisario dijo en alta voz inteligible que se daba principio al deslinde y amojonamiento ordenado por auto anterior, por lo cual se puso toda la comitiva en camino rumbo a oriente hasta llegar a espalda del rancho llamado Buena Vista, donde se puso el primer jalón del cual dichos testigos tiraron el cordel de directiva saliendo de tal lugar en vista siempre a oriente hasta el cerro de Tepetzonte, en cuyo lugar llamado por la antigüedad Dojay, se puso mojonera de piedra suelta, y siguiendo la línea se llegó por una por una hilera de árboles a un ojo de agua situado cerca del rancho denominado La Magdalena al pie del cual se puso señal como la anterior tomando ruta por un camino que de allí nace hasta el lugar denominado Loma Panda, en el que se puso señal e fue de un crestón pequeño del que se tiró el cordel de directiva hasta la inmediaciones de la ranchería conocida como el nombre de San Pedro Tepotitame, en el camino que va para la Corte, en cuyo lugar se dio pequeña quebrada hasta el cerro de Gavilán en que se puso señal, desde cuyo punto no paró la comitiva hasta el inmediato cerro de Las Cruces, en el cual caminando por terreno quebrado se hizo parada hasta el ojo de agua denominado por los testigos Endemo, diose luego quebrada con rumbo al norte y se tendió el cordel hasta el lugar llamado los Organillos, siguiendo la línea con vista a un cerro grande que los testigos

llamaron de Ajolotes en cuya falta se encontraron unos resquicios de paredones que quedan como mojonera.

Incontinenti, se dio pequeña quebrada bajando por una garganta y subiendo al cerro llamado Gavilán Pequeño en que se puso señal y de la cual se tiró el cordel hasta el punto llamado Loma de Talla, consecutivamente la comitiva tiró dos cordeladas poniendo mojonera en Huitepec y la última en el camino que va para Ixtlahuaca, cerca del cual se comenzó este deslinde.

Incontinenti, el señor juez tomando de las manos a los señores cabezaleros empuñando su bastón les dijo a nombre de su majestad les había de amparar e ampara en posesión de las tierras medidas lo cual se repitió por el intérprete y no hubo quien opusiera reclamo ni en forma ni fuera de ella, lo que se hizo constar por formal diligencia que para la debida constancia firma el señor juez y testigos de identidad, Juan Francisco de la Serna y Gobantes, Miguel Cruz, Juan Cuestas, Pedro Luis Corona.

Incontinenti, el señor juez dijo que como la intención de su Majestad en las concesiones de este género es la extensión y aumento de la población, nunca podrán ser despojados de estos terreno sin ser antes oídos, por fuero y derecho vencidos de manera que podéis usar de todos los frutos de la tierra, abrevar vuestros ganados para si con vuestros sucesores para siempre jamás, debiendo cuidar de vuestra concesión, so pena de ser de ellos despojados o declarados baldíos para otra población de todo lo cual bien entendidos dijeron prometen cumplir bien y con fidelidad de que doy fe, hoy que son treinta días de octubre de 1663. Juan Bautista de Gama. Signo del escribano.³³

Al revisar el texto de referencia identificamos que no se trata de una merced de tierras, como al principio se indica, sino de un mandamiento supuestamente emitido por el virrey Luis de Velasco en 1663. Con el afán por elaborar un documento anotaron sorprendentes disertaciones en la sucesión de personajes, fechas y contextos, como al mencionar al virrey Luis de Velasco en 1663, quien gobernó la Nueva España entre 1550 y 1564; su hijo Luis de Velasco lo hizo de 1590 a 1595 y de 1607 a 1611. También ha sido el caso de Jerónimo Mercado Sotomayor, alcalde mayor de la provincia de Jilotepec en 1560,³⁴ y la pretensión de documentar supuestas tierras concedidas a la comunidad. Enfatizamos que la posesión no corresponde a un despacho de composición, en el cual se suplía y dispensaba cualquier defecto que tuvieran, falta y defecto de los títulos. Por el momento desconocemos si en esta delimitación se realizó un mapa.

³³ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 11r-14.

³⁴ María Justina Sarabia, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España*, p. 457.



En nuestra búsqueda por más información en el Archivo General de la Nación y en el Archivo General Agrario no identificamos un documento que posiblemente tenga relación con el testimonio antes descrito. Sólo hemos localizado en el Archivo General Agrario breves referencias que señalan que las autoridades de Jilotzingo presentaron el documento que confeccionaron, entre otros documentos, en el proceso de reforma agraria en la vía de restitución de tierras. La ley del 6 de enero de 1915 declaró nulos todos los actos de autoridades que tuvieron como consecuencia las enajenaciones o la ocupación ilegal de tierras pertenecientes a los pueblos, otorgadas en contravención a lo dispuesto en la Ley del 25 de junio de 1856, y reconoció el derecho de los mismos para promover la acción restitutoria con el fin de recuperar sus tierras, en contra de quienes las hubieran ocupado ilegítimamente.³⁵

De acuerdo con el contenido de las disposiciones legales de 1915 y 1917, las autoridades agrarias de Jilotzingo iniciaron los trámites para que se les restituyeran sus tierras que estaban siendo usurpadas por Pascual Becerril, propietario de la hacienda Mayorazgo.³⁶ Con el objeto de comprobar la posesión de tierras presentaron y entregaron a la Comisión Local Agraria del Estado de México diversos documentos, pertenecientes del siglo xvi al xix. Hacia finales de 1917, la Comisión Local Agraria emitió su dictamen considerando improcedente la restitución a Jilotzingo, porque no lograron demostrar lo que reclamaban: que eran sus tierras y montes, ni la forma, ni fecha en que fueron despojados, como lo marcaba la ley de 1915, en consecuencia, se negó la restitución. Además, en el dictamen emitido se señalaba que los títulos de propiedad presentados eran “muy defectuoso”, por ejemplo, el supuesto título de composiciones de 1663 fue dictaminado como un documento de “ningún valor” por qué no era una merced de tierras sino un mandamiento, no fijaba extensiones claras y porque el virrey Luis de Velasco gobernó entre 1550 y 1564, es decir, un siglo antes de la fecha de la supuesta merced de tierras. Los demás títulos presentados: una Real Provisión de 1662 y una merced de tierras de 1559, que amparaba una parte significativa de los derechos territoriales del pueblo, tenía la asignación de 7,000 varas, al igual que el primer documento, fueron reconocidos como ilegítimos y con falta de “fuerza y validez” legal.³⁷

³⁵ Florencio Barrera Gutiérrez y Claudio Barrera Gutiérrez, “Falsificación de títulos de tierras a principios del siglo xx”, p. 55.

³⁶ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 24/2214, leg. 4, fs. 124-125v.

³⁷ AGA, Jilotzingo, Villa Cuauhtémoc, México, Dictamen paleográfico, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 98-169. Respecto a las mercedes de tierras que contemplan la cantidad de 7,000 varas, véase Stephanie Wood, “Pedro Villafranca y Juana Gertrudis Navarrete: falsificador de títulos y sus viudas (Nueva España, siglo xviii)”, pp. 472-485; y René García Castro y Jesús Arzate Becerril, “Ilustración, justicia y títulos de tierras. El caso del pueblo de La Asunción Malacatepec en el siglo xviii”, pp. 49-92.

A manera de conclusión

La política de composiciones tuvo gran importancia en la Nueva España; estuvo encaminada a organizar la propiedad de españoles y la de los pueblos a través de legitimar bajo la normativa del derecho hispano. Así observamos al virrey García Sarmiento de Sotomayor impulsar algunas composiciones de tierras con el apoyo de Nicolás Gutiérrez de Bazeval en el valle de Toluca. No obstante, en algunos casos las composiciones fueron más bien producto de una negociación, tal fue el caso de Felipe de Sámano Turcios, Miguel Vázquez de Peralta y Alonso de Villanueva Cervantes, en 1643, quienes a cambio de los nuevos títulos se comprometían a pagar una cuota a las arcas reales. Por las características de las composiciones en cada caso es difícil saber con precisión la cantidad de la tierra compuesta, su ubicación exacta en cada lugar, la fijación de los límites y la documentación que sustentaba cada propiedad.

Sin duda, los españoles tuvieron la oportunidad de sacar mayor provecho de las composiciones, aunque no fueron los únicos, también los pueblos entraron al proceso. Tal fue el caso de Santa Ana Jilotzingo en 1663. Los de Jilotzingo optaron por la factibilidad de ir por el sendero de las composiciones de tierras, pues sabían que a través de ese medio llenarían el hueco de la falta de títulos de tierra y así defenderían sus tierras ante los eventuales litigios, principalmente con la familia Villanueva, debido a que el gobierno español les reconocería y daría certeza jurídica de sus tierras ocupadas. Sin embargo, la legitimación de las tierras que consideraban les pertenecía, unas 385.11 hectáreas, no se concretó, quizá por ello elaboraron o mandaron elaborar un título de tierras que legitimara aquellas tierras que no lograron amparar mediante el proceso de composiciones, por los argumentos presentados por la familia Villanueva.

Fuentes de consulta

Archivos

AGA (Archivo General Agrario).

AGN (Archivo General de la Nación).

Hospital de Jesús.

Mercedes.

Tierras.



Bibliografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio, “Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi”, en Noé Héctor Esquivel E. (coord.), *Pensamiento Novohispano*, núm. 14, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2013, pp. 75-93.
- _____, *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos xvii-xviii*, Secretaría de Cultura, México, 2015.
- _____, *Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos xvi-xvii*, Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2017.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo, “La conformación de la territorialidad española y de los pueblos de indios en la sierra Huasteca entre los siglos xvi y xviii”, Tesis, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.
- Galván Rivera, Mariano, *Ordenanzas de tierras y aguas*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Archivo del Registro Agrario Nacional / Archivo Histórico del Agua, Distrito Federal, 1998.
- García Castro, René, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos xvi-xviii*, El Colegio Mexiquense, México, 1999.
- Menegus, Margarita, “Títulos primordiales de los pueblos de indios”, en: Margarita Menegus (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, El Colegio de México / Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Dr. José María Luis Mora / Centro de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, pp. 137-162.
- Ruiz Medrano, Ethelia, “El título de Tonalá y los títulos primordiales en la colonia y siglo xix”, en José de la Torre Curiel y Ethelia Ruiz Medrano, *Conquista verdadera de Tonalá. La escritura de una crónica local en defensa de la propiedad comunal indígena en el siglo xix*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, 2011, pp. 31-62.
- _____, “El espejo y su reflejo: títulos primordiales de los pueblos indios utilizados por españoles en Tlaxcala, siglo xviii”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp.167-202.
- Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España, 1550-1564*, EEHA, Sevilla, 1987.
- Solano, Francisco, *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- Torales Pacheco, María Cristina, *Tierras de indios, tierras de españoles. Confirmación y composición de tierras y aguas en la jurisdicción de Cholula (siglos xvi-xviii)*, Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- Zamudio Espinosa, Guadalupe, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca*, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2001.

Hemerografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio y Claudio Barrera Gutiérrez, “Falsificación de títulos de tierras a principios del siglo xx”, *Historias*, núm. 72, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, pp. 41-63.
- _____, “La propiedad territorial de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi”, *Letras Históricas*, núm. 9, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2013-2014, pp. 13-41.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo, “Las composiciones de tierras en los pueblos de indios en dos jurisdicciones coloniales de la Huasteca 1692-1720”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 52, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015, pp. 29-50.
- García Castro, René y Jesús Arzate Becerril, “Ilustración, justicia, títulos de tierras. El caso del pueblo de La Asunción Malacatepec en el siglo xviii”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 95, vol. xxiv, 2003, pp. 49-92.
- Menegus, Margarita, “Del usufructo, de la posesión y de la propiedad: las composiciones de tierras en la Mixteca, Oaxaca”, *Itinerarios*, núm. 25, 2027, pp. 193-208.
- Peset, Mariano y Margarita Menegus, “Rey propietario o rey soberano”, *Historia Mexicana*, vol. XLIII, abril-junio, núm. 4, (172), El Colegio de México, México, 1994, pp. 563-599.
- Wood, Stephanie, “Pedro Villafranca y Juana Gertrudis Navarrete: falsificador de títulos y sus viuda (Nueva España, siglo xviii)”, David G. Sweet y Gary B. Nash (eds.), *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 472-485.

EL USO DEL PEYOTE EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA
Y SU SUPERVIVENCIA EN NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVII.
EL PROCESO DE ACULTURACIÓN EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA



Luis Gerardo Bernal Guzmán
Universidad Autónoma de Aguascalientes
luis-xocoyotzin@hotmail.com

Introducción

A lo largo de todas las épocas, el consumo de organismos alucinógenos ha estado presente en diversas sociedades. El modo de uso que el humano les ha dado determina el valor dependiendo de sus propiedades, es decir, la utilidad de plantas y hongos adquieren relevancia a partir de los beneficios que de ellos se obtienen. Por tal, se emplean ciertas hierbas y organismos fúngicos dentro de la medicina popular, en contextos religiosos y en ciertos casos como afrodisíacos.

Cada población hizo uso de al menos un organismo fúngico o vegetal alucinógeno de una manera definida desde el profundo núcleo colectivo, condicionado por la cultura. Las características químicas y biológicas de estos organismos a lo largo del tiempo han constituido ser parte integral de la identidad de determinados grupos humanos, pues en ella está establecida la forma de vida (individual o colectiva), creencias, cosmogonías, celebraciones, rituales, en fin, sus prácticas culturales. El peyote botánicamente pertenece al reino *Plantae* dentro de la familia *Cactaceae* y al género *Lophophora*, no obstante, existen especies como *Lophophora williamsii* y *L. diffusa*. Este organismo vegetal ha tenido una larga historia en correlación a las prácticas del ser humano y, según se estima, ha sido utilizado desde hace más de 2 000 años por las civilizaciones prehispánicas.

Este uso ha sobrevivido hasta nuestros días, pues con las leyes actuales, las comunidades indígenas son excluyentes de responsabilidad, es decir, por sus usos y costumbres tienen derecho a utilizar esta cactácea. Sin embargo, desconocemos gran parte de la transición por la que pasaron estas prácticas con la llegada de europeos y africanos en el siglo XVI. En consecuencia, ante estos hechos, los objetivos serán advertir la forma en la que actuó la institución religiosa contra ciertas prácticas consideradas heréticas, de idolatría, superstición y hechicería; describir el uso del peyote en la época prehispánica y, por último, mencionar el uso que se le daba a esta cactácea en la Nueva España del siglo XVII y su proceso de aculturación.

La metodología para la elaboración de este texto fue a partir de la revisión de fuentes primarias del Archivo General de la Nación y su contraste con los escritos de frailes y cronistas de los siglos XVI y XVII. Esto permitió analizar cómo el uso de alucinógenos, específicamente del peyote; un elemento de aculturación significativo puesto que españoles, mestizos, negros, criollos y mulatos recurrieron a los indígenas para conocer su uso y las ventajas que les podría aportar en sus vidas.

1. La institución religiosa contra la pravedad de estas costumbres de los gentiles

Ante los ojos de los frailes evangelizadores, las prácticas de los grupos humanos residentes en estas nuevas tierras constituían una forma de representación opuesta a sus creencias: ídolos, sacrificios, ceremonias, etcétera, “el demonio estaba de ellos tan apoderado”.¹ Estas gentes fueron consideradas “bárbaras” por la falta de adecuación y claridad de esta palabra, Bartolomé de las Casas explicó que esta designación hacía referencia a los gentiles que “carecen de verdadera religión y fe cristiana”,² es decir, aquellos que denotaron su impronta infidelidad. Además, se les denominó de esta manera porque “no hay alguna nación (sacando las de los cristianos) que no tenga y padezca muchos [*sic*] y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías”.³ Infieles fueron los que por ventura no conocieron la fe cristiana, que por su “ferocidad” y su “crueldad” “tuvieron tantas y tan feas [...] irracionalidades nefandas y furiosas bestialidades, mayormente en sus vilísimos y detestables juegos y sacrílegas fiestas y sacrificios”.⁴

Para los frailes —al percibir la calidad de vida de los nativos—, fue imprescindible consagrar una empresa que tratase la salvación del ánimo de estos gentiles. La función de la santa fe cristiana residía en mostrar al verdadero y único Dios al difundir su palabra. Los pecados infames de estas gentes y sus bárbaras costumbres no podían ser enmendados sin la orientación de la religión cristiana, pues ésta “convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos”.⁵

La institución religiosa no permitía la realización de las prácticas culturales de los indígenas, porque estaban impregnadas de hábitos infieles que tenían que ser erradicados. Los ídolos fueron despojados de los altares; las ceremonias, fiestas, sacrificios y ritos se prohibieron. No es de extrañar que quedaran vedadas sus prácticas heréticas y supers-

¹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, p. 133.

² Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, tomo II, p. 645.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*



ticiosas, pues estas gentes “Adoraban [...] al sol, y a la luna, y a las estrellas, y tenían sus figuras entre los otros ídolos, y asimismo a los elementos, fuego, aire, agua y tierra.”⁶

Los días festivos, dedicados a sus dioses, estaban regidos por la cuenta calendárica desarrollada por ellos, teniendo específicos días del año para venerar a determinada deidad. El ciclo anual estaba conformado por trescientos sesenta y cinco días, dividido por dieciocho meses y veinte días. En los otros cinco restantes “tenían por aciagos o de agüeros, por ser fuera del número cumplido, y llamábanlos *nemontemi*, que quiere decir: ‘que caen de balde y sin ser menester’. Y en estos cinco días hacían muchos sacrificios y diversas ofrendas a sus dioses”⁷

Para que no se llevase a cabo un registro de cada lapso, la autoridad religiosa se consagró en hacer pública la prohibición del uso del calendario, debido a que contenía información idólatra. De tal manera, la cuenta de los días debía transcurrir por el calendario eclesiástico. Sin embargo, aunque en las normas estuviese vedado el uso del calendario desarrollado por la población nativa, se produjo una enérgica persistencia de sus creencias y conocimientos, pues la sociedad vencida buscó la forma de preservar algunos aspectos fundamentales que habían sido parte de ella —de mucho tiempo atrás— para que no quedaran en el olvido. Gerónimo de Mendieta relató esta resistencia al cambio: “algunos indios viejos y otros curiosos tienen aún al presente en la memoria los dichos meses y sus nombres. Y los han pintado en algunas partes; y en particular en la portería del convento de Cuatinchan tienen pintada la memoria de cuenta que ellos tenían antigua con estos caracteres o signos de abusión”⁸

Durante el lapso anual, las ceremonias o festividades realizadas por los indígenas fueron consagradas para solemnizar a sus dioses. Todo aspecto fundado en el rito constituía la base para la pertinente ejecución de sus prácticas religiosas, comenzando por “ayunos y penitencia y devoción y hervor para con sus dioses”⁹ En el cumplimiento de estas prácticas humanas; los templos se adornaban y limpiaban, hacían sacrificios, había cantares, bailes, comida, bebidas embriagantes e indumentaria apropiada.

Las ceremonias y fiestas por lo regular fueron llevadas a cabo mediante la práctica ritual del consumo de organismos alucinógenos y otros embriagantes. El fraile Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, mencionó sobre las fiestas: “Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales,

⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 196.

⁷ *Ibidem*, p. 211.

⁸ *Idem*.

⁹ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, p. 200.

bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios”.¹⁰ Y en la realización de éstas, “Pocas fiestas hacían sin borracheras a la noche”.¹¹ Toribio de Benavente, en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*, hizo referencia a otro tipo de embriaguez por medio de organismos fúngicos:

Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; más los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros, más crueles. A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatlth*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba.¹²

De acuerdo con la descripción de Motolinía, se hizo explícita la ingestión de hongos alucinógenos, los cuales tenían un sabor amargo y provocaban una embriaguez pavorosa acompañada de mil visiones. El efecto del consumo de estos organismos fúngicos los desatinaba e incitaba al hecho de provocarse la muerte.

El uso de hongos embriagantes no fue exclusivo en estos ámbitos, también se empleaban en otros contextos, en los sacrificios eran utilizados para “no sentir tanto la muerte, les daban cierto brebaje a beber, que parece los desatinaba, y mostraban ir a morir con alegría”;¹³ en ocasiones, antes de la compleja práctica ritual del sacrificio humano, a los que iban a morir se les daba a beber *teoctli*, es decir, el pulque de dios, “Este brebaje, cuyo poder se reforzaba posiblemente con otros ingredientes, permitía a los hombres escogidos llenarse de la fuerza de los dioses”;¹⁴ existe la posibilidad de que unos de los ingredientes añadidos al brebaje divino hayan sido los “hongos embriagantes o intoxicantes”. *Octli* es la designación del pulque en lengua náhuatl, sin embargo, estos organismos fúngicos adquirieron un significado sacro, por tal la designación es *teoctli*.

¹⁰ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 24.

¹¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 212.

¹² Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 214.

¹⁴ Sonia Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 25.



Bernardino de Sahagún, en su obra *Historia general de las cosas de Nueva España*, relató el uso de organismos fúngicos y vegetales que emborrachaban; refiriéndose al uso del peyote que hacían los indígenas *chichimecas* en su cultura mencionó:

También tenían gran conocimiento de las hierbas y raíces, y conocían sus calidades y virtudes: ellos mismos descubrieron y usaron primero la raíz que llaman *péyotl*, y los que la comían y tomaban la tomaban en lugar de vino, y lo mismo hacían de los que llaman *nanácatl* que son los hongos malos que emborrachan también como el vino; y se juntaban en un llano después de lo haber bebido y comido, donde bailaban y cantaban de noche y de día, a su placer, y esto el primer día, porque el día siguiente lloraban todos mucho, y decían que se limpiaban y lavaban los ojos y caras con sus lágrimas.¹⁵

El relato de Sahagún revela el uso del *péyotl*¹⁶ y el hongo denominado *nanácatl* con el fin de ejercer una unidad festiva en un paraje apartado, en la que se bailaba y se cantaba, pues el canto y el baile constituían una práctica ritual de comunicación y de exaltación “para solemnizar las fiestas de sus demonios que por dioses honraban”.¹⁷ Sahagún hizo otra descripción del uso dado al peyote:

Hay otra hierba, como tunas de tierra, que se llama *péyotl*; es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guardas de todo peligro.¹⁸

Lo primero que advertimos en el relato de Sahagún es que este organismo perteneció a la clasificación de origen vegetal, una “hierba”. La descripción morfológica de esta especie corresponde a una comparación que la semeja con una “tuna de tierra”. Además, hizo referencia a la designación que se le atribuyó en lengua náhuatl, la cual significa “probablemente ‘cosa peluda’, pues con él se indicaba a la vez a una especie de oruga y a dicho cactus que está coronado por mechones de pelos sedosos”.¹⁹ Efectivamente, el peyote es un cactus que no desarrolla espinas en las areolas; en cambio genera tricomas blanquecinos, es de color verde-grisáceo o verde-azulado, el hábitat preferencial de esta cactácea corresponde a regiones desérticas y es

¹⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 583.

¹⁶ Peyote.

¹⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 263.

¹⁸ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 645.

¹⁹ Weston La Barre, *The Peyote Cult*, citado en Jonathan Ott, *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, p. 77.

endémico del continente americano, específicamente del centro-norte de México y sur de Estado Unidos.

Mencionó Sahagún que era “blanca” y “hácese hacia la parte del norte”, quizá lo refirió porque esta especie sobresale levemente del suelo fino y calcáreo de las regiones desérticas del norte, territorio *chichimeca*, adquiriendo una apariencia blanquecina en su estructura morfológica, debido al sustrato en el que crece y se desarrolla. La mesalina es el principio alucinógeno de esta cactácea, por lo tanto, al consumir el peyote la estructura química básica es captada, generando acciones fisiológicas en el cerebro humano traducándose en visiones, las cuales podrían ser “espantosas, o de risas”. Sus efectos comienzan “al cabo de 1 o 2 horas después de su ingestión y duran de 8 a 12 horas”.²⁰ Aunque aludió que “dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita”, es probable que el uso dado al peyote fuera de forma reiterada, por tal, los efectos podrían durar de dos a tres días mientras celebraban sus festividades o ceremonias.²¹

La utilización del peyote, de acuerdo con la descripción de Sahagún, “los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo”, de manera colectiva el uso del peyote tenía el fin de saber cómo resultarían las batallas y peleas.²² Como se mencionó anteriormente, la composición química del peyote estimula y genera reacciones fisiológicas en el cerebro humano, pues estos compuestos revelan significativas respuestas químicas neurológicas, por tal, “Quienes toman *peyote* yugulan las sensaciones de hambre y sed y pueden, sin esfuerzo aparente, desarrollar grandes trabajos”.²³ Por eso mismo, en la descripción de Bernardino de Sahagún, se hizo alusión de que a partir del consumo del peyote no se tenía “ni sed, ni hambre”. Por último, “los guarda de todo peligro” y, para conseguir ese resultado se tenía que emplear el peyote como amuleto, pues “Los peligros que más teme el indígena [...] son, desde luego, los de naturaleza sobrenatural, los que derivan de los deseos hostiles de un hechicero”.²⁴

En suma, mencionó Edward F. Anderson en su libro *Peyote. El cactus divino*, exploradores y misioneros de manera frecuente estuvieron en constante acercamiento con grupos indígenas. “Fue así que descubrieron que el peyote y otras plantas psicoactivas eran elementos de gran importancia en la vida religiosa y social de estas comunidades”.²⁵ Por tal, la institución religiosa trató de erradicar el uso de plantas,

²⁰ Jonathan Ott, *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, p. 82.

²¹ Actualmente, los grupos indígenas que hacen uso del peyote como los *wixaritari* (huicholes) emplean el *hikuri* (peyote) durante una festividad religiosa designada *Hikuri Neixa*, la cual dura tres días; en ese lapso consumen el peyote de manera reiterada.

²² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*.

²³ *Ibidem*, p. 160.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Edward F. Anderson, *Peyote. El cactus divino*, p. 25.



cactáceas y hongos que emborrachaban, pues estas prácticas representaban el medio para establecer un contacto con el pasado religioso y cultural de los indígenas.

2. Confesionario mayor del fraile Alonso de Molina de 1569

Fueron distintos los métodos para averiguar y erradicar la pravedad de las costumbres y supersticiones gentílicas. Uno de ellos fue a través de los confesionarios dirigidos a la población indígena de la segunda mitad del siglo XVI. Un confesionario es un tratado en el que se estipulan determinadas reglas para saber confesar. Su función es incitar al penitente a pronunciar sus pecados, pues se trata de un mecanismo para que el individuo confiese por su propia voluntad. Un instrumento eclesiástico de esta naturaleza, por consiguiente, contiene variada información imprescindible para el estudio de las prácticas culturales de los indígenas del siglo XVI.

Antes de la llegada de las dos culturas —europeos y africanos— al continente americano, las gentes que habitaban estas nuevas tierras tenían un sistema de confesión en correspondencia a sus dioses, es decir, “no porque pensasen alcanzar perdón ni gloria después de muertos [...] pero hacían este género de penitencia ante sus ídolos, porque no estuviesen enojados, ni en este mundo los maltratasen o privasen de lo temporal”.²⁶ De acuerdo con los relatos del fraile Gerónimo de Mendieta, los indígenas acostumbraban a confesarse dos veces por año y esto se hacía “apartándose cada uno en un rincón de su casa, o en el templo, o se iban a los montes, o a las fuentes, cada uno donde más devoción tenía, y allí hacían muestras de grandísima contrición”.²⁷ No obstante, “También confesaban a veces sus pecados a los médicos o a los sortilegos, a quienes acudían a pedir remedio o consejo en sus necesidades”.²⁸ Esto se hacía, puesto que el médico o curandero era llamado para erradicar la enfermedad, y si estaba era muy grave el curandero relacionaba su malestar con algún pecado que llegó a cometer el enfermo, pues ellos “concebían el pecado más bien como una impureza corporal”.²⁹

Para la Iglesia, que tenía el propósito de cristianizar y, además, descubrir y erradicar la idolatría practicada por los naturales, como se aprecia en documentos inquisitoriales del Virreinato localizados en el Archivo General de la Nación, esto representaba una amenaza “oppuefta à la pureça, y finceridad de nueftra Santa Fee Catholica [sic]”.³⁰ Para los frailes evangelizadores, el demonio, es decir, los antiguos dioses de las socie-

²⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 224.

²⁷ *Ibidem*, p. 441.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 189.

³⁰ AGN, Indiferente Virreinal, caja 1314, expediente 020, foja 1f.

dades prehispánicas, influían en los actos de los indígenas, corrompiéndoles el alma. Por tal persistencia, las festividades religiosas seguían practicándose, “Y como estaban a ellas acostumbrados de tantos años atrás y tiempos, y las tenían heredadas no sólo de padres y abuelos, sino de muchos abolorios, no era maravilla que se les hiciese dificultoso dejarlas”.³¹

Fray Alonso de Molina, experto en la lengua náhuatl de los indígenas, formuló en 1569 un cuestionario, en el que, por medio de una tipología de preguntas bien estructuradas, exhortaba al indígena a la confesión. Molina sometió a juicio lo que otros frailes ya habían relatado al respecto, es decir, cuestiones de hechicería, superstición e idolatría; el fruto de dicho juicio fue la elaboración de un riguroso cuestionario útil para la confesión y averiguación de las prácticas culturales de los indígenas del siglo XVI. El fraile tenía el deber de pronunciar en orden algunas preguntas preestablecidas antes de que se iniciase la confesión. De esta manera, se advertiría qué tipo de prácticas llevaba a cabo el penitente.

Algunas de las interrogantes indispensables para la averiguación de las prácticas idólatras de estos gentiles fueron las que hicieron referencia a cuestiones de hechicerías, execraciones y supersticiones. Sin duda, las preguntas contenidas en el confesionario pusieron en evidencia la aguda y persistente indagación de las creencias idólatras durante esta temporalidad. La manera de actuar de los indígenas resultó ser tan abstracta que para llegar a comprender sus prácticas culturales fue necesario formular preguntas con determinado grado de especificidad.

En suma, la indagación y persecución de la hechicería, superstición e idolatría se evidenciaron en el confesionario mayor del fraile Alonso de Molina de 1569, sin embargo, dentro del mismo también se hallaron preguntas en relación con el uso de organismos vegetales y fúngicos que embriagan. Las siguientes interrogantes son fundamentales para lo que atañe al objeto de estudio: “¿Comifte alguna vez hõguillos q emborrchá: o beuifte aql breuaje qllaman ololiuhqui perdifte por efto el juyzio?, ¿porvõtura comifte otras cofas que hazen falir de fentido, las cuales tefon vedadas, y aefta caufa venifte a cometer algun pecado? [*sic*].”³²

Las preguntas anteriores revelan de manera rotunda el interés por averiguar la sobrevivencia del uso de embriagantes, los cuales son organismos fúngicos y vegetales

³¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 383.

³² Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana 1569* (edición facsimilar), foja 82. Para facilitar la lectura de la cita: ¿Comiste alguna vez honguillos que emborrachan: o bebiste aquel brebaje que llaman ololiuhqui perdiste por esto el juicio?, ¿por ventura comiste otras cosas que hacen salir de sentido, las cuales te son vedadas, y a esta causa viniste a cometer algún pecado?



alucinógenos calificados por las autoridades civiles y eclesiásticas españolas como simples causantes de la «embriaguez», no obstante, estas plantas y hongos alucinógenos fueron y seguirán siendo empleados por distintos grupos humanos con propósitos religiosos, medicinales y en ciertos casos como afrodisíacos. Para los frailes, lo anterior debió representar una amenaza ante la empresa evangelizadora, ya que el consumo de estos organismos reforzaba la relación entre el pasado religioso y cultural de estas gentes, por tal, como se menciona en la pregunta, fueron vedados. Aunque en la misma interrogante no se hizo una explícita mención del uso del peyote, éste fue prohibido oficialmente por un edicto inquisitorial que data del año de 1620. Sin embargo, en la pregunta se hizo referencia a “otras cofas que hazen falir de fentido [*sic*]”, por tal, se considera que existe la posibilidad de que el peyote sea un elemento entre esas “otras cofas [*sic*]”. Por consiguiente, se infiere que, desde 1569, el uso de cactáceas, plantas y hongos que emborrachan, se catalogaba prohibido por su característica de producir efectos contrarios a la fe católica. No obstante, fue después cuando se oficializó la prohibición.

Sin duda, este mecanismo resultó ser un elemento central para la indagación de la vida individual y colectiva de estas gentes, pues el perfeccionamiento —en cuanto a precisión y claridad de las preguntas— fue propicio para que hubiesen sido éstas respondidas por voluntad, pues “muchos [...] venían con ansia de remediar sus almas”.³³

3. Proceso de aculturación del uso del peyote en la sociedad novohispana, siglo XVII

Los siglos XVI y XVII en el continente americano resultan ser un periodo fundamental, pues dentro de esta temporalidad se cimentó el proceso que inició la fragmentación cultural, derivada de tres sociedades imprescindibles (africana, europea e indígena), que sin más ni menos, propiciaron el nacimiento de la sociedad novohispana. La época prehispánica y la llegada de estas dos sociedades distintas a América formaron parte de un mismo proceso histórico. Esta etapa se entiende a partir del encuentro de grupos humanos diferentes con capacidades de adoptar y reajustar a sus vidas culturales: prácticas, conceptos, símbolos, creencias, conocimientos, lenguaje, indumentaria, alimentos, entre otras cosas.

