

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
Coordinador



**PENSAMIENTO
NOVOHISPANO**



Universidad Autónoma del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales
Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Doctora en Ciencias Sociales
Martha Patricia Zarza Delgado
*Secretaria de Investigación
y Estudios Avanzados*

Doctor en Estudios Sociales
Emilio Gerardo Arriaga Álvarez
*Director del Instituto de Estudios
Sobre la Universidad*

Maestra en Administración
Susana García Hernández
*Directora de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados*

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador
nohectoresquivel49@gmail.com



Toluca, 2023

PQ Esquivel Estrada, Noé Héctor.

7111 Pensamiento Novohispano 23 / Noé Héctor Esquivel Estrada, coordinador
.P46

2023 -- 1 ed. -- Toluca, México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2023
368 p.: il. 17 × 23 cm

ISBN 978-607-633-723-3 (impreso)
ISBN 978-607-633-724-0 (PDF)

1. Literatura hispanoamericana — Historia.

I. Esquivel Estrada, Noé Héctor, coord.



PENSAMIENTO NOVOHISPANO

Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador

Imagen de portada: *Reverendi Patris. Fratris Didaci Atellae Eximii Verdi Divini Concionatoris* (MDLXXXII). Propiedad del Fondo Reservado Bibliográfico de la Dirección General de Patrimonio y Servicios Culturales de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México.

Primera edición: 03 de noviembre de 2023

ISBN 978-607-633-723-3 (impreso)

ISBN 978-607-633-724-0 (PDF)

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote.
C.P. 50000, Toluca, México
<http://www.uaemex.mx>

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos, que forman parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I y III. Expediente de la obra: 364/03/2023. Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, adscrita a la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.



Esta obra queda sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0. Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite a otros sólo descargar sus obras y compartirlas con otros siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: ri.uaemex.mx.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

- 9 **Presentación**
- SIGLO XVI**
- 13 **El saber social y jurídico de Bartolomé de las Casas**
Napoleón Conde Gaxiola
- 29 **Controversia: Juan Ginés de Sepúlveda vs. Bartolomé de las Casas**
Noé Héctor Esquivel Estrada
- 65 **La razón práctica en fray Bartolomé de las Casas
y su influencia aristotélico-tomista**
Cihualpilli Palma Valdos y Nayeli Palma Valdos
- 83 **La representación del indio en las crónicas del siglo XVI:
ingenioso o idólatra**
Annia González Torres y Raúl del Carmen García Delgado
- 105 **Familia, poder y aspiraciones señoriales: el caso de la familia
Villanueva en el valle de Toluca en el siglo XVI**
Florencio Barrera Gutiérrez
- 139 **El San Francisco con donantes del Museo Virreinal
de Zinacantepec, Estado de México**
Marco Antonio García Torres
- 155 **Los poemas de Gregorio Nacianceno como instrumento
pedagógico del siglo XVI novohispano**
Miguel Santiago Flores Colín
- 173 **El purgatorio, su difusión en los imaginarios colectivos europeo
y novohispano y sus representaciones en el arte sacro**
Edeya Guadalupe Cervantes Carrillo

SIGLO XVII

- 193 **Las cofradías en el valle de Toluca, periodo virreinal**
Hilda Lagunas Ruiz
- 211 **El *Poeticum Viridarium* de José López de Avilés:
una revalorización de la obra**
Pedro Emilio Rivera Díaz

SIGLO XVIII

- 237 **Filosofía y derecho en Francisco Xavier Alegre**
Mauricio Beuchot
- 255 **Diego José Abad y su *disertación joco-seria*
como defensa del humanismo**
Hilda Julieta Valdés García y María Rosalía Valdés García
- 273 **Una aproximación al *Opusculum theophilosophicum de principatu*
de Francisco Xavier Lazcano, un caso de la ilustración en México**
José Luis González Rojo y Eduardo Quintana Salazar
- 295 **Arte y religiosidad en Atlacomulco: los exvotos
de Santiago Acutzilapan del siglo XVIII**
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
- 311 **Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas y León.
Cura y catedrático**
Gerardo Pérez Silva
- 323 **Consagrarse a Dios en tiempos de guerra**
Virginia Trejo Pinedo
- 339 **La epidemia del ocaso novohispano, “fiebres misteriosas” de 1813**
Jimena Pérezblas Pérez y Martha Eugenia Rodríguez Pérez

PRESENTACIÓN

En esta ocasión, *Pensamiento Novohispano* 23 cuenta con 17 colaboraciones que se ubican dentro del periodo colonial y se encuentran distribuidas de la siguiente manera: 8 relativas al siglo XVI, 2 al siglo XVII y 7 al siglo XVIII.