Los elementos que determinan y conforman a una sociedad se componen intrínsecamente de grupos humanos con un sentido de pertenencia hacia un espacio físico

³³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 445.

en particular, dispuestos a establecer una asociación con otros para sobrevivir y conseguir la satisfacción de sus necesidades biológicas y culturales. En dicha asociación existe una concordancia colectiva en la que se estipulan los preceptos de la vida individual y en conjunto, pues el individuo humano desde que nace es condicionado por la forma de vida de un grupo social, incorporándolo al sistema en el que se ve rodeado.

Después del establecimiento oficial del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España (1571), se publicó un edicto inquisitorial en 1620 que refirió la prohibición del uso del peyote en la Nueva España, Nueva Galicia, Guatemala y demás provincias. El documento expone lo siguiente:

NOS LOS INQVISIDORES CONTRA LA HERETICA PRAVEDAD, Y APOSTASSIA, EN LA Ciudad de Mexico, eftados, y Prouincias de la Nueva Epaña, nneua Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Verapaz, Honduras Yslas philipinas, y fu difrito, y iurifdicion por authoridad Appoftolica. &c. Por quanto el vfo de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en eftas Prouincias fe ha éntroducto de defcubrir hurtos, y adebinar otros fucefos, y futuros cõtingentes occultos,es accion fuperfticiofa y reprouada oppuefta à la pureça, y finceridad de nuefta Santa Fee Catholica, [...] dichas adeuinaciones, y que en ellas fe vee notoriamente la fugeftion, y aiftencia del demonio, [...] Mandamos, que deaqui adelante ninguna perfona de qualquier grado, y condicion que fea pueda vsar ni vfe de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos effectos, ni para otros femejantes, debajo deningun titulo, o color, ni hagan que los indios ni otras perfonas las tomen [*sic*].³⁴

Sin embargo, aunque la Inquisición se consagró en suprimir prácticas heréticas, de brujería, supersticiones, hechicería, blasfemia, inmoralidad, entre otras, para el historiador Richard Greenleaf “es de dudarse que las supersticiones comunes hubieran sido erradicadas. De hecho, lo oculto probablemente se volvió más reservado y sus practicantes más cuidadosos respecto a aquellos que podrían denunciarlos. Quizás se logró cierto progreso en reducir grandes hechicerías [...] pero las brujas continuaron aferradas a sus hechicerías”.³⁵

Existen documentos elaborados por el Tribunal del Santo Oficio en los que se evidencia el uso del peyote, además se observa de manera notoria que para el siglo XVII su empleo era con el fin de saber el lugar donde se encontraban objetos perdidos o hurtados, ganar al juego, alcanzar mujeres u hombres, encontrar minas y como re-

³⁴ AGN, Indiferente Virreinal, caja 1314, expediente 020, foja 1f.

³⁵ Richard Edward Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, p. 143.



medio curativo. La utilización del peyote, según se ve a través de estos documentos, ya no era exclusiva de los indígenas, también españoles, negros, mestizos, criollos y mulatos adquirieron esta cactácea como un elemento mágico-curativo, pues desde las primeras descripciones de frailes y cronistas de los siglos XVI y XVII refirieron los efectos que causaba el peyote; asociándolos a cuestiones adivinatorias, supersticiones y de hechicería. José Toribio Medina, en su distinguida obra *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, hizo alusión del uso del peyote entre españoles e indígenas, los efectos que causaba y la actitud de los inquisidores frente a estas prácticas:

Otra materia bien curiosa en que hubo de entender por esos días el Santo Oficio, fue acerca del uso que los indios, y no pocos españoles, hacían de la raíz llamada *peyote*, «en sumo grado fría y medicinal para los indios, decían, pero tan fuerte, que enajena el sentido y hace representación de visiones y fantasmas, de que tomarán ocasión los indios idólatras, ó el demonio que los movía, para adivinar hurtos, sucesos ocultos y otros futuros contingentes por medio de la dicha raíz». Suponían los inquisidores que, en ello, si bien no existía pacto explícito, lo había, por lo menos, implícito con el demonio en los que tomaban el *peyote*.³⁶

Hay aculturación desde el momento en el que otra sociedad, distinta a la de los indígenas, acepta y valida la experiencia colectiva de la otra. El humano es susceptible al cambio y la manera de actuar está condicionada por la cultura, por tal, este fenómeno es gradual, continuo e irreversible. No obstante, “es evidente que la velocidad de este cambio varía de sociedad a sociedad y, dentro de una misma cultura, de un complejo cultural a otro”.³⁷

El encuentro e interacción entre dos o más sociedades diferentes producen un proceso de cambio, que se realiza en determinado tiempo y espacio, destinado a un medio distinto que propicia un reacomodo cultural, puesto que “Toda cultura viviente es, por naturaleza, esencialmente variable, sujeta a cambio, dinámica; nunca un fenómeno estático”.³⁸ Españoles, negros, criollos, mestizos y mulatos se ajustaron a la vivencia de la cultura nativa y del entorno en el que se desenvolvían, actuando y reinterpretando sus propias formas de vida, para acomodarlas a la nueva situación.³⁹ La convivencia de grupos humanos está regida por prácticas que se fundamentan en la creación de conceptos dotados de significados que se entienden a partir de su cons-

³⁶ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 186.

³⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 56.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 68.

trucción social. Para que las prácticas y conceptos adquirieran relevancia y sentido, es necesaria una experiencia colectiva que valide las acciones de los individuos. El uso de las propiedades del entorno físico ha sido esencial para acaparar dicha experiencia, pues a partir de ahí el humano recopila y sistematiza su saber.

En las próximas páginas se presentarán dos documentos inquisitoriales del siglo XVII. Cabe mencionar que se intentó respetar la escritura de éstos.

Documento firmado por el Bachiller Hernando Ruiz de Alarcón que informa la sobrevivencia de prácticas gentílicas y su aculturación, 1624-1625⁴⁰

Foja 1v

Cuerpo del texto:

en este Arçobispado e lupado algunos casos q
son de aquese santo tribunal. por q como los mezclados con ín
dios o con negros. son tan aindíados en sus costumbres. siguen
sus mismos pasos. en sus supersticiones. embustes sor[tíle]
gíos e infidelidades. (como ya avise a ese santo tribunal.) [...] tales obras q generalmente entre ellos tienen como cosa intrín
seca encorporado el sortilegio, O. ínvocación, O. conjuro. O
ínsuflación, o cosa semejante, q induce pacto con el demonio
lo qual es dificultoso de alcanzar. sino se saben estos generos, de q
ellos usan. por ser fundado en palabras q ellos dicen tan en
secreto. q apenas ay quién se las oyga ní declare q se las aya
oydo. sino ubíese la experiencia enseñado q no se hacen los
tales actos entre ellos sín las tales palabras [sic].

Análisis del documento firmado por el Bachiller Hernando Ruiz de Alarcón que informa la sobrevivencia de prácticas gentílicas y su aculturación, 1624-1625

Hernando Ruiz de Alarcón nació en Taxco, en el estado de Guerrero. Muy joven, en “1606 se graduó como bachiller en teología y una vez recibidas las órdenes sacerdotales, [...] obtuvo un beneficio en el pueblo de Atenango, en donde permaneció

⁴⁰ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5172, expediente 039, foja 1v. Del documento original se extrajo únicamente un párrafo, puesto que son numerosas las fojas, no obstante, este contenido abona al sustento del objeto de estudio.



el resto de su vida”.⁴¹ A Ruiz de Alarcón, como “fiel guardián de la fe y la moral”,⁴² se le encomendó, a petición del arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, emprender una travesía dentro los límites de la jurisdicción de la Nueva España para recoger testimonios directamente de la palabra indígena durante la primera mitad del siglo XVII.

La importante labor que fue consagrada al Bachiller tenía como fin conocer aspectos lingüísticos, conceptos, cuestiones de idolatría, superstición, hechicería y prácticas culturales, pues se pretendía tener un entendimiento más amplio sobre el conjunto de actitudes y comportamientos para erradicar la pravedad de las costumbres gentílicas; dado que después de la conquista, sus costumbres se mantenían vivas y se fueron incorporando a otras culturas como la de los africanos y españoles. Por tal, el tratado de Hernando Ruiz de Alarcón, concluida su redacción en 1629, “fue escrito con el fin de dar a conocer la religión indígena para mejor combatirla, representa un testimonio de estas culturas en aspectos tan importantes como son su religión, sus ritos y sus técnicas mágicas curativas y adivinatorias”.⁴³

El contenido del documento posibilita observar y demostrar la aculturación entre indígenas y negros. Estos dos grupos humanos buscaron la forma de sobrevivir, siendo la población negra la que adoptó y reajustó a su vida social prácticas culturales de origen indígena, tal como lo refirió el Bachiller Ruiz de Alarcón, “los mezclados con indios o con negros. son tan aindiados en sus costumbres. síguen sus mesmos pasos. en sus supersticiones. embustes sor[tile]gíos e infidelidades [sic]”.

El lenguaje fue un elemento determinante que obstaculizó la investigación de Alarcón, pues para conocer los ritos y conjuros era imprescindible conocer el lenguaje metafórico que los indígenas pronunciaban. Hizo referencia al respecto: “tales obras q generalmente entre ellos tienen como cosa íntrínseca encorporado el sortilegio, O. ímvocación, O. conjuro. O ínсуflación, o cosa semejante, q índuce pacto con el demonio lo qual es dificultoso de alcansar. síno se saben estos generos, de q ellos usan. por ser fundado en palabras q ellos dicen tan en secreto. q apenas ay quién se las oyga ní declare q se las aya oydo. síno ubíese la experiencia enseñado q no se hacen los tales actos entre ellos sín las tales palabras [sic]”.

Las prácticas sortílegas, de invocación, conjuro e insuflación, son acompañadas de palabras que son exclusivas de los hechiceros, y “la dificultad [...] estriba en no en-

⁴¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, p. 13.

⁴² *Ibidem*, p. 22.

⁴³ *Ibidem*, p. 11.

tender el lenguaje esotérico de las invocaciones o conjuros de los magos hechiceros, ya que éstos utilizaban el llamado *nahuallatolli*, lenguaje a base de metáforas que sólo los conocedores podían entender”.⁴⁴ En la introducción del texto del Bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, escrita por la historiadora Ma. Elena de la Garza Sánchez, mencionó: “Los conjuros eran una especie de himnos que se recitaban [...] con algún ritmo, embellecidos por el lenguaje metafórico”.⁴⁵ El trasfondo de estas palabras subyace en que el contenido reflejaba explícita o implícitamente pacto con el demonio, pues tales invocaciones y conjuros “surten infalible efecto según su significación”.⁴⁶ En suma, estas invocaciones y conjuros “no sólo [...] exteriorizan necesidades, sino que se pretende conseguir resultados suscitando fuerzas ocultas y sobrenaturales”.⁴⁷

El documento del Bachiller Hernando Ruiz de Alarcón fechado entre 1624 y 1625 evidencia la aculturación que de manera gradual se incorporó en la sociedad novohispana del siglo XVII, una prueba directa de sus prácticas supersticiosas, embustes, sortilegios y creencias.

Documento que refiere el uso del peyote para encontrar una mina en el pueblo de San Luis Potosí, 1628⁴⁸

Foja 1f

Al margen:

Juan Gonçalez
contra si
peyote

Cuerpo del texto:

En el pueblo De san luís Potosí A dies y ocho días del mes de abril
año de mill y seisientos y veínte y ocho Ante el P licenciado Don Juan de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁷ Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, p. 49.

⁴⁸ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5259, expediente 102, foja 1f-v.



herrera sandoval Comisario del santo officio del dicho pueblo paresio
 sín ser llamado y juro en forma q dira verdad un hombre
 q dixo llamarse Juan gonsales besino de este dicho pueblo y
 casado en el de edad de quarenta y un año poco mas
 u menos el qual perder cargo de su consensía Dice de
 nunsía y Confiesa q avra como quarenta días ocho
 antes de carestolendas de este presente año q estando a
 fligido y desconsolado de verse pobre se acordo q en las
 minas de las charcas le contaron q un hombre llamado
 Blas garses avía tomado /~~tomado~~/una ~~mína~~ el peyote
 para allar una mína y q la avía allado y con este cuí
 dado y que el dicho blas garses se avía ido acusar de
 ello al santo officio en méxico y venído este confesante
 a este pueblo pregunto a una mestisa q se llama petrona
 vesina de este pueblo y conosida suía contandole lo re
 ferido si savía quién tomaría el dicho peyote para ver
 si le susedia otra ventura de otra mína porque por mas
 q trabagaba siempre se vía mas pobre a lo qual
 le respondió que un índio avía a quién ablaría
 para que le tomase y así le ablo la dicha petrona y
 este Confesante y determinaron todos de
 juntarse para el efeto para lo qual llebo este Con
 fesante un Real del dicho peíote y llebo tambien
 saumerío y candelas q poner delante de unas
 ymagines y un crusifijo q estaba en cassa de
 la dicha petrona mestisa y este confesante llebo
 sus oras para resar muchas oraciones a nuestra señora y
 a la pasion de chrísto y todos resaban y ofresio una

Foja 1v

Misa a san Nicolas para el dicho efecto y aviendo el dicho in
 dío tomado el dicho peíote y este declarante un
 poquito y otro poco la dicha petrona se estubieron
 resando como tiene dicho toda una noche en
 tera asta q amanesío y al cabo ní el ni los de
 mas vieron ni oyeron cosa alguna y preguntan
 do este confesante al dicho índio q como no a
 vían visto nada respondió q quísa era la causa
 aver vevido poco peíote o q no era díos servido de
 declarar nada con lo qual este confesante lo

tiene todo por bellaquería enbuste y nunca entendió ni presumio que el dicho suseso fuese por arte del demonío ní en ello interviniese por ser christiano y verse asía mediante oraciones y ante imágenes pero aviéndose ido a confesar ad virtiendole su confesor del delito q era y q viniese a denunciarse lo a echo luego al punto pidiendo misericordia del eror q a cometido como hombre inorante y q esta es la verdad para el juramento que tiene echo y siendole leído dixo q estaba vïen escrito y que lo dise y confiesa por descargo de su consensía prometió el secreto y firmolo de su nombre con el dicho señor Comísario /testado= tomado una mina no vale

Licenciado D. Juan de herrera sandoval

Juan gonzalez

Paso Ante mí
el Br Díego de Cordova

y

Altamirano Notario del santo officio

este confesante es hombre de bien pero torpísimo y muy ignorante y de poca capacidad.

Licenciado D. Juan de herrera Sandoval

Análisis del documento que refiere el uso del peyote para encontrar una mina en el pueblo de San Luis Potosí, 1628

Este documento, fechado el 18 de abril de 1628, refirió que Juan González de 41 años, vecino del pueblo de San Luis Potosí, pareció ante el licenciado Don Juan de Herrera Sandoval, comisario del Santo Oficio, para autodenunciarse por haber consumido peyote con el fin de encontrar una mina en las Charcas. Desde la llegada de europeos a estas tierras, la minería constituyó “el nervio de la economía de la Nueva España, el primer móvil de las demás actividades creadoras de riqueza y satisfactores”,⁴⁹ por tal, Juan González optó por generar riqueza a través de esta actividad. Las minas de Charcas se descubrieron en el siglo XVI, “cuya población se fundó en 1574 (*Charcas Viejas*), y que a consecuencia de un incendio fue desplazada de lugar; sus menas eran rebeldes, y sus minas pobres”.⁵⁰ De ellas se extrajo principalmente plata y hierro.

⁴⁹ Miguel León Portilla (*et al.*), *La minería en México*, p. 69.

⁵⁰ Modesto Bargalló, *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*, p. 204.



En la autodenuncia, Juan González aludió que “estando afligido y desconsolado de verse pobre se acuerdo q en las minas de las charcas le contaron q un hombre llamado Blas garses avía tomado ~~tomado/una mina~~ el peyote para allar una mina y q la avía allado y con este cuidado y que el dicho blas garses se avía ido acusar de ello al santo officio en mexíco [sic]”.

Para Blas Garses, fue tanto el temor a ser castigado que decidió ir hasta el Tribunal del Santo Oficio de México para autoacusarse por haber hallado una mina a través del consumo del peyote, pues el uso de esta cactácea estaba prohibido por la Inquisición. No obstante, Juan González, estando en el pueblo de San Luis Potosí, acudió con una mestiza de nombre Petrona, vecina de este pueblo, a quien le contó sobre su condición. En la autoacusación dijo: “contandole lo referido si savía quién tomaría el dicho peyote para ver si le susedía otra ventura de otra mina porque por mas q trabajaba siémpre se vía mas pobre a lo qual le respondió que un índío avía a quién ablaría para que le tomase [sic]”.