Si nos preguntamos cuál es la razón que nos mueve a continuar investigando y reflexionando sobre asuntos del periodo colonial, posiblemente reconoceremos la importancia y trascendencia de los hechos históricos acontecidos y su impacto en el campo de la educación formal de los estudiantes de Humanidades, así como la difusión de estas temáticas a nivel social. En suma, podemos reconocer que rastrear nuestro pasado histórico-cultural nos brinda la oportunidad de una mejor y más amplia comprensión de nuestro presente.

Los trabajos de investigación contenidos en este libro se organizan cronológicamente en los siglos XVI, XVII y XVIII. Los estudiosos a cargo de las investigaciones ofrecen, tanto a especialistas como al público en general, una visión más amplia y rica del periodo colonial, con el fin de contribuir a la posibilidad de análisis y discusión.

A modo de ejemplo, haré alusión, de manera general, a algunos personajes sobresalientes sobre quienes encontramos trabajos en este número 23. El fraile dominico Bartolomé de las Casas, el franciscano Bernardino de Sahagún, los jesuitas Diego José Abad y Francisco Xavier Alegre, amén de la presencia de algunos autores no muy conocidos, pero no por ello menos importantes en el desarrollo de la cultura de esa época. Además de estos autores, los temas aquí abordados nos ofrecen una visión de la diversidad de preocupaciones e intereses que rodeaban el ámbito cultural de esa época. Tenemos, por ejemplo, la representación del indio en las crónicas del siglo XVI; estudios sobre las condiciones que favorecieron la designación de las cabeceras de doctrina en el Valle de Toluca; el imaginario colectivo acerca del Purgatorio; el arte y religión en una



comunidad de Atlacomulco del Estado de México y un estudio acerca de una epidemia que marcó el ocaso del periodo novohispano.

Como en números anteriores, extiendo mi agradecimiento a los colegas aquí presentes por su interés y entusiasmo por el periodo colonial, mismo que hace posible continuar con esta publicación; sus aportaciones nos enriquecen. Mi gratitud y reconocimiento a todos.

Noé Héctor Esquivel Estrada

A large, ornate initial letter 'S' in a black and white woodcut style. The letter is filled with intricate floral and scrollwork patterns, with the background of the letter itself being a dense, dark texture.

**SIGLO
XVI**

EL SABER SOCIAL Y JURÍDICO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



Napoleón Conde Gaxiola

Escuela Superior de Turismo-Instituto Politécnico Nacional

napoleon_conde@yahoo.com.mx

Introducción

En el presente trabajo me propongo reflexionar sobre las ideas y el quehacer jurídico y religioso del dominico sevillano Bartolomé de las Casas, con el propósito de visualizar su concepción de la política, la sociedad, la cultura y el mismo derecho. La reflexión sobre su pensamiento la pretendo formular desde la óptica de la hermenéutica analógica, entendida como la ciencia y el arte del texto y de la interpretación, tal como ha sido expresada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Punte.

A mi juicio, esta propuesta nos ayuda a comprender la esencia de las ideas del defensor de los indios para aproximarnos a sus conceptos y temáticas. En este orden de ideas, abordaremos sus tópicos centrales sobre el derecho, con el espíritu de acercarnos a una fundamentación interpretacional —desde nuestra parte— capaz de esquivar la perspectiva univocista y, de cierta manera, las posiciones unidimensionales, asociales y ahistóricas típicas del normativismo absolutista y el relativismo equivocista típico de la época actual.

Partimos del horizonte conceptual del conocimiento social, concebido como el dispositivo teórico y metodológico que nos permite conectar la sociedad con el derecho. En ese sentido, Bartolomé es considerado como un pensador de vanguardia capaz de estructurar un discurso pertinente ligado a su praxis social. Su cuerpo conceptual circula no sólo en la filosofía en general sino también en la filosofía social, como sucede con los derechos



naturales, la naturaleza humana, la sociedad, la cultura, el bien común, la libertad, la comunidad y la justicia. Nuestro autor se yergue como precursor de la filosofía del derecho, así como de la filosofía social y política, pues retoma sus tópicos de mayor relevancia. También podemos señalar el hecho de que es un auténtico fundador —tres siglos antes— de la llamada sociología jurídica, dadas sus observaciones sobre la equidad, la ley, la sociedad y el derecho mismo.