Con esta testificación podemos dar cuenta que Petrona fungió como mediadora para localizar a un indio para que tomara el peyote. Posteriormente, Petrona contactó a dicho indio y determinaron juntarse para llevar a cabo el efecto. En el contenido del documento se hizo alusión de que Juan González “llebo [...] un Real del dicho peíote y llebo tambien saumerío y candelas q poner delante de unas ymagine y un crusifijo q estaba en cassa de la dicha petrona mestisa y este confesante llebo sus oras para resar muchas oraciones a nuestra señora y a la pasion de chrísto y todos resaban y ofresio una Misa a san Nicolas para el dicho efecto [sic]”.

Este documento está permeado del sincretismo religioso: “peíote [...] saumerío y candelas [...] ymagine y un crusifijo [...] oras para resar muchas oraciones a nuestra señora y a la pasion de chrísto [sic]” y ofrecer “una Misa a san Nicolas [sic]”. La forma de llevar a cabo esta práctica está constituida por atributos prehispánicos y europeos. Éstos evidenciaron el intercambio cultural, siendo el peyote y los elementos anteriormente mencionados el medio para consumir el hallazgo de una mina.

La pertinente ejecución de las prácticas indígenas para efectuar lo que se pretendía fueron acompañadas de organismos vegetales alucinógenos, pues, de acuerdo con el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, “Estas yerbas milagrosas son, para la mística indígena, no sólo el receptáculo de fuerzas misteriosas, seres divinos dotados de virtudes excelsas, sino la personificación de estos mismos seres; de ahí que su ingestión diera el poder indispensable para conocer las cosas ocultas”⁵¹

⁵¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 48.

No obstante, en la autoacusación se mencionó que habiendo tomado peyote el indio, Juan González y Petrona, estuvieron rezando toda una noche entera hasta que amaneció y, sin embargo, la realización de esta práctica no resultó efecto, pues tal como se refirió en el documento: “ní el ni los demas vieron ni oyeron cosa alguna y preguntando este confesante al dicho índio q como no avían visto nada respondió q quísa era la causa a ver vevido poco peíote o q no era díos servido de declarar nada [sic]”, por lo que “este confesante lo tiene todo por bellaquería enbuste y nunca entendió ni presumio que el dicho suseso fuese por arte del demonío [sic]”. En esta práctica no hubo una eficacia simbólica, pues el indio añadió que la razón por la que no resultó efecto se debió a que Juan González y Petrona no bebieron suficiente peyote, pues no pudieron ver ni escuchar nada. En fin, Juan González acudió con su confesor manifestándole el delito que había cometido y pidiendo misericordia como hombre ignorante.

Aunque no resultó efecto alguno en esta práctica, la aceptación de la experiencia supersticiosa quedó de manera explícita. Creer y buscar la validez de lo antes dicho quedó supeditado a la espera de la aceptación u objeción de la realidad. Por tal, el intento de corroborar dicha experiencia nos habla de una interacción cultural íntegra en la que se adoptaron creencias, hábitos, formas de vida y comunicación, que dieron pauta al reconocimiento de conceptos y prácticas instituidas que validó la conciencia colectiva.

A manera de conclusión

El uso de organismos vegetales y fúngicos con propiedades alucinógenas ha sido parte del sustrato cultural y religioso de diversos grupos humanos a lo largo del tiempo. En cada continente, las condiciones biológicas han sido aptas para el crecimiento, desarrollo y propagación de plantas y hongos alucinógenos. Asimismo, el modo de empleo ha sido condicionado por la cultura. Las sustancias derivadas de estos organismos son parte fundamental de la conformación cultural de distintas poblaciones: de sus ritos, prácticas, celebraciones, cosmogonías, creencias, conocimientos, identidades, en fin, de su vida social.

A la llegada de europeos y africanos al Nuevo Mundo en el siglo xvi, las autoridades civiles y religiosas españolas calificaron de simples borracheras el uso de organismos fúngicos y vegetales alucinógenos. La población nativa contaba con toda una gama diversificada de plantas y hongos empleados en contextos festivos y ceremoniales. El uso de cada organismo alucinógeno fue definido por las atribuciones biológicas y culturales, por esta razón, algunos cumplieron con una función religiosa, adivinatoria, supersticiosa y de hechicería.



La labor evangelizadora de manera constante pretendió cultivar el germen de una conversión amplia, duradera y metódica. Sin embargo, se produjo por parte de la población indígena, una enérgica persistencia de sus creencias, prácticas, conocimientos, símbolos y conceptos. La supervivencia de la idolatría y otros aspectos culturales permanecieron en constante arraigo, haciendo dificultosa la extirpación de la perversidad de sus costumbres gentílicas. La naturaleza de esta resistencia cultural dio pauta a la formación de un complejo proceso de aculturación, pues indígenas, españoles y africanos estuvieron envueltos en un proceso continuo de interacción en el que fue permisible el intercambio biológico y cultural.

La realidad se construye y se conforma socialmente, cualquier tipo de conocimiento o creencia está establecido socialmente como una realidad y ésta se interioriza en la vida cultural de las personas. El encuentro e interacción entre dos o más distintas estructuras de pensamiento producen situaciones de resistencia, sobrevivencia y dominio, por tal, cuando se lleva a cabo un contacto cultural tripartito entre indígenas, africanos y europeos es inevitable que adquieran una profunda influencia de la cultura nativa, apropiándose de prácticas y conceptos que tuvieron una aceptación y validez dentro de la experiencia colectiva de la sociedad novohispana. Por consiguiente, la forma de hacer uso del peyote en el siglo xvii entre la población negra, española, criolla, mestiza y mulata muestra de manera predominante la influencia gradual de los indígenas, de sus prácticas, símbolos, creencias y costumbres, que se incorporaron y se reajustaron en la vida cotidiana de los individuos. En los documentos elaborados por el Tribunal del Santo Oficio, se puede observar que españoles, mestizos, negros, criollos y mulatos recurrieron al indio, a su conocimiento y a sus prácticas culturales, siendo el peyote un elemento de aculturación que permitió establecer un vínculo con distintos estratos de la sociedad novohispana para que pudiesen beneficiarse de las ventajas que les podría aportar en sus vidas: su empleo fue destinado para saber el lugar en el que se encontraban objetos perdidos o hurtados, ganar al juego, alcanzar mujeres u hombres, encontrar minas y como remedio curativo.

Fuentes de consulta

Archivo

AGN (Archivo General de la Nación).

Indiferente Virreinal, caja 1314, expediente 020.

Indiferente Virreinal, caja 5172, expediente 039.

Indiferente Virreinal, caja 5259, expediente 102.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.
- Anderson, Edward F., *Peyote. El cactus divino*, Laertes, Barcelona, 2007.
- Bargalló, Modesto, *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 2014.
- Campos Moreno, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, El Colegio de México, México, 2001.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *El fraile, el indio y el pulque*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Greenleaf, Richard Edward, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- La Barre, Weston, *The Peyote Cult*, University of Oklahoma Press, Norman, 1938.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, tomo II, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- León Portilla, Miguel *et al.*, *La minería en México*, Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, México, 2010.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, México, 1997.
- Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana 1569* [edición facsimilar], Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
- Ott, Jonathan, *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 2000.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1988.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 2016.

A highly decorative, black and white initial letter 'S'. The letter is filled with intricate, swirling floral and foliate patterns, giving it a rich, textured appearance. It is positioned on the left side of the page, partially overlapping the text.

**IGLO
XVIII**

EL PROTOMÉDICO JOSÉ IGNACIO GARCÍA JOVE Y SU AUTORIDAD MÉDICO SANITARISTA



Martha Eugenia Rodríguez Pérez

Jimena Perezblas Pérez

Universidad Nacional Autónoma de México

martha.eugenia.rp@gmail.com / jimena.perezblas@gmail.com

Introducción

El presente estudio se enfoca en una figura del siglo XVIII: el doctor José Ignacio García Jove y Capelón, médico y abogado que llegó a ocupar un puesto importante en la esfera estatal como primer protomédico en la Nueva España. El Tribunal del Protomedicato fue el organismo responsable de vigilar la salud de la población y todo lo concerniente al ámbito médico. Para su funcionamiento, se integró por tres médicos o protomédicos, siendo el primero el de mayor jerarquía. Esta designación se otorgaba al catedrático de Prima de Medicina en la Universidad de México; es decir, era un nombramiento muy atractivo debido a que se posicionaba de las dos instituciones médicas más importantes de la Nueva España: la Facultad de Medicina y el Protomedicato.

Entonces, se analiza aquí la figura del protomédico García Jove y su desempeño como funcionario, con la siguiente estructura: primero, se dará el contexto en el que se desenvuelve el personaje citado, para comprender su actuación. Se hablará de su doble formación académica: médico y abogado, lo cual le permitió asumir el mando del Tribunal con mayor seguridad, al grado de llegar a prolongar su nombramiento de protomédico muchos años más allá de su jubilación como catedrático de Prima de Medicina. Después de profundizar en los quehaceres del propio Tribunal, se presentan casos particulares en los que García Jove defendió su posición y demostró su autoridad.

Por tanto, la presente investigación, basada fundamentalmente en fuentes primarias, responde a una serie de interrogantes, ¿García Jove, quien sostenía polémicas con actores epistémicos respecto a cómo conducir el desarrollo médico quirúrgico del virreinato, fue un protomédico eficaz?, ¿cumplió con sus funciones?, ¿cómo fue visto el Tribunal del Protomedicato por los médicos ilustrados?, ¿hubo desacuerdos entre las instituciones conservadoras y las de reciente creación?, ¿resolvió los casos que eran objeto de estudio por parte del Tribunal? Mostrando, en términos generales,

a una figura de personalidad fuerte que defendió su posicionamiento e incluso, en ocasiones, no respetó jerarquías, anteponiendo el Protomedicato sobre la Audiencia. Por tanto, el género biográfico que caracteriza a este estudio se complementa con la historia institucional.

1. El fin del siglo XVIII en la Nueva España

La segunda mitad del siglo XVIII novohispano se caracterizó por un ambiente que buscó modernizar las ideas reinantes en los ámbitos académicos, en colegios y universidades. En ese marco reparador, surgieron instituciones laicas, expediciones científicas, publicaciones periódicas y sociedades académicas. En el siglo XVIII las reformas promovidas por los Borbones españoles, Carlos III y Carlos IV, propiciaron la renovación de la política, las ideas y las instituciones de España y sus posesiones. En ese contexto, la enseñanza de la medicina se vio reforzada por la botánica y la cirugía y creció el interés por las ciencias naturales. Hubo ciertos esfuerzos por renovar la atención hospitalaria, impulsar un sentido más objetivo en los libros médicos y el estudio de recursos médico-naturales más amplios.

En este periodo de transición, el doctor José Ignacio García Jove se opuso de manera terminante a las innovaciones nacidas de las reformas Borbónicas y las corrientes adaptadas del movimiento ilustrado frente a la autoridad de los protomédicos y se distinguió por enfrentarse a la autoridad peninsular sobre la criolla, oponiéndose a cirujanos, jueces o cualquier otro civil o autoridad que atentara contra el dominio del Tribunal, por todos los medios a su disposición. Eventualmente, el Protomedicato fue una de las pocas instituciones coloniales que logró sobrevivir al fin del régimen que lo instauró.¹

2. José Ignacio García Jove, un médico formado en Leyes

El doctor José Ignacio García Jove y Capelón (¿-1823) nació en San Luis Potosí; en 1772 se graduó de Licenciado y Doctor en Medicina en la Real y Pontificia Universidad de México. Sus tesis sobre *ex verbis Hipp. praeceptionum* fueron impresas por José Antonio de Hogal, cuyo negocio gozaba de gran prestigio desde tiempo atrás. Su carrera académica dio inicio en 1777 al ganar por concurso la oposición a la cátedra de Anatomía y Cirugía que se impartía en la Universidad de México. Fungió como titular de esta materia hasta 1789, fecha en que opositó por la cátedra de Vísperas de

¹ Guillermo Fajardo Ortiz, *Los caminos de la medicina colonial en Iberoamérica y las Filipinas*.



Medicina y ganó. Poco después concursó por la cátedra de Prima de Medicina, que impartió de 1795 a 1797, año en que fue jubilado. En resumen, García Jove llegó a dictar las tres materias fundamentales del currículo médico. No obstante, buscó ampliar sus horizontes académicos más allá del aula médica y cuando leía la Cátedra de Anatomía y Cirugía pidió una dispensa para modificar sus horarios y poder matricularse en la carrera de Leyes, de la que también se graduó.

En 1777, cuando García Jove empezó su desempeño docente, el virrey le dio dos importantes nombramientos, en el área clínica, primero, como médico del Hospital Real de San José de los Naturales, institución significativa por brindar asistencia a la población indígena y también por sus labores docentes. El segundo nombramiento fue el de tercer protomédico, y escaló hasta llegar a ser en 1795 el primer protomédico, es decir, el presidente del Real Tribunal del Protomedicato, responsable de supervisar la medicina. García Jove conservó este cargo hasta la fecha de su fallecimiento.²

3. El Real Tribunal del Protomedicato

El Protomedicato fue el organismo encargado de vigilar y reglamentar los asuntos vinculados con la práctica de los profesionales de la salud en España y en sus colonias. En España, el Tribunal se consolidó el 30 de marzo de 1477 y en la Nueva España en 1628, aunque su estructura se definió hasta el 18 de febrero de 1646.³ El Tribunal estaba integrado por tres protomédicos: el primero y más importante debía ser el profesor de la cátedra de Prima de Medicina en la Real y Pontificia Universidad de México, quien ocupaba el cargo a perpetuidad y presidía las reuniones; el segundo era el decano de la Facultad de Medicina o quien le siguiera en categoría en caso de que el decano fuera también el lector de la Cátedra de Prima; y, por último, el tercero era nombrado por decisión del virrey, quien lo elegía entre aquellos médicos que hubieran sido debidamente incorporados a la Universidad.

En su largo recorrer, el Protomedicato novohispano llegó a estar en desacuerdo con la Corona respecto a su independencia y estatutos;⁴ incluyó entre sus funciones el otorgamiento de licencias y la vigilancia de la práctica de la medicina; también debía observar a los cirujanos, algebristas, boticarios y parteras e imponer penas y multas en caso de transgresión de las normas. En el aspecto académico, una vez que los estudiantes de medicina completaban el plan de estudios y presentaban el examen de

² Fernando Quijano Pitman, *Hechos notables de la medicina potosina*.

³ Martha Eugenia Rodríguez Pérez, "Instituciones médicas virreinales".

⁴ John Tate Lanning, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio Español*, p. 39.

grado ante la Universidad debían ser examinados por el Tribunal en cuestión⁵ para otorgarle el permiso de ejercer.⁶

Una vez expedidas las licencias el especialista de la salud se sometía a la vigilancia del Tribunal, incluso los boticarios, cuyos establecimientos eran inspeccionados de manera ordinaria cada dos años y en visita extraordinaria al darse el caso de una denuncia. El Protomedicato tomaba nota del estado en que se conservaban y expedían los simples y los compuestos, así como el costo cuando se trataba de ungüentos, jarabes, purgantes, sales, aguas, aceites, raíces, semillas y bálsamos, entre otros productos.⁷ En un plano más amplio, el Protomedicato podía dictar medidas preventivas y curativas en caso de epidemias.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII se incrementó el personal del Tribunal. Además de los tres protomédicos, se sumaron tres miembros más, denominados examinadores extras o supernumerarios, destinados a las tres áreas principales de la salud: medicina, cirugía y botánica.⁸ A punto de terminar el siglo, por medio de una real cédula expedida en 1798, se ordenó que el Tribunal contara con la presencia de un oidor de la Real Audiencia al momento de celebrar un juicio y en 1815 se decidió que las reuniones que hasta entonces se habían llevado a cabo en el domicilio particular del presidente del Protomedicato se trasladaran al Palacio virreinal. El doctor José Ignacio García Jove se opuso a ambas órdenes, como se verá adelante, e implementó todas las argucias a su disposición para hacer caso omiso de ellas.

⁵ María Rosa Ávila Hernández, “El Real Tribunal del Protomedicato”.

⁶ Por ejemplo, el cirujano latino que quisiera obtener la licencia para trabajar debía presentar un certificado de estudios de gramática latina y artes, así como haber cursado las cátedras de Anatomía y Cirugía, Matemáticas, Prima, Vísperas y Método Medendi en la Facultad de Medicina. También debía haber asistido a clase de botánica y prácticas quirúrgicas por un periodo de dos años con un especialista reconocido por el Protomedicato. Por último, tenía que mostrar su fe de bautismo y presentar testigos que dieran fe de sus buenas costumbres. Todos los profesionales de la salud tenían que reunir los requisitos necesarios y someterse a la vigilancia del Tribunal. El aprendizaje de los cirujanos romancistas era empírico, pero también debían presentar su fe de bautismo, el comprobante de haber cursado cuatro cursos en el anfiteatro, uno de botánica, haber practicado la cirugía durante cuatro años con un cirujano registrado en el Tribunal y el comprobante de buenas costumbres.