Desarrollo

La ideología jurídica, societal y comunal de nuestro autor constituye uno de los momentos estelares para la producción de ideas, principios y leyes que nos ilustran para realizar una praxis adecuada en el contexto de la formación social mexicana. Es obvio que su pensamiento pertenece a una tradición clásica en la que el horizonte aristotélico¹ y aquinista² tienen un lugar primordial para constituir un mundo decente y amable. A medio milenio de su presencia física e intelectual nos percatamos de su validez cognitiva, ética, ontológica y antropológica

El derecho, como tal, aparece en la Roma clásica con la jurisprudencia, así como su referencia con lo que hoy se entiende como *comunidad* y *sociedad*. Durante la Edad Media es analogado con el bien común y una visión teológica. En la modernidad lo entendemos como aquel proceso histórico posterior a la Edad Antigua y medieval, llegando hasta la época presente, donde aparece la concepción hermenéutica, antropológica y societal del fenómeno jurídico. También observamos la existencia de la sociología jurídica. Esta última fue fundada por el sociólogo alemán Eugen Ehrlich hace más de una centuria, con el objeto de establecer un vínculo más notorio entre el derecho y la sociedad en la

¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos, Madrid, 1998.

² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

que está inmerso.³ Tal sociología se manifiesta de manera abierta y radical contra el positivismo al distanciarse del formalismo, de la coacción, de las normas y, en consecuencia, proponer un derecho vivo. Ehrlich y su compañero, Hermann Kantorowicz fundan en Alemania el movimiento del derecho libre, basado en la libre asociación, la autonomía y la defensa de la equidad.⁴ Ambos proponían la creación de una nueva sociología jurídica.

Cuatro siglos antes, Bartolomé realizó una concepción similar del derecho, al cuestionar la existencia de un derecho unidimensional basado en la ley, al formular que se puede prescindir de la norma si un caso concreto lo amerita. Es un crítico de la interpretación monosémica que únicamente se refiere a la hegemonía del derecho canónico y, en especial, de los diversos derechos del imperio español. Bartolomé comienza, a principios de la modernidad, la filosofía y la sociología del derecho, aunque no la llama así. Por eso afirmamos que es un destacado precursor de tales saberes.

El pensador francés Augusto Comte es el fundador de la noción de *sociología*, en el año de 1839, al enlazar el término de sociedad desde la lengua latina *socius* y *logia* en griego. En ese sentido, Bartolomé nos acerca a un marco conceptual innovador. El ejemplo concreto es el caso de los derechos humanos, sin llamarlos literalmente así. Sobre tal temática, Mauricio Beuchot señala lo siguiente:

Las Casas funda los derechos del hombre (como toda la ley natural) en la naturaleza humana. El ser humano, por su naturaleza racional, superior a la de los demás seres de este mundo, tiene una dignidad que le hace acreedor a ciertos derechos que le son connaturales e inalienables. Tal dignidad respondía, en el nivel filosófico u ontológico, a la naturaleza racional y volitiva del hombre; mientras que en el plano teológico provenía de la creación por parte de Dios, quien en la Sagrada Escritura se proclamaba padre de todos. De esa paternidad de Dios,

³ Cfr. Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*. Dunker und Humblot, Berlín, 1967.

⁴ Cfr. Herman Kantorowicz, *Rechtswissenschaft und Soziologie*. Verlag, Karlsruhe, 1962.



la cual abarcaba a todos los hombres de la misma manera, resultaba la igualdad de todos los miembros de la especie humana.⁵

Así, vemos que el hermeneuta mexicano argumenta en el sentido de Bartolomé sobre la invención de los derechos humanos. Igual sucede con la llamada filosofía social y jurídica, al generar conceptos propios de dicho saber, como sucede con la racionalidad, la naturaleza humana y la justicia. El hecho de que no se mencionen a nivel metonímico algunas disciplinas no significa que a nivel de contenido no existan, incluso con denominaciones diferentes. De ahí que la existencia de una filosofía de los derechos subjetivos pueda concebir una nueva conceptografía, incluso fundamentada por autores diversos.

En ese sentido, me parece pertinente reflexionar sobre el carácter general del pensamiento de Las Casas, tomando como base las contribuciones más relevantes en el campo del derecho. Si por saberes del derecho entendemos la conexión dialéctica y analógica entre sociedad, equidad y lo justo al interior de una formación social determinada, su pensamiento ha sido, históricamente relevante, al ser uno de los precursores de la jus-sociología tres siglos antes que Max Weber, Emile Durkheim, Herbert Spencer y otros. Por consiguiente, utilizó sus ideas para salir en defensa y protección de los derechos subjetivos de los seres humanos de aquella época. Incluso es un pionero de lo que hoy se denominan *derechos humanos*; aunque no los llama así. Acostumbrado a un mundo racista, excluyente, antiplural y violento, sale a la defensa de los indios frente a las posturas colonizadoras.

Las Casas tiene una postura crítica, ya que adopta una teoría y práctica del ser humano sumamente avanzada y de carácter pauperonómico, en la que los pobres ocupan un espacio primordial. En esa vía, se puede considerar una doctrina societal pística, elpídica y fílica, es decir, configurada por la fe, la esperanza y el amor. Defiende una justicia de

⁵ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI, México, 1996, p. 70.

carácter profético, ubicada en una normatividad teonómica o ley natural y divina; debido a ello, les otorga un papel central a las víctimas. Su pensamiento y acción lo convierte en un ser humano fundamentalmente personalista y comunitarista; a su vez, le asigna una gran relevancia a la facticidad, ya que no es un sujeto anclado de manera inmóvil y contemplativa a la teoría, sino, esencialmente al ser práctico que debe ofrecer un testimonio al finalizar su existencia sobre la legitimidad de su vida; eso implica un autobalance sobre su historia misma, sintetizada de la siguiente manera: “Porque todo fiel cristiano, debe dar testimonio de sí mismo al tiempo de su fin y muerte cuanto en sí fuere con la gracia de Dios.”⁶ En este contexto, las preguntas indicadas podrían ser: ¿cuál fue tu relación ante el poder?, ¿a qué grupo social apoyaste?, ¿practicaste el bien o el mal?, ¿qué papel tenía el dinero en tu vida?, y otras más.

Sin duda alguna, Bartolomé es un paradigma insustituible del anticolonialismo ya que su contribución se puede ubicar no sólo en la antropología jurídica sino, específicamente, en la filosofía del derecho. Lo que ahora se presenta como el horizonte conceptual de tal saber, como sucede en el plano de los derechos humanos, la política, la cultura, la legalidad, la justicia, la comunidad, el pluralismo, el igualitarismo, las formas de gobierno, el derecho, la religión, la naturaleza humana y la idea de sociedad son abordados de manera magistral por nuestro autor. Sobre esto, dice Mauricio Beuchot: “En todo ello acumula una gran riqueza teórica de la filosofía tomista y del humanismo, así como una gran riqueza empírica obtenida de sus experimentos sociales en el Nuevo Mundo. Toda su vida estuvo dedicada a esta lucha doctrinal y práctica”⁷.

Tal como lo indica Beuchot, su obra y práctica estuvieron marcadas por su congruencia entre el ser y el deber, ejerciendo no únicamente como un autor individualista, sino fundamentalmente como un militante que lucha a nivel fáctico, empírico y en los hechos concretos. Su vida, ale-

⁶ Bartolomé de las Casas, *Opúsculos, cartas y memoriales*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958, p. 540.

⁷ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1996, p. 62.



jada de la corrupción e instalada en la sencillez, es un ejemplo típico de un modelo de existencia coherente y consistente orientada a la búsqueda del bien. Un ejemplo de ello ha sido la defensa de los indígenas frente los intelectuales y políticos de la corona española.

El dominico ha sido un representante del jusnaturalismo analógico, ya que busca la mediación, el consenso y la proporción, alejándose de las tendencias absolutistas típicas del inicio modernista y de las corrientes equivocistas de la escuela llamada Jurisprudencia Elegante. Junto a Francisco Vitoria, Domingo de Soto y Vasco de Quiroga integra una visión diferente y alternativa en el diseño de un derecho natural de nuevo tipo. Él dice lo siguiente:

El derecho natural es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará, como se dice en el decreto, distinción 1: *Ius naturale est commune omnium nationum*, etcétera. [...] No es otra cosa derecho de gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbre natural, y en él todos consisten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían.⁸

Una muestra de su rechazo al mal es observable de manera constante en su pensamiento y acción: “Así que todo linaje de los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñando, y así todos tenemos necesidad de a los principios ser de otros que nacieron primero guiados y ayudados”⁹

Tal defensa de los principios, por encima incluso de las leyes, manifiesta su alejamiento de un derecho legalista negador de la naturaleza humana, la ética y la propia axiología. De hecho es un antecedente de la

⁸ Bartolomé de las Casas, *Tratados*. T. II, FCE, México, 1965. pp. 1069-1071.