⁷ АНФМ, Ramo: Protomedicato, legajo 1, exp. 7, 1784, f.1.

⁸ Martha Eugenia Rodríguez Pérez, *op. cit.*



4. Protomédico primero

En 1795, José Ignacio García Jove se encargaba de la Cátedra de Vísperas cuando murió el doctor Giral Matienzo y quedó abierta la oposición de Prima de Medicina.⁹ García Jove ganó la cátedra y tomó posesión de ella el 12 de junio de 1795. En consecuencia y de acuerdo con la cédula de 1646, que señalaba que el catedrático de Prima debía ser el Primer Protomédico, el virrey Marqués de Branciforte nombró a García Jove titular del Protomedicato, donde ya había sido tercer y segundo protomédico. Si bien es cierto que se jubiló de su posición como profesor de la Cátedra Prima en 1797, el cargo de Primer Protomédico lo conservó hasta su muerte en 1823.¹⁰ Su nombramiento quedó asentado en la Gaceta de México publicada el 21 de agosto de 1795.¹¹

Durante su carrera a la cabeza del Tribunal y como médico y abogado, García Jove se distinguió por su posicionamiento, por su autoridad, por defender de manera rigurosa las tareas que debía llevar a cabo el Protomedicato, razón por la que recibió críticas de instituciones y autoridades peninsulares y novohispanas, como el Tribunal del Protomedicato de Madrid, las Cortes de Cádiz, el virrey, la Audiencia, el Real Colegio de Cirugía novohispano, así como por botánicos y boticarios de la ciudad de México y de Puebla. Entre esas críticas, el director del Jardín Botánico, Martín de Sessé y Lacasta escribió al también botánico Vicente Cervantes que García Jove parecía “tan mal vasallo que declamaba contra todo lo español como si fuera el primogénito de Moctezuma y se le hubiera usurpado la corona de las sienes”.¹²

Con el cambio de siglo, del XVIII al XIX, surgió un nuevo afán por actualizar la enseñanza y práctica de la cirugía en las colonias americanas.¹³ En ese momento, los profesionales de la salud de mentalidad ilustrada consideraron que la mejor forma de encaminar la cirugía hacia el progreso era independizarla de organismos conservadores como el Protomedicato y la Universidad, como lo sostenía Antonio Serrano, director del Colegio de Cirugía de 1803 a 1822. El protomédico puso todo su empeño en impugnar la reforma médica que significaría la separación de la cirugía de la medicina, arguyendo que era ilegal que los cirujanos romancistas —la gran mayoría— ejercieran sin la presencia de un médico y que el Protomedicato era el indicado

⁹ Carmen Martín y José Luis Valverde, “Estudio de los protomédicos del Tribunal del Protomedicato de México”.

¹⁰ Alberto María Carreño, Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros.

¹¹ “El doctor José Ignacio García Jove fue nombrado presidente del Real Tribunal del Protomedicato; Manuel Moreno lo fue de alcalde examinador de cirugía”. Gaceta de México, viernes 21 de agosto de 1795.

¹² Dorothy Tanck de Estrada, “Sobre John Tate Lanning, The Royal Protomedicato. The regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire”, p. 457.

¹³ Lanning, John Tate, *op. cit.*

para evitar que transgredieran esa orden con más frecuencia de la que ya lo hacían. La independencia del Colegio de Cirugía significaba para el Protomedicato mermar su autoridad y poder, así como quebrantar su economía por concepto de ingresos de exámenes. El protomédico García Jove y el cirujano Serrano volvieron a enfrentarse en 1815. Esta vez fue porque la junta directiva del Hospital Real de Naturales se encontraba en dificultades financieras y sugirió que se redujera el personal a dos cirujanos para realizar el trabajo de dos médicos, cuyos honorarios eran mayores. Como es de imaginar, el doctor García Jove y el doctor Luis Montaña se escandalizaron y enviaron sus objeciones por escrito al virrey. En ese momento el director del Hospital citado era Antonio Serrano, además de seguir a la cabeza del Colegio de Cirugía, quien no sólo acusó al protomédico de atentar contra su honor y el de los colegios quirúrgicos de España con su negativa, sino también contra la “augusta” y “real” autoridad del virrey, acusación crítica por encontrarse en pleno desarrollo la revuelta del movimiento independentista. Serrano incluso se refirió a las exigencias monetarias de García Jove como el verdadero motivo de su protesta, pues se le privaría de su posición y salario como médico en el pabellón de mujeres de ese nosocomio, una porción considerable de sus ingresos generales como Catedrático de Prima de Medicina en la Universidad, de donde obtenía dos terceras partes del salario después de haberse jubilado.

Años atrás García Jove ya había estado en dificultades. A principios de 1780, cuando sustituyó a José María Torres como “comisario inspector” encargado de reconocer las boticas de Puebla, el 4 de marzo de 1780, se abrió una controversia jurisdiccional donde mencionaron irregularidades en su desempeño. Se dijo que el médico había llegado al distrito y exigido de las droguerías inspeccionadas honorarios más altos que los permitidos. García Jove admitió que era cierto, pero lo había hecho porque sus gastos eran más elevados que los de un médico local.¹⁴

5. La justicia del Tribunal, infractores y prófugos de las normas

Entre las facultades que José Ignacio García Jove protegía con celo está la autoridad para cesar y retener a quienes ejercieran cualquier arte médico sin licencia. Ante una denuncia, el Tribunal del Protomedicato se dedicaba con ahínco a examinar el caso y García Jove, incluso antes de asumir la presidencia en 1795, ya se ocupaba de vigilar el cumplimiento de las normas con los cargos previos que tuvo, de tercer protomédico y posteriormente como segundo. A manera de ejemplo encontramos el caso de la denuncia interpuesta en 1791 por María de la Luz Vargas, residente en Puebla. El

.....
¹⁴ *Ibidem.*



procedimiento del Tribunal, que actuaba con plenos poderes, comenzó con la denuncia de la afectada. María de la Luz Vargas sufría de un terrible dolor de muelas por lo que buscó el auxilio de un médico aprobado que recomendó la extracción. Sin embargo, su madre decidió que acudieran al popular establecimiento de un maestro flebotomiano, pero se encontró con que al frente de la barbería estaba un flebotomiano desconocido, Manuel Espinosa, quien aseguró que se trataba de una técnica muy sencilla. María de la Luz y su madre permitieron que don Manuel realizara el procedimiento, pero resultó nefasto. El barbero sólo logró arrancarle una parte de la muela y dejó las raíces. María de la Luz presentó dos acusaciones en su contra: la había operado de mala fe y ejercía sin autorización del Tribunal,¹⁵ con esto se inició una investigación.

El representante del Tribunal que realizaba las visitas a la ciudad de Puebla acudió con el Gobernador Intendente de la ciudad para notificarle que los protomédicos cuestionaban el comportamiento del flebotomiano, a la vez que le exigían dar cuentas al Protomedicato.¹⁶ Finalmente, el barbero fue arrestado y puesto a disposición del Tribunal en calidad de reo.¹⁷ Para investigar el caso, el Protomedicato nombró a un cirujano examinado, José González, quien concluyó que la muela de la quejosa estaba cariada y no había razón para culpar al operante por el resultado.¹⁸ En conclusión, por un mensaje escrito por el propio Manuel Espinosa se sabe que estuvo encarcelado por lo menos dos meses: “que padezco las incomodidades de esta captura en el que se ha perdido cuanto más cosas; a mis Padres y hermanas les ha faltado el socorro para sus alimentos con que a expensas de mi trabajo las socorriera”.¹⁹

Hacer cumplir las normas sanitarias requería rigor, especialidad del doctor García Jove, quien tampoco era enemigo del uso de la fuerza para asegurarse del cumplimiento de la normatividad. El 9 de mayo de 1791, el ejecutor del Real Protomedicato José Carabantes y su hijo llegaron a las diez de la mañana a la casa del flebotomiano Manuel de San Ciprián, de 19 años, quien vivía en Santa Teresa la Antigua, con la instrucción de quitar el cancel de su casa por suponer que atrás mantenía una segunda barbería, con lo que violaría las reglas del Protomedicato. De acuerdo con San Ciprián, llegaron con el propósito de tumbar el cancel por no haber pagado una cuota

¹⁵ AHFM, Protomedicato, legajo 3, exp.10, fojas 1-15. Causa promovida contra Manuel Espinosa, Denuncia de María de la Luz Vargas, f. 1 y f. 1 vta.

¹⁶ *Ibidem*, Escrito del presidente y Protomédicos al Gobernador Intendente de la Ciudad de Puebla, 7 de agosto de 1791, f. 5, f. 5 vta.

¹⁷ *Ibidem*, Oficio de José Ignacio García Jove al Gobernador Intendente de la Ciudad de Puebla, 29 de agosto de 1791, f. 6-7.

¹⁸ *Ibidem*, Dictamen de José González, cirujano públicamente probado por el Real Tribunal del Protomedicato, sobre el examen realizado a María de la Luz García, s/f, f. 8.

¹⁹ *Ibidem*, Escrito de Manuel Espinosa, preso en la Real cárcel solicita su liberación, s/f, f. 12.

de 22 pesos que exigía el Tribunal y no por mantener una segunda barbería, ya que el cancel en realidad servía para dividir dos espacios, la cocina y la recámara, y así resguardar el pudor de su esposa embarazada, Ana Francisca Rivas de 16 años, quien estaba a punto de parir.²⁰ Al parecer, Carabantes tenía órdenes de quitar el cancel por la fuerza y quemarlo en medio de la calle.²¹ Hubo una trifulca, Carabantes intentó echar mano del cancel, San Ciprián amenazó con quejarse con el Virrey y el ejecutor quiso llevarlo preso, por lo que el joven huyó. Su esposa intentó evitar que lo siguieran, pero el hijo del ejecutor la empujó y la tiró al piso para perseguir al fugitivo.

En la calle del Reloj, testigos como Josef María Vallejo, pintor de 24 años, y el vecino Pedro Morales vieron correr al barbero con rumbo al Palacio virreinal, seguido por un hombre vestido con capa azul y sombrero blanco que blandía un sable desnudo en la mano. Ambos testigos aseguran que el hombre de la capa corría y gritaba “atrapen a ese carajo, párate pendejo y otras palabras escandalosas y obscenas” o “carajo párate ay(sic), y a otros atajen a ese pícaro”.²² La persecución continuó hacia la calle del Reloj, cuando el viento le voló el sombrero al perseguidor se detuvo a recogerlo, dándole ventaja al barbero que corrió hasta una confitería donde encontró a un sacerdote quien lo detuvo y resguardó. Por casualidad, pasaba por ahí el marqués del Apartado,²³ quien decidió acompañar al flebotomiano al Palacio.²⁴ Una vez ahí, el alcalde comprobó que los ejecutores no llevaban orden del juez y San Ciprián pudo refugiarse en el Cuerpo de Alabarderos. García Jove no negó los cargos, al contrario, sostuvo la justicia de la orden en su propia letra.²⁵

No está clara la resolución del caso del barbero, que seguía analizándose después de un año, en 1792, pero se sabe que el Tribunal aceptó liberar al prisionero mediante el pago de una fianza.²⁶

²⁰ AHFM, Protomedicato, legajo 3, expediente 11, f. 1-14, Criminal queja de Manuel San Ciprián maestro barbero contra Dn. José Carabantes executor del Real Tribunal del Protomedicato y el hijo de este por injurias, Declaración de Manuel de San Ciprián, 10 de mayo de 1791, f. 2.

²¹ *Ibidem*, f. 2 vta.

²² *Ibidem*, Declaración jurada de Josef María Vallejo, 1791, f. 5 y Declaración jurada de Pedro Morales, 1791, f. 6.

²³ El “Marqués del Apartado” fue el título que otorgó el Rey Carlos III a Francisco Manuel Cayetano de Fagoaga y Arozqueta, “apartador de oro y plata”. El marqués falleció en 1799 a los 74 años, lo que podría situarlo como el personaje del episodio de San Ciprián que data de 1791 o tal vez a su hijo José Francisco Fagoaga y Villaurrutia, aunque aún faltaran unos años para que accediera al título.

²⁴ AHFM, Protomedicato, legajo 3, expediente 11, f. 1-14. Criminal queja de Manuel San Ciprián maestro barbero contra Dn. José Carabantes executor del Real Tribunal del Protomedicato y el hijo de este por injurias, Declaración de Manuel de San Ciprián, f. 3.

²⁵ *Ibidem*, Oficio de José Ignacio García Jove, s/f, f. 10-10 vta.

²⁶ John Tate Lanning, *op. cit.*



En estos casos se puede advertir que la jurisdicción del Tribunal del Protomedicato era confusa en cuanto a los casos contenciosos y la voluntad de García Jove era la que exigía el cumplimiento y castigo de cualquier falta. La persecución del flebotomiano se entiende como una demostración de la autoridad del Tribunal sobre los asuntos médicos que no temía al juicio de la Real Audiencia. La Corona de Madrid intervino para mermar la independencia del Protomedicato novohispano a unos años de que García Jove ascendiera a su presidencia.

La emisión de la Real Cédula Alemán modificó el panorama al ordenar la injerencia de la Real Audiencia en los casos contenciosos que requerían arresto, de ahí se puede intuir que la estrategia de García Jove para sortear este obstáculo y poder ejercer las facultades a las que había estado acostumbrado consistiera en excluir al juez asignado de los casos que tuviera noticia, aun si la limitada cantidad de eventos llegaba a levantar las sospechas del oidor, como sucedió con Manuel del Campo y Rivas, de quien se hablará adelante.

6. Jurisdicción y la Real Cédula Alemán

La Cédula Alemán llegó a conocerse así por haberse originado en el caso del Real Protomedicato de México contra Narciso Alemán, acusado de curandero. El asunto se sometió a apelación para la sala de Crimen de la Audiencia, donde se suscitó la duda de si bastaba la presencia de los protomédicos para sentenciar y si era apelable o no, por lo que llegó al Conde Revillagigedo, quien declaró a favor de la autoridad civil en un decreto fechado el 29 de marzo de 1793, en tanto su sucesor, el virrey Marqués de Branciforte, en una carta fechada el 26 de septiembre de 1796, dio testimonio del evento.

La Real Cédula de San Lorenzo o Alemán se emitió el 27 de octubre de 1798 para zanjar los límites de la jurisdicción del Tribunal del Protomedicato. Con base en las Leyes de Indias y la Real Cédula del 5 de mayo de 1795, se decidió que ni el Virrey ni la Audiencia tendrían injerencia sobre los exámenes y visitas de boticas, en cambio, la Audiencia se encargaría de procesar a quienes curasen sin haberse examinado y de las quejas de partes sobre excesos de derechos, “por no ser esta materia caso ni cosa de medicina”.²⁷

En ella se admitía que tradicionalmente el Tribunal del Protomedicato había contado con toda la autoridad legal sobre la sentencia en causa civil o criminal. No obstante,

²⁷ AHFM, Protomedicato, legajo 6, exp. 8, Jurisdicción del Protomedicato. Nombramiento, Real Cédula, San Lorenzo, 27 de octubre de 1798, f. 2.

en el caso del Tribunal español, los vasallos contaban con acceso a la protección del rey mientras que en el caso de las Indias existía la oportunidad para que los vasallos fueran “injustamente oprimidos o castigados”, ya que la representación más inmediata era la del virrey.²⁸ Por estos motivos, la Cédula de 1798 resolvió que, en aquellos casos contenciosos donde los acusados fueran vasallos de la Corona ejerciendo sin licencia o de norma, se resolvieran por la autoridad de las salas del crimen de las mismas Audiencias.²⁹

La orden instruía, entonces, que el Real Tribunal de Protomedicato se limitara a ejercer sus funciones en cuanto a grados de medicina y labores académicas se refería y aquellos casos de causa criminal fueran depositados en manos del Juez asignado a ello, pero no fue así. Los protomédicos no podían juzgar y condenar sin la presencia del juez, mientras que éste también requería de su presencia como asesores para hacerlo. La colaboración no resultó; de hecho, el mismo virrey José de Iturrigaray y Aróstegui observó que le extrañaban el modo y los términos usados por el doctor García Jove en el caso de la suspensión del facultativo Buenaventura Godall. García Jove esperaba que el oidor consultara con el Tribunal para juzgar a Godall por curar públicamente sin contar con el pase y aprobación de los títulos y documentos que presentó.³⁰

El hecho de que la Cédula mandara que los protomédicos no pudieran juzgar un caso contencioso sin la presencia de un juez y viceversa fue usado por García Jove para retener el control sobre los procesos, ya que sin protomédicos que asesoraran no podía haber juicio. El oidor Manuel del Campo y Rivas, cansado de los argumentos y argucias legales de García Jove hasta el punto de la exasperación, exigió al protomédico que presentara sus ordenanzas en 1815,³¹ a lo que García Jove respondió citando un cuerpo normativo publicado en España en 1751 del que el magistrado aseguró no tener conocimiento:

No he visto ni tenido noticia de la obra del Señor Muñoz que en su oficio del día de ayer me cita; pero supuesto que ella sólo se reduce a recopilar las leyes de España en Yndias y algunos Reales cédulas, me bastan aquellas y estas. [...] No es esta la vez primera que el Protomedicato se queja de despojo, siendo verdaderamente el despojante de la autoridad, preminencia y facultades, que comprenden al Oidor, Juez Asesor y Presidente en lo contencioso, ni tampoco

²⁸ AHFM, Protomedicato, legajo 6, exp. 8, Jurisdicción del Protomedicato. Nombramiento, Real Cédula, San Lorenzo, 27 de octubre de 1798, f. 3 vta.

²⁹ *Ibidem*, f. 4.

³⁰ *Ibidem*, Oficio del Virrey José de Iturrigaray y Arostegui, f. 6.

³¹ AHFM, Protomedicato, legajo 10, exp.11, 1-40. Jurisdicción, Oficio de Manuel del Campo y Rivas, 1815, f. 1.



es nuevo que haya entendido con equivocación las leyes y Real Cédula q.º en particular cita fecha en San Lorenzo a 27 de Octubre de 1798 años.³²

García Jove se mantuvo firme en su postura, pero nunca presentó una copia, esto sugiere que no la tenía o que no lo favorecía. Sobre la existencia de dichos estatutos, hay tan sólo dos referencias breves a ese trabajo en los archivos coloniales españoles; en una de ellas, la de 1758, se refiere al autor como “un tal fulano” Muñoz.³³

José Ignacio García Jove, abogado, ciertamente entendía las disposiciones de la Cédula y efectivamente las Leyes de Indias le concedían funciones administrativas a los protomédicos como otorgar licencias y fungir como peritos en cuestiones gubernamentales o en asuntos relacionados con otras artes y ciencias, pero la Cédula Alemán otorgaba a los jueces civiles jurisdicción sobre las faltas de carácter médico³⁴ y limitaba las atribuciones de los médicos, disposiciones que García Jove se especializó en esquivar, tanto así que Manuel del Campo declaró que durante los ocho meses que había ejercido la judicatura sólo había llegado hasta él un caso: el de la supuesta “curandera” Rafaela Morgado.³⁵

Las circunstancias en las que se llevó a cabo el arresto de la supuesta curandera indignaron al oidor, quien fuera por humanidad o por sentirse estafado en sus funciones se dio a la tarea de asentar la injusticia de los cargos. Morgado fue arrestada por atender a un hombre soltero que padecía de hidropesía. Originalmente lo atendía don José Pérez, pero al ser soltero, acudió a Rafaela para que le untara y administrara las medicinas recetadas por los facultativos.³⁶ “Ya ve V. como se quieren acriminar los procedimientos mal justificados y constantes de auto! [...] Que esta infeliz no debió ser arrestada ni padecido el tiempo largo de prisión sin cuerpo del delito. Y si solo por asistir a un enfermo se hubiere de encarcelar y proceder sería menester poner a todo México preso. No quedaría sirviente, amigo, pariente ni persona piadosa que no se pusiere en la cárcel”³⁷

Del Campo y Rivas acusa al Tribunal de sostener pretensiones añejas en contra de su autoridad y manipular las Reales Cédulas, especialmente la de San Lorenzo en franca desobediencia, poniendo de ejemplo la queja del dosel y los adornos.

³² *Ibidem*, f. 1 vta.-f. 2.

³³ John Tate Lanning, *op. cit.*

³⁴ *Ibidem*, p. 160.

³⁵ AHFM, Protomedicato, legajo 10, exp.11, 1-40. Jurisdicción, Oficio de Manuel del Campo y Rivas, f. 2 vta., 4-5.

³⁶ *Ibidem*, f. 5 vta.

³⁷ *Ibidem*, f. 6-6vta.

La contienda por el dosel no sólo fue un desacuerdo con la posesión de los utensilios ceremoniales del Protomedicato, fue una batalla de voluntades por el mando y jurisdicción del Tribunal entre el doctor García Jove y la autoridad real representada por la Audiencia.

7. La contienda por el dosel, una cuestión de jurisdicción y autoridad

La Cédula Alemán forzó al Tribunal a admitir la presencia de un oidor de la Real Audiencia durante las juntas y juicios y en teoría, el dosel y los adornos, símbolos de la autoridad del Tribunal deberían estar presentes. Los utensilios se encontraban en el domicilio del doctor José Ignacio García Jove, por lo que, al celebrarse las juntas, el juez en turno debía trasladarse ahí.

Tradicionalmente, los jueces asignados al Tribunal debían presentarse en el domicilio particular del presidente del Protomedicato hasta que Ciriaco González Carvajal, magistrado asignado entre 1803 y 1808, expresó que, al pertenecer a un tribunal superior, representante de la soberanía del rey, eran los protomédicos quienes tendrían que asistir a una sede “superior” e incluso solicitó al virrey Iturrigaray que se asignara un local en el Palacio Virreinal para este propósito.

En 1805, Ciriaco González intentó citar a los protomédicos a asistir a junta y, aunque recibieron el mensaje y aseguraron que asistirían con sus debidas protestas, no lo hicieron.³⁸ Se les enviaron dos requerimientos más, en octubre y en noviembre, los cuales fueron recibidos de la misma forma y con el mismo resultado.³⁹ Cabe anotar que los requerimientos fueron firmados por el doctor García Jove como prueba de haberse recibido.

El presidente del Protomedicato no tenía intención de compartir y mucho menos perder jurisdicción sobre el ejercicio de la medicina en cualquiera de sus ramos, de la misma forma que se negó a ceder los adornos y dosel.

Años después, Manuel del Campo y Rivas retomó la batalla perdida por González Carvajal y se quejó de la desobediencia de García Jove con quien le fue imposible llegar a un acuerdo a pesar de que, según sus propias palabras, hizo todo lo posible para lograrlo. Asegura que de su voluntad, intentó acatar las disposiciones existentes y:

.....
³⁸ AHFM, Protomedicato, legajo 6, exp. 8, “Jurisdicción del Protomedicato. Nombramiento”, Citorio, s/f, f. 9 vta.

³⁹ *Ibidem*, Citorios entregados al Dr. Ignacio García Jove el 1^a de octubre de 1805, 11 de octubre de 1805 y noviembre de 1805, f. 9 vta.-10.



Conforme a ellas, deseando por mi parte evitar reclamos y recursos personalmente solicité al Sr. Dor. Y Mtro. D. José García Jove, manifestándole la mejor disposición en mi persona para el Arreglo del juzgado y que debía empezarme por dar cumplimiento a lo determinado [...] el 13 de enero de 1806 para que se trasladase a la Casa del S. Oidor D. Ciriaco González Carvajal que en aquel año servía esta comisión, el dosel, insignias y adornos del Tribunal. Me comentó dho. Dor. Con la política y dulzura que le es genial, pero necesitaba tratar el asunto en Junta, a lo que condescendí.⁴⁰

Por fortuna para los médicos, el juez quería que se entregaran los adornos, sin embargo no los quería en su casa y una vez más, debido a la falta de un espacio en el Palacio Virreinal, la petición perdió importancia, pero no así el enfrentamiento entre García Jove y del Campo. La jurisdicción sobre cada caso se convirtió en un cruento enfrentamiento entre ambos y el dosel era el ejemplo perfecto de la contienda: “¿Cómo he de concurrir yo con los protomédicos, si estos no cumplen primero con la traslación repetidas veces mandada? Sería incurrir yo en una falta que me extrañarían los Señores mis compañeros y degradaría mi representación faltando a las prevenciones del Superior Gobierno”⁴¹

Eventualmente, García Jove se vio obligado a proporcionar algún tipo de respuesta sobre la jurisdicción y facultades de su Tribunal, lo que hizo en ocasión de la queja de Martín del Campo sobre el arresto de Rafaela Morgado. Comenzó explicando su tardanza como el resultado de los achaques propios de su “salud quebrantada”, recordemos que ya no era un hombre joven, pero hallándose mejor podía manifestar: “en nada he equivocado ni mi tribunal el concepto que se ha formado en el punto de que se trata y que están tan claras, terminantes y decisivas las palabras de la Real Cédula de 27 de Octubre de 1798 en favor de mi Tribunal que dudar de su fuerza es dudar que el sol alumbrá”⁴²

Si el juez o cualquier otro miembro de la Audiencia creyeron que podría someter a García Jove a la autoridad real, se vieron amargamente decepcionados. El doctor Ignacio García Jove no era un hombre propenso a las disculpas y consideraba estar plenamente justificado en sus acciones. No negó ni se excusó en lo respectivo al arresto de Rafaela, sólo dijo que la resolución del caso había sido su decisión y que él sólo se enteró de ello a través de su colega el doctor Luis Montaña. Si la determinación había sido tomada por la real visita, entonces ya no había caso. De hecho, anota que en tal

⁴⁰ *Ibidem*, Oficio de Manuel del Campo y Rivas al virrey, fs. 1-62, f. 9.

⁴¹ *Ibidem*, f. 28.

⁴² AHFM, Protomedicato, Legajo 10, expediente 11, 1-40 jurisdicción, Respuesta de Dr. José Ignacio García Jove, f. 20 vta.-21.

situación su Tribunal fue el afectado, pues no fue notificado de esa resolución, así dio un revés a la acusación.⁴³

De sus líneas se establece que el ofendido ha sido él, García Jove, a quien le es “demasiado sensible” la acusación de no haber cumplido con el requerimiento de trasladar los adornos y el dosel. Argumentó que en su momento el juez Carbajal se había negado varias veces a recibir en su casa al Tribunal para tratar y resolver los asuntos contenciosos que era su obligación exponer como presidente. Continúa exponiendo los costos y dificultades que resultarían de mover los utensilios de un lado a otro con motivo de los exámenes y otras ceremonias propias del Tribunal. Como presidente del Tribunal, no encontraba forma de soportar dichos gastos, sin mencionar el desgaste de los propios accesorios;⁴⁴ pareciera que estaba atado de manos. No obstante, el Presidente del Tribunal dejó abierta una pequeña ventana de negociación al ofrecerse a que los exámenes y demás concurrencias se realizaran en un lugar distinto, ni en su domicilio, ni en el del juez, ya que, en sus palabras: “esta es regalía de su empleo, que no es su arbitrio y así como VS. dice que no defendiendo sus derechos incurriría en una falta que le extrañarían los Señores, sus compañeros, así me notarían a los sucesores en la Presidencia de mi Tribunal si no amparar una regalía tan terminante en la Ley.⁴⁵ Esto último es clara referencia a lo enunciado por Del Campo sobre la razón de su queja.

Eventualmente el virrey ordenó que el dosel y otros accesorios fueran transferidos a las salas del Tribunal o a las Salas del Crimen y, aunque García Jove ofreció llevarlo al palacio virreinal tal vez con el propósito de aplazar la entrega, el fin del rastro de la disputa sugiere que tuvo que hacerlo.⁴⁶ Así, la batalla por el dosel terminó. La turbulencia social y la inminente ruptura entre la metrópoli y la Nueva España se interpusieron a la resolución de la disputa.⁴⁷ Sin embargo, el régimen virreinal estaba agonizando y llegó a su fin oficial en 1821, el doctor Ignacio García Jove se las arregló para sobrevivirlo por dos años más. Falleció en 1823, pero su Tribunal perduró como organismo “nacional” hasta 1831.

A manera de conclusión

El Real Tribunal del Protomedicato fue el encargado de controlar el ejercicio de las profesiones sanitarias teniendo la autoridad para sancionar e incluso impedir el ejer-

.....
⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibidem*, f. 24.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 25 - f. 26.

⁴⁶ John Tate Lanning, *op. cit.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 189.



cicio de la profesión y no hubo presidente del Tribunal más celoso de la autoridad y las prerrogativas que José Ignacio García Jove. El que las atribuciones del Tribunal se encontraran, jurídicamente hablando, en diferentes disposiciones legales repartidas a lo largo del tiempo dio lugar a continuos litigios y controversias sobre la jurisdicción de este organismo frente a la justicia del Rey. El que García Jove tuviera dos carreras, desempeñándose como médico y abogado, le favoreció a ganar procesos y controversias o, por lo menos, a demorar resoluciones desfavorables. De hecho, podría decirse que hacia 1815, el doctor García Jove trataba a la Real Audiencia como si su estatus fuera inferior al del Real Tribunal. El Primer Protomédico se las ingenió en más de una ocasión para alargar los procedimientos el tiempo suficiente para no tener que ceder, como sucedió en un asunto que, aunque simbólico, fue de capital importancia para los interesados: la posesión del dosel y los adornos.

Los años de José Ignacio García Jove como protomédico fueron tiempos de transición, del siglo XVIII al XIX, con cambio de régimen y de orden social. El que el Tribunal del Protomedicato sobreviviera por varios años a la consumación del movimiento independentista con el carácter de “nacional” habla de la férrea voluntad del que fue su Primer Protomédico entre 1795 y 1823, quien siempre antepuso la autoridad de la organización médica sobre la de la corona española o el poder civil. Tan es así que García Jove no respetó la legislación que señalaba que el catedrático de Prima debía ser el primer protomédico, por tanto, si permaneció sólo dos años frente a la cátedra, también debió presidir el Protomedicato por el mismo periodo; sin embargo, lo rebasó por más de 20 años, posicionándose como autoridad sanitaria.

Fuentes de consulta

Archivo

AHFM (Archivo Histórico de la Facultad de Medicina).

Protomedicato, legajo 1, exp. 7, f. 1.

Protomedicato, legajo 3, exp. 10, fojas 1-15. Causa promovida contra Manuel Espinosa.

Protomedicato, legajo 3, exp. 11, fojas 1-14. Criminal queja de Manuel San Ciprián, maestro barbero, contra Dn. José Carabantes, executor del Real Tribunal del Protomedicato y el hijo de este por injurias.

Protomedicato, legajo 6, exp. 8, fojas 1-62. Jurisdicción del Protomedicato. Nombramiento.

Protomedicato, legajo 10, exp.11, fojas 1-40. Jurisdicción.

Bibliografía

- Ávila Hernández, María Rosa, “El Real Tribunal del Protomedicato” en: Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Xóchitl Martínez, *Historia General de la Medicina en México, Medicina novohispana, siglo XVIII*, Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México / Academia Nacional de Medicina, México, 2001, pp. 435-439.
- Fajardo Ortiz, Guillermo, *Los caminos de la medicina colonial en Iberoamérica y las Filipinas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- Carreño, Alberto María, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros*, tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.
- Lanning, John Tate, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio Español, editado en inglés por John Jay TePaske*, trads. Miriam de los Ángeles Díaz Córdoba y José Luis Soberanes Fernández, Facultad de Medicina, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
- Quijano Pitman, Fernando, *Hechos notables de la medicina potosina*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 1996.

Hemerografía

- “El doctor José Ignacio García Jove fue nombrado presidente del Real Tribunal del Protomedicato; Manuel Moreno lo fue de alcalde examinador de cirugía”. *Gaceta de México*, México, viernes 21 de agosto de 1795, tomo VIII, núm. 46, p. 390.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, “Instituciones médicas virreinales”, en Noé Héctor Esquivel E. (coord.), *Pensamiento Novohispano*, núm. 5, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, septiembre 2004, pp. 63-75.
- Tanck de Estrada, Dorothy, “Sobre John Tate Lanning, The Royal Protomedicato. The regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, núm. 10, México, 1991, p. 452-459.
- Martín, Carmen y José Luis Valverde, “Estudio de los protomédicos del Tribunal del Protomedicato de México”, *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia*, año xxxvii, núm. 145-146, Madrid, marzo-junio 1986, pp. 53-66.

CULTURA POLÍTICA Y GOBIERNO LOCAL A TRAVÉS DEL MOTÍN DE 1746 EN LA JURISDICCIÓN DE IXMIQUILPAN



Annia González Torres
Instituto Nacional de Antropología e Historia
agonzalez.deh@inah.gob.mx

Introducción

En este texto se abordarán las distintas facetas que intervinieron en los intereses particulares y colectivos que impulsaron el motín de 1746 en el Real del Cardonal, jurisdicción de Ixmiquilpan. Por lo tanto, se analizará este acontecimiento en el marco de las relaciones entre los miembros del cabildo indio y el común de naturales, en donde confluyeron el poder, la autoridad, el territorio y la religión como elementos integrales de la práctica política cotidiana de los pueblos. De esta forma, a partir de este suceso es posible visualizar el complejo entramado político y social de Nueva España expresado a través del conflicto de intereses entre españoles, oficiales de república y los indios del común de los pueblos sujetos a esta cabecera, que fueron canalizados en una protesta violenta en contra de la autoridad local.