⁹ *Cfr.* Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*. UNAM, México, 1967.

lucha contra el legicentrismo, al oponerse a la coacción y al imperio de la fuerza. Así las cosas, su obra abordará los diversos modelos de sociedad, derechos naturales, los métodos de investigación, la cultura jurídica, los conceptos de derecho y de sociedad, la estructura del estado, la democracia, la soberanía y el pluralismo jurídico. Es clara nuestra posición respecto a las aduanas y fiscalías del conocimiento. A nuestro juicio, las fronteras epistemológicas, conceptuales y temáticas, impiden llegar a la esencia de las cosas. Es obvio que los saberes y disciplinas tienen su propio objeto, marca y orientación, pero es necesario dejar atrás la unidimensionalidad por su carácter monosémico, descriptivo y absolutista. Las Casas es un pensador plural, incluyente y dialógico que, no obstante su conocimiento del monoculturalismo de su tiempo, prefirió la interculturalidad.

El pensamiento social de Bartolomé recupera la noción de bien y de dignidad para ubicar comunitariamente la construcción gnoseológica de los principios, primeras causas, y tópicos similares. Eso se nota en su formación intelectual, al ser el individuo del Renacimiento, pero también la persona educada en la escolástica. Esto se observa en su idea de derecho: “A cualquier cosa que es algo natural o le pertenece de ley o de derecho natural también le es natural y le pertenece todo aquello sin lo cual lo primero y principal no podría tenerlo o alcanzarlo o conservarlo”.¹⁰

Así vemos su postura icónica, pues no aterriza en el legalismo de las reglas sino, de manera puntual, ubica la ley natural por encima de la pura normatividad. Como se observa, su idea de derecho se basa en el bien común que se funda ontológicamente al privilegiar al ser sobre el deber ser. Él desarrolla una noción de derecho enlazada con una sociología de la moral y lo justo. Tal *logos* sobre el derecho se coloca en la conceptografía tomista basada en los principios. La postura lo muestra como un pensador principialista, lejos del univocismo determinista y del equivocismo subjetivista. Luego dice: “Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres. De que tratan los dos

.....
¹⁰ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, p. 1062.



referidos principios, son, o, por lo menos, se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario”¹¹

De esta forma indica que los principios son juicios universales, los cuales deberán ser verdaderos y relevantes ligados a criterios morales, pues son una derivación de la razón y de la ley natural. Al ser producto de la misma naturaleza humana, reafirma el vínculo del derecho y la ontología, si bien es cierto que la antología aborda la problemática del ser —la metafísica última, el saber primero o filosofía primera, y la esencia de las cosas—, en este caso, el derecho es entendido en función del ser como *debe ser*; la visión ontológica nos conduce a entender el derecho como la eterna búsqueda de la justicia. Es conocido que buena parte de las teorías jurídicas modernas y contemporáneas son antiontológicas, como sucede con la *Teoría pura del derecho*¹² de Hans Kelsen, por su postura univocista basada en la coacción y la imposición.

Por otro lado, algunas posturas jurídicas situadas en el juscomunicacionalismo rechazan la ontología, por considerarla metafísica y esencialista, como sucede con el jurista español Gregorio Robles.¹³ Las Casas critica la postura normativista, lo cual queda expresado en la siguiente cita:

Las normas jurídicas empezaron a existir precisamente con la fundación de ciudades y la creación de magistrados. También el pueblo romano transmitió al principio todo su poder con derecho a imponer cargas. En consecuencia, el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, pp. 1249-1250.

¹² Cfr. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*. Porrúa, México, 2019.

¹³ Cfr. Gregorio Robles, *Teoría del derecho*. T. I, Thompson-Civitas, Madrid, 2012.

¹⁴ Bartolomé de las Casas, “*De regia potestate*” o *Derecho de autodeterminación*. CSIC, Madrid, 1969. p. 34.