Actualmente, la zona que ocupa el pueblo de Ixmiquilpan se localiza en el sector oeste del estado de Hidalgo, colinda al norte con los municipios de Zimapán, Nicolás Flores y Cardonal; al este con Cardonal y Santiago Anaya; al sur con Santiago Anaya, San Salvador Chilcuautla y Alfajayucan, y al oeste con Alfajayucan, Tasquillo y Zimapán, la mayoría de estos pueblos, que hoy son municipios colindantes, formaron parte de la jurisdicción administrativa o de doctrina de Ixmiquilpan en la etapa novohispana.¹ En esta región, conocida como valle del Mezquital, existieron cinco

¹ El espacio novohispano se estructuró a través de una serie de divisiones independientes: la política y la religiosa. La segunda dependía de la orden religiosa que evangelizara el territorio, puesto que cada orden fundó provincias que a su vez se dividieron en doctrinas, éstas tuvieron lugar en pueblos con alta cantidad de población, en donde se fundaba el convento al que quedaban sujetos los pueblos más pequeños que carecían de religiosos o incluso de iglesias o capillas, éstas recibieron el nombre de visitas. En el caso de esta región, perteneció a la provincia del Santo Nombre de Jesús de los religiosos agustinos y formó parte del Arzobispado de México. De esta forma, en la actualidad los pueblos colindantes con el municipio de Ixmiquilpan eran parte de su jurisdicción administrativa o de doctrina, a excepción de Zimapán que fue un territorio independiente de la alcaldía mayor de Ixmiquilpan, en tanto que Alfajayucan no fue pueblo sujeto a su jurisdicción, pero sí perteneció a su doctrina. Con respecto a su jurisdicción, Villaseñor y Sánchez asienta que, para 1746, pertenecían a su gobierno los pueblos de Santa María, San Agustín e Ixtlatlaxco. Sin embargo, es de considerar que no hace mención del Real de Minas de Cardonal, ni a pueblos como la Sabana, los Remedios, Chilcuautla y Chichicaxtla, que también

cabeceras administrativas y de doctrina: Ixmiquilpan, Actopan, Tetepango-Hueyputla, Tula y Jilotepec.

La administración hispánica impulsó que la población nativa fuese concentrada en sitios escogidos por la autoridad, donde se erigieron los pueblos, en los que contaban con mayor población se establecían las cabeceras. Estos asentamientos eran gobernados por un cabildo indio y fueron considerados repúblicas o pueblos de indios. Fueron corporaciones con personalidad jurídica que debía contar con más de 80 tributarios, una iglesia consagrada, autoridades indias y 600 varas de fundo legal.²

Al frente del cabildo se encontraba el gobernador, considerado como un *oficial de república*.³ El gobernador tenía autoridad en hacienda, policía y justicia; vigilaba el gobierno de la cabecera y de los barrios que la componían; se encargaba de la recaudación de los tributos; vigilaba y organizaba el trabajo colectivo en las tierras de comunidad y administraba los Bienes de Comunidad. A pesar de que las Leyes de Indias no son específicas con respecto a la dinámica de la elección, los diversos documentos generados en torno a las elecciones en los pueblos de la jurisdicción permiten delinear sus principales características. Las elecciones se efectuaban anualmente a finales de diciembre o principios de enero en las Casas de Comunidad, únicamente con la participación de los caciques y principales del pueblo y en presencia del cura, quien participaba como observador.⁴

.....
pertenecían a su jurisdicción, aunque este hecho bien puede obedecer a que eran barrios que se configuraron como pueblos con posterioridad a la fecha en la que escribe Villaseñor, sin embargo, el Real de Minas de Cardonal se había separado en 1700. De Villa-Señor y Sánchez apunta: “El pueblo de Santa María Tepexi dista de la cabecera ocho leguas a la parte del Norte; el de San Agustín Ixtatlasco se halla al mismo rumbo, en distancia de dos leguas del antecedente y diez de la capital y el de San Miguel Jonacapa dista nueve leguas al nordeste”. Joseph Antonio de Villa-Señor y Sánchez, *Theatro americano*, t. 1, p. 149.

² Cfr. Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, pp. 31-33.

³ Tenía autoridad en tres de las cuatro causas: hacienda, policía y justicia. “Durante mucho tiempo los comunes tuvieron fuerzas armadas para defender su integridad y fueros: milicias que estaban al mando de oficiales designados *oficiales de República*, quizá para distinguirlos de los *oficiales reales* dependientes del soberano. Por extensión todos los funcionarios de los *comunes* o ayuntamientos fueron designados de República”. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. T. iv. Formas de gobierno indígena*, p. 32.

⁴ Durante el tiempo de su administración: “los gobernadores y concejales indígenas eran responsables de la gestión interna de la ‘república india’, y en teoría representaban los intereses de la comunidad indígena en su conjunto. En la práctica, cumplían estas principales funciones: el mantenimiento del orden, la vigilancia de las tierras comunales, la existencia de alimentos, de la disponibilidad de agua y del mercado local, la organización del repartimiento y la recaudación de tributos en nombre del corregidor, y de hacer que los miembros de la comunidad asistieran a la iglesia”. Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política (1770- 1835)*, p. 52.



En los cuadros dirigentes de los pueblos encontramos a los caciques, nobles indios, que además poseían tierras y recibían tributos de los indios del común.⁵ Además de los caciques, “existía una sólida aristocracia ligada a la república. Sus miembros eran conocidos como ‘principales’, provenían sobre todo de la calidad no noble y gozaban de algunas exenciones temporales mientras desempeñaban las funciones de gobernadores y alcaldes, como por ejemplo, la del pago de los Reales Tributos”.⁶ Los caciques gozaban de exención permanente en el pago de éstos, así como algunos otros privilegios como montar a caballo, usar daga, utilizar vestimenta española, poseer escudo de armas.⁷ De igual forma, fue prerrogativa exclusiva de los caciques y principales el de participar en las elecciones.⁸

1. El tumulto

Los cobros indebidos, malos tratos, despojos de mercancías y ganado eran los principales excesos que se denunciaban por parte del común de naturales hacia sus caciques y gobernadores. Sin embargo, aun cuando los indios utilizaban los mecanismos e instancias de la administración hispana, para denunciar los abusos, también el conflicto postelectoral se manifestaba de forma violenta.

⁵ La figura del cacique y del cacicazgo se transformó a lo largo del periodo novohispano, puesto que durante el siglo xvi “los derechos de los señores provenían de dos fuentes: el ejercicio de gobierno y su patrimonio personal”, sin embargo, su estatus siempre estuvo presente. Margarita Menegus, “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, p. 130.

⁶ Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 35. Desde las leyes de Indias se establecieron las categorías de tributarios y medios tributarios, eran indígenas varones de entre 18 y 50 años, los tributarios eran casados y los medios tributarios, solteros. Se hizo de este modo debido a que los indígenas jóvenes permanecían sin casarse, en algunos casos hasta la edad de 30 años, para evitar el pago del tributo. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, t. II, lib. VI, tít. V, ley VII, p. 208v-209. “En 1812, y tras la abolición de los Reales Tributos, los gobernantes dieron un gran paso hacia la igualdad legal esencial para la emergencia de la República representativa, al establecer un impuesto que homogeneizaba fiscalmente a los indios con españoles, castizos, mestizos y pardos. Desde entonces, aquéllos debieron satisfacer la Alcabala del Viento. La medida fue posible gracias a la activa participación que habían demostrado tener en el comercio”. Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 111.

⁷ *Cfr.* Margarita Menegus, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”.

⁸ AGN, Indios, vol. 55, exp. 437, fs. 428v, El virrey manda a la justicia de Ixmiquilpan notifique a los oficiales de república no impidan a Nicolás de Santiago ni a sus hijos votar.

Claro ejemplo de ello fue el motín⁹ acontecido en el Real del Cardonal el 2 de febrero 1746, provocado por la oposición del común de naturales ante “una real provisión” sobre las tierras en disputa entre el pueblo de la Sabana y el mayorazgo de los Guerrero, comprendidas entre la Sabanilla, Cubo y el Cardonal. Los Guerrero poseían tierras en la región desde tiempos tempranos, pues desde finales del siglo xvi se encuentran las solicitudes de la hacienda para que las autoridades los doten de mano de obra por repartimiento.¹⁰ Debido a que la resolución falló a favor del mayorazgo, en un litigio que duró 22 años, “se opusieron los indios de la Sabanilla con provisión de armas y gente que al parecer tenían convocadas”.¹¹

La respuesta de la población fue, según el alcalde, tan inesperada que suspendió las diligencias, a las que habían asistido los miembros de la república del Cardonal, el alcalde mayor, escribano y parte del mayorazgo. Sin embargo, esto no apaciguó a los naturales, quienes atacaron con piedras, arcos y flechas a los oficiales de república que se retiraban del lugar y los persiguieron hasta “el pie de la cuesta de dicho Real”.¹² El motín continuó en el pueblo, puesto que los inconformes entraron “en la plaza pública por varias partes, otros muchos quedando a la vista en las lomas y cerros, de número muy crecido que según lo que se pudo percibir pasaban de tres mil indios”.¹³ Al tomar la plaza, obligaron a Joseph Santiago, su gobernador, a declarar ante el escribano que la provisión no se llevaría a cabo y una vez firmada le exigieron que entregara la vara a Joseph Manuel, por afirmar que “les había vendido sus tierras”.¹⁴ Es importante resaltar que Joseph Santiago, era el gobernador desde hacía sólo un día.

Una vez que Joseph Santiago fue despojado de su cargo, discutieron sobre llevarlo a la ciudad de México. En ese momento intervino Joseph Hernández, alcalde del Cardonal, “para tratar de apaciguarlos y entonces un trozo de indios del gobierno de la

⁹ Los motines en los pueblos de indios novohispanos fueron comunes, para el caso de Oaxaca Leticia Reina afirma: “durante el último cuarto del siglo xviii y la primera década del xix, en Oaxaca hubo un gran número de revueltas y tumultos indígenas. Sus características fueron muy parecidas a los del periodo anterior; tuvieron un carácter espontáneo y fueron de poca duración. En ellos participaba el conjunto de los miembros de la comunidad, con mucha violencia y armados con herramientas de trabajo, palos y rocas, pero sin un líder identificable”. Leticia Reina, “De las reformas borbónicas a las Leyes de Reforma”, p. 204.

¹⁰ AGN, Indios, vol. 5, exp. 925, 1591, fs. 306v, Para que en adelante se den los naturales de dicho pueblo, 20 indios cada semana para las minas de Zimapán y que a Agustín Guerrero se le den únicamente de Ixmiquilpan.

¹¹ AGN, Criminal, vol. 57, exp. 1, 1747, Tumultos, desórdenes y faltas a la justicia, acusados los indios del pueblo de Sabanillas, fs. 1.

¹² *Ibidem*, fs. 2.

¹³ *Ibidem*, fs. 2- 2v.

¹⁴ *Ibidem*, fs. 4.



Sabana, que serían más de veinte lo cogieron y cargando con él a tirones y empujones, sacando cuchillos para matarlo lo llevaron hasta la Sabanilla a pie.¹⁵

El tumulto duró desde las 10 de la mañana hasta las 6 de la tarde, en ese tiempo destruyeron casas del pueblo, atacaron las casas de cabildo y la cárcel, “sin que ninguno de sus caciques se moviera para contenerlos”,¹⁶ debido esto el alcalde mayor sugirió que los indios nobles del pueblo estaban de acuerdo con las acciones del común. El tumulto creció hasta que el párroco salió de la iglesia y les dijo “que si no se sosegaban se saldría con el Santísimo Sacramento y la imagen de Nuestra Señora, dejándolos para que Dios les castigase”,¹⁷ a partir de la intervención del párroco y el repique de las campanas de la iglesia se calmaron los ánimos de la multitud.

El alcalde mayor hizo relación de estos acontecimientos y se procedió a la investigación, en la que resalta el hecho de que, en medio del tumulto, habían obligado al gobernador a entregar la vara de mando a Joseph Manuel (indio del pueblo) a las puertas de la iglesia, por lo que fue un claro intento de desconocer a la autoridad local al considerar que había fallado al proteger los intereses de la comunidad al permitir que el mayorazgo se quedara con las tierras en disputa.

2. Las declaraciones

Durante las investigaciones, el gobernador del cardonal Joseph de Santiago declaró que la república fue convocada para asistir a la posesión, sin embargo, cuando iban llegando a la Sabanilla:

estaban en el camino innumerables indios e indias, entre ellos Joseph Martín y Pedro Peña. Y por las laderas de los cerros bajaban muchas tropas de indios tocando cajas, clarinetes y cornetas, alzando banderas y con mucho rumor, manifestando haber habido convocación de muchos y lo prueba el que la noche del día jueves anduvo dicho Nicolás Francisco levantando gente de todos los barrios y avisando a otros de otros gobiernos, y estando juntos todos se iba a la dicha posesión a tiempo que todos a voces dijeron que no lo consentirían y por esto y ver la disposición de dichos indios y que la justicia se hallaba sin prevención y resistencia se les hubo de dar a entender que ya no se daba tal posesión, por lo que cargó todo aquel gentío contra la justicia.¹⁸

¹⁵ *Ibidem*, fs. 6.

¹⁶ *Ibidem*, fs. 1- 1v.

¹⁷ *Ibidem*, fs. 4.

¹⁸ *Ibidem*, fs. 4.

El gobernador resaltó en su declaración la violencia de la que fue objeto y la importancia de la intervención del cura para calmar los ánimos y restablecer el orden, “hizo el padre cura cuanto le fue posible para apaciguar tanto tropel de indios que se juntaron sin saber cuál fuese la causa de esta convocación, sino es su mala inclinación y que como cada día arman estos alborotos y no se les castiga se ensoberbecen para usar de estas temeridades dándoles en esta ocasión más ánimo el ver que el Real estaba sin gente y la justicia sin prevención”.¹⁹ Como es claro, integra a su discurso la representación del indio bárbaro que se mueve al margen de la reglamentación y vive sin policía. Al afirmar que este tipo de actos violentos eran recurrentes en la jurisdicción, hace un llamado, como cabeza del cabildo, para la intervención de las autoridades superiores. A pesar de que eran facultades de su cargo las áreas de policía y justicia.

El segundo gran afectado, por el tumulto acontecido en el Cardonal, fue el alcalde Joseph Hernández. En su declaración ratificó la narración de hechos realizada por el gobernador. Narró que la comitiva que iba a realizar la posesión fue perseguida hasta el Pie de la Cuesta y “a poco rato fueron entrando muchas indias con sus garrotes y muchos indios con sus cuchillos y las demás armas referidas [...después obligaron al gobernador a entregar la vara...] a la puerta de la iglesia y después pidieron se les diese testimonio de que no había dado tal posesión, lo cual se ejecutó por el escribano y no contentos con esto pidieron lo firmase dicho gobernador”.²⁰ Para que el gobernador entregara la vara, lo sacaron de la iglesia en donde se había refugiado. Cabe destacar que Joseph Hernández declaró que el indio al que le fue entregada la vara a petición de la multitud fue Joseph Manuel, que también era alcalde, pero no se encontraba como miembro de la comisión que daría la posesión al mayorazgo. De igual forma, es importante el que se obligara al gobernador a declarar y firmar ante el escribano que no se había efectuado la diligencia. Esto es una clara muestra de que aun dentro del motín, los indios hicieron uso de los mecanismos de la administración hispana para defender y darle certeza jurídica a sus intereses.

Joseph Hernández declaró que fue llevado violentamente hasta el pueblo de la Sabanilla y al llegar “lo encerraron en su oratorio con guardas porque decían que no lo habían de soltar [...] y todo lo más de la noche fue persuadirle muchas indias de la dicha Sabanilla que les había de dar palabra de ayudarles contra los españoles y el declarante por atajar mayor daño a su persona, así se lo prometió hasta que hoy al medio día por ir la justicia guarnecida de cincuenta hombres armados lo hubieron de dejar libre con ciertas capitulaciones”.²¹ También dejó en claro su inconformidad por la inacción de Joseph Manuel, después de haber sido “nombrado” gobernador, pues

¹⁹ *Ibidem*, fs. 5.

²⁰ *Ibidem*, fs. 6.

²¹ *Ibidem*, fs. 6v.



no intentó calmar al pueblo, por lo que fue necesario que llegara gente armada de Ixmiquilpan para terminar con el tumulto. De esta forma, se deja ver que no fue sólo la autoridad del cura la que determinó el fin de la insurrección.

Tabla 1. Declaración de Testigos del Motín de 1746 en la Jurisdicción de Ixmiquilpan

Testigo	Calidad y ocupación	Declaración
Don Joseph de Santiago, 39 años	Cacique, gobernador del Cardonal	Los indios de la Sabanilla interrumpieron la posesión, especialmente Nicolás Francisco, indio originario de la Palma Gorda. Lo obligaron a entregar la vara a Joseph Manuel. El motín terminó por intervención del cura, a pesar de que una india llamada Gertrudis le dio una “pechada” al padre.
Don Joseph Hernández, 60 años	Cacique y alcalde del Cardonal	Corroboró la declaración del gobernador. Brinda información complementaria: Joseph Manuel era también alcalde, se solicitó al gobernador que declarara ante el escribano que no se llevaría a cabo la posesión, llegó ayuda desde la cabecera.
Antonio de los Ángeles, 30 años	Español, comerciante	Visitó el pueblo hace un mes, llegó a la casa de Joseph Manuel y halló a varios indios e indias, entre ellos Pedro González, indio de la Nopalera, “en grande plática y según advirtió trataban de despachos y de prevenciones”. Por lo que consideró que se planeaba el tumulto.
Joseph Manuel Vázquez	Español	Se congregaron cerca de 3000 indios a hacer destrozos en las casas de cabildo y la cárcel. El cura trató de persuadirlos y al ser agredido por una mujer amenazó con llevarse al Santísimo Sacramento y a Nuestra Señora. El padre tocó la campana en un intento de calmar a la multitud.
Francisco Bilches, 56 años	Español, mercader	Declaró que se enteró del suceso y a su parecer no fueron sólo los indios de la Sabanilla “porque es una ranchería muy corta y se verificó haber sido convocados por unos cabecillas”.
Pedro Morgado, 28 años	Español	Declaró que debieron haber sido convocados días antes para reunir a esa multitud. Cuando llegó la ayuda de Ixmiquilpan huyeron, pero se mantenían en cerros y barrancas. Declaró que era de conocimiento público que se había planeado todo en casa de Joseph Manuel.
Francisco Ignacio Gómez, 26 años	Español	Se retiraron del pueblo, pero se quedaron en las barrancas, a su parecer pretendían asaltar el pueblo de noche.
Joseph Rangel, 40 años	Castizo	Después de retirarse se mantuvieron un día por los cerros y barrancas aledañas.
Pedro Godínez, 50 años	Mestizo	Durante el tiempo que duró el alzamiento, hubo más indios de los que entraron en el Real, esperando apostados en los cerros.
Juan del Río, 20 años	Español	Por ser el hijo del escribano acompañaba a la comitiva. Pedro González, Joseph Martín y Joseph Manuel eran los cabecillas del movimiento.

Fuente: AGN, Criminal, vol. 57, exp. 1, fs. 3v-14v.

De acuerdo con la declaración de los testigos antecedentes que fueron 10 en total, 2 eran indios caciques, 6 españoles, 1 castizo y 1 mestizo; se ordenó la prisión de los cabecillas el 8 de febrero de 1746. Los testigos convocados reconocieron como cabecillas del tumulto a los siguientes indígenas de los pueblos de Sabanillas, Cardonal, Palma Gorda y Pozuelos.

Tabla 2. Cabecillas del tumulto de 1746 en la jurisdicción de Ixquimiquilpan

Hombres	Mujeres
Nicolás Hernández, Nicolás Francisco y sus hermanos, los “Gamuceros”, Joseph Martín, Joseph Manuel, Joseph Hernández, Antonio Francisco Hernández, Juan Miguel “el albañil”, Alonso Martín y Lorenzo (yerno de Andrés).	Gertrudis “la gavilana”, María, Juana (mujer de Melchor Cristóbal), Ana María, Juana (mujer de Diego), Sebastiana (la mujer de Ramón Juan) y Juana (mujer de Diego del Río).

Fuente: AGN, Criminal, vol. 57, exp. 1, fs. 3v-14v.

Una vez identificados se ordenó que el lunes 28 de febrero “se proceda a la prisión de los que concurren a la feria y por los que no vinieren al Cardonal lo ejecute Don Francisco, alcalde de aquel real, para que a un tiempo y sin estruendo se logre la aprehensión de dichos reos”.²² Para llevar a cabo las detenciones se autorizó contratar gente para apoyar en la captura, que debía ser pagada de los bienes embargados de los acusados. En cumplimiento del mandamiento fueron apresados: Nicolás Francisco, alias “Lechugilla”, Diego Nicolás (su hermano), Nicolás Juan, Juan Pablo, y Pascual Juan, hermanos llamados los “Gamuceros”, Francisco Martín, Miguel Juan, Antonio Martín, Alonso de Santiago y Miguel Pedro, a lo que se aclaró “aunque sólo constan en dicho mandamiento los cinco primeros los han traído por hallarse el día del tumulto”.²³ Al tiempo que se apresaron fueron embargadas dos mulas, una con una carga de algodón, propiedad de los presos.

De los indios acusados de ser líderes del tumulto se obtuvieron las siguientes declaraciones:

²² *Ibidem*, fs. 15v.

²³ *Ibidem*, fs. 16.

**Tabla 3. Declaración de los indios líderes del tumulto de 1746 en la jurisdicción de Ixquimiquilpan**

Nombre	Ocupación	Declaración
Pedro Peña	Alguacil mayor de la república del Cardonal	Acudió a la posesión como oficial de república, por lo que no participó en el motín. Se enteró de las intenciones por Nicolás Francisco. Estuvo presente cuando llevaron a don Joseph Hernández a casa de Joseph Manuel y obligaron a escribir a don Pedro de Vargas “que la justicia les había quitado sus tierras y que por defenderlas les había mandado degollar”.
Nicolás Martín, 40 años	Tallador	Reconoció haber asistido a casa del gobernador y enterarse de la posesión. Joseph Manuel lo mandó a dar aviso a la gente de los barrios, pero no participó de los destrozos.
Diego Nicolás, 35 años	Tallador	Declaró que se enteró de que se realizaría la posesión, pero ignora quien convocó a la multitud. Estuvo presente pero no participó.
Nicolás Juan, 36 años	Gamucero	Negó haber asistido.
Juan Pablo, 30 años	Gamucero	Negó haber asistido.
Pascual Juan, 25 años	Comerciante	Fue citado por Pedro Peña para asistir a la posesión, pero sólo estuvo presente al finalizar.
Antonio Martín, 25 años		Fue convocado por Agustín Nicolás y sus hijos que llevaban una escolta de “mecos”. Presenció que instaban al cura a irse a su convento, porque no tenían nada contra él.
Francisco Alfonso Martín, 26 años	Mercader	Oyó el ruido del tumulto, pero no supo quienes convocaron.
Alonso de Santiago, 30 años	Cacique	No sabe quién convocó, pero es público que Joseph Martín era uno de los que se encontraba al frente.
Miguel Pedro, 34 años	Jarciero	Fue convocado por Joseph Manuel.

Fuente: AGN, Criminal, vol. 57, exp. 1, fs. 316v-24v.

Como puede apreciarse, la mayoría de los indios señalados como cabecillas del tumulto negaron haber convocado a él y, en su mayoría, saber quién lo había hecho. Otros, los “Gamuceros”, señalados por los testigos citados como principales instigadores, negaron haber asistido. Sólo cuatro reconocieron haber sido convocados, dos por Joseph Manuel, otro por Agustín Nicolás y uno más por Pedro Peña.

Es de suma importancia señalar que los indios inconformes obligaron a Joseph Hernández, alcalde, a redactar una carta para el provisor declarando que eran víctimas de una injusticia por el fallo de la Audiencia que otorgaba las tierras al mayorazgo. En este acto, vemos una vez más que aún dentro de la protesta violenta trataban de utilizar los recursos legales que brindarían certeza jurídica a las acciones realizadas,

señalando que el tumulto era en legítima defensa de sus tierras y colocando como prueba esa carta dirigida al provisor que sería el encargado de llevar su caso ante el Juzgado General de Indios.

Después de estas declaraciones se dejó libres a Alonso de Santiago, cacique, Francisco Martín y Miguel Juan. Quedaron presos Nicolás de la Cruz, Diego Martín, Pedro Peña, Nicolás Juan, Pascual Juan, Juan Pablo, Antonio Martín y Miguel Pedro, a quienes se encontró culpables de liderar el tumulto; también, Pedro y Juan González, Alonso Pascual, Ramón Alonso y Juan de Cacaluapan, Simón Nicolás del Vingú y Tomás Antonio.

Cuando se hallaban en las cárceles locales, los indios del Cardonal convocaron a indios de la Sabanilla, de la Sierra Gorda y la Nopalera para intentar liberarlos. Se enviaron hombres armados de la cabecera para socorrer al cabildo del Cardonal, además se solicitó ayuda de las jurisdicciones de Chilcuautla, Tlacotlapilco y Alfajayucan. Después del intento de liberar a los presos, se ordenó el arresto de Joseph Manuel (el gobernador “electo” durante el tumulto), Miguel Francisco, Antonio Agustín, Martín Juan, Diego Martín y Antonio Agustín; únicamente Joseph Manuel fue capturado, puesto que los otros “no han podido ser habidos ni se podrán conseguir por lo alborotado que están todos los indios”.²⁴ El 8 de marzo fueron trasladados a la Real Cárcel de Corte de la Ciudad de México, se les tomaron declaraciones y los resultados se remitieron a los oidores de la Real Audiencia, sin embargo, no se conserva la resolución de esta instancia.²⁵

Es importante hacer notar que de 103 expedientes revisados en el ramo Indios del Archivo General de la Nación (AGN), en el Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo (AHPJEH), en su sección gobierno, y en el Archivo General del Estado de Hidalgo (AGEH), en la sección juicios civiles y criminales, el 58% de los casos se refieren a elecciones, facultad de autoridades, excesos de gobernantes y alborotos, es decir, el ejercicio de la cultura política de la localidad. Situación que se repite con porcentajes mayoritarios en las jurisdicciones de Tula, Tetepango, Jilotepec y Actopan, las cabeceras que integran la región del valle del Mezquital. Esta dinámica merece un trabajo mucho más profundo.

²⁴ *Ibidem*, fs. 35.

²⁵ Los motines y alzamientos no sólo ocurrieron en esta jurisdicción, en 1770 se dio noticia de que Antonio Alfaro se hallaba resguardado entre los indígenas del pueblo de Ixmiquilpan, y que era el responsable del tumulto que había acontecido en Real del Monte el 15 de agosto de 1766, sin que se den más detalles del acontecimiento. AGN, Alcaldes Mayores, vol. 1, exp. 87, 1770, fs. 128, Se pide al alcalde mayor de Ixmiquilpan proceda a la captura de Antonio Alfaro que se encuentra en esa jurisdicción por ser el principal responsable del tumulto sucedido en Real del Monte, Ixmiquilpan.



A manera de conclusión

Sin duda, el motín acontecido en el Real del Cardonal organizado por naturales del barrio de Sabanillas tuvo considerables alcances. Fue un claro transgresor del orden de la república al no acatar la disposición de la Audiencia que concedía las tierras al mayorazgo. Al desconocer al gobernador electo y ratificado, con lo cual se arriesgó la recaudación tributaria de la provincia, por no haber un gobernador que se encargase de ello y por todos los indios que se ausentaron del pueblo después del motín. Cabe resaltar que, sin duda, fue una práctica política de los cabildos indios el manipular al común de naturales para lograr sus objetivos. Por lo que, de acuerdo con la declaración de Pedro Morgado, Joseph Manuel manipuló los ánimos para conseguir el puesto de gobernador, a pesar de ya formar parte del cabildo del Cardonal. Sin embargo, al ser reconocido como uno de los organizadores del tumulto, fue puesto preso.

El “nombramiento” que hicieron los naturales inconformes en Joseph Manuel muestra su rechazo por las acciones del recién electo gobernador, a la vez que la protesta violenta les permitía injerencia en las elecciones, misma que les estaba vetada al común de naturales. Es interesante el observar que otorgan la vara a otro cacique, miembro a su vez, del cabildo del Cardonal, por lo tanto, se mantuvo *statu quo*, en torno a la representación política. Asimismo, nos encontramos con dos intentos de legitimar los resultados del motín: la entrega de la vara de mando, la carta en la que el gobernador afirma que no se llevaría a cabo la posesión de tierras, levantada ante escribano, y la solicitud de ayuda del provisor de naturales.

Con ello vemos que incluso durante la insurrección se respetó la lógica de la cultura política que imperaba en los pueblos novohispanos; entendida como las prácticas que prevalecieron en las repúblicas de indios en relación con el ejercicio del poder político, incluyendo la dinámica de las elecciones y del gobierno en el acontecer cotidiano de los pueblos; por lo que se trató de brindar certeza jurídica y legitimar las acciones emprendidas a través del levantamiento. En el motín de 1746 en el Real del Cardonal encontramos presentes un entramado de intereses que confluyeron en torno a la tierra, la autoridad, el poder y las jurisdicciones, por parte de los españoles del mayorazgo de los Guerrero, el cabildo del Real del Cardonal y el común de naturales del Cardonal y la parcialidad de Sabanillas, mismo que se canalizó a través de la protesta violenta que transgredió el orden, en contra de la autoridad de la república en turno.

Fuentes de consulta

Archivo

AGN (Archivo General de la Nación).

Alcaldes Mayores, vol. 1, exp. 87.

Criminal, vol. 57, exp. 1.

Indios, vol. 5, exp. 925.

Indios, vol. 55, exp. 437.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica*, t. iv, *Formas de gobierno indígena*, 3a. ed., Fondo de Cultura Económica / Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz, Sección de Obras de Antropología, México, 1991.

Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política (1770- 1835)*, El Colegio Mexiquense, México, 2003.

Menegus, Margarita, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1ª. reimpresión, Sección de Obras de Historia, México, 2006, p. 501-523.

Menegus, Margarita, “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, Centro de Investigación y Docencia Económicas / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2007, p. 129-154.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, 4 tomos, Ivlián de Paredes, Madrid, 1681.

Reina, Leticia, “De las reformas borbónicas a las Leyes de Reforma”, en Leticia Reina (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca*, v. 1, *Prehispánico- 1924*, coord. regional de José Sánchez Cortés, Juan Pablos Editor / Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1988, pp. 255-267.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos, México, 1999.

Villa-Señor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos, y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*, 2 tomos, Imprenta de la Viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal, Impresora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reino, México, 1746.



coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de editar el 29 de enero de 2021.

Juan Manuel García Guerrero

Diseño de forros y formación

Piedad Liliana Rivera Cuevas

Ma. de los Ángeles García Moreno

Oswaldo Renato Millán Zea

Corrección de estilo y ortotipográfica

Patricia Vega Villavicencio

Coordinación editorial

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto de la Universidad Autónoma del Estado de México se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la UAEM.



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 UAEMéx. 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* (UAEMéx/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEMéx, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEMéx/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEMéx, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEMéx/Torres Asociados, 2012); *Catálogo de filosofía del periodo novohispano* (en coautoría con Adolfo Díaz Ávila; UAEMéx/Instituto Mexiquense de Cultura, 1995); *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (EÓN/UAEMéx, 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/UAEMéx, 2010) y de *Pensamiento Novohispano 1-20* (UAEMéx, 2000-2019).



OTRAS PUBLICACIONES UAEM

El retrato literario español del siglo XV como parte de la representación funeraria

Berenice Romano Hurtado

Ética y estética de la violencia. Estudios críticos y entrevistas sobre la obra literaria de Mario Roberto Morales

Saúl Hurtado Heras

Éthos y Universidad. La educación como derecho humano en el contexto de la interculturalidad

Hilda C. Vargas Cancino y J. Loreto Salvador Benítez

Consulta éstos y otros títulos en el catálogo de Producción Editorial de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados: <http://ri.uaemex.mx>



ensamiento Novohispano 21 reúne doce trabajos de investigación correspondientes al periodo colonial.

La razón de estas reflexiones es compartir con el público lector el conocimiento de nuestras raíces culturales, socio-políticas y religiosas que se vieron afectadas por el acontecimiento de la conquista del Nuevo Mundo.

El siglo XVI cuenta con siete investigaciones, tres de ellas se ocupan de un personaje interesante y polémico que, por su trabajo y obra, trascendió el espacio y tiempo de la conquista. Nos referimos a fray Bartolomé de las Casas que, como bien lo denomina Agustín Yáñez, se convirtió en el conquistador conquistado.

El siglo XVII reúne cuatro trabajos de investigación, dos de ellos enfocan sus reflexiones en la Décima Musa, Sor Juana Inés de la Cruz, que con su inteligencia e ímpetu abrió brecha para el reconocimiento y participación de la mujer de su tiempo.

Finalmente, el siglo XVIII presenta dos trabajos que enfocan su estudio en todo lo que atañe a la medicina, su desarrollo y conflictos médicos. El escenario da cuenta de la situación en la que enfrentan conflictos de autoridad con las funciones sanitarias. Así, cada uno de estos trabajos busca contribuir al estudio y difusión de la cultura novohispana.