Las Casas propone un *ius Naturae* enlazado con la *iustitia* o dimensión de lo justo. Esto es observable en la siguiente idea de Mauricio Beuchot: “Dentro de esta tradición las Casas ve al derecho como un orden; y, en consecuencia, define la justicia como aquella virtud que ordena al hombre al dar a cada quien lo que le es debido, o sea, ordena los actos del hombre según la rectitud con respecto a los demás hombres”.¹⁵

Así las cosas, se visualiza la centralidad de Las Casas en la justicia distributiva debido a su carácter social y, en consecuencia, colectivo. También prioriza la justicia jurídica dada la relevancia de conocer la base normativa de la sociedad, y no tanto en la justicia conmutativa por su tesitura individual. Para el sevillano lo justo es: “dar y conservar en su derecho al otro.”¹⁶

De esa manera, nos conduce a comprender la esencia de la sociedad misma. No obstante haber sido aristotélico, se opone a la defensa del esclavismo que realiza el estagirita. En cambio, Bartolomé propone un derecho humanista, el cual rechaza las formas de explotación del colonizador, al considerar no sólo el derecho natural sino una sociedad natural basada en la solidaridad y la reciprocidad. Observemos cómo lo dice: “Todo lo que un gobernante haga en perjuicio de la totalidad del país contra el consentimiento y la voluntad de sus ciudadanos lo hace contra el orden natural impuesto por Dios en la esencia de las cosas y en consecuencia actúa contraviniendo el derecho natural”.¹⁷

El comentario supone la crítica a quienes actúan en contra de la norma natural. En pleno siglo XXI y ante el fracaso rotundo del capitalismo y del totalitarismo reflejados, por ejemplo, en la ausencia de una política sanitaria durante la presencia del COVID-19; o, por otro lado, la violencia observable por parte de los rusos asesinando de manera abyecta a los ciudadanos ucranianos o la falta de atención mínima hacia los migrantes y

¹⁵ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*. p. 71. Herder, Barcelona. 1996.

¹⁶ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. FCE, México, 1942, p. 514.

¹⁷ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1969, p. 47.



refugiados. En ese sentido, nos percatamos de la vigencia del pensamiento lascasiano, cuya propuesta del orden natural, lejos de la inocencia, nos muestra su verdad; su oposición a los gobernantes alejados del derecho natural muestra su actualidad al visualizar a los estados criminales situados en el fundamentalismo de mercado, así como su apología de un discurso sin referencia alguna ante la falta de un proyecto societal. La bancarrota del liberalismo ya sea igualitarista, republicano o comunitario, nos plantea la urgencia de volver a un derecho no positivista, postpositivista, garantista o jusrealista. En esa ruta, su pensamiento nos parece sumamente válido.

También conduce a un replanteamiento con su idea de sociedad, que pueda evaluar a los diversos estados sociales. Su modelo se encuentra vinculado en la manera racional de producción de valores de uso y la relevancia de la comunidad. Lo que ha caracterizado al paradigma de Bartolomé es la conciencia radical de sus ideas, de corte analógico y humano. De ahí, como veíamos en líneas anteriores, valoró las equivocaciones de Aristóteles sobre el esclavismo, al decir: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles y sigamos a Cristo que es verdad eterna.”¹⁸ Su idea sobre Aristóteles consistió en valorizar su pensamiento y criticar sus errores de carácter político.

Como sabemos, el sevillano fue un cuestionador del modo de producción esclavista y, en cierta medida, del feudalismo y partidario de la vida buena y de las virtudes, en especial de la frónesis y de la equidad. En el siglo XVI aún no se había generalizado la formación social capitalista ni la forma de mercancía, por lo que aún no existía la subsunción real y formal de la vida al capital, ni aparecía el concepto de *sociología*, atribuido a Comte. No olvidemos que él construyó un proyecto nuevo en el campo de las ciencias sociales llamado *positivismo*, y que también trata de temáticas recogidas de la filosofía, como sucede con el Estado, los hechos, la interpretación, el derecho, las etapas teológicas, la metafísica positiva, la ciencia y otros más.

Sin duda alguna, se podría señalar que las ideas de Bartolomé de las Casas forman parte de las ciencias sociales y que adoptan a la sociología,

¹⁸ Bartolomé de las Casas, *Apología*. Losada, Madrid, 1975. p. 132.

la antropología, la etnología, la pedagogía, las ciencias políticas y a otros saberes; un ejemplo de ello es la idea de metafísica, que es vista como filosófica y no sociológica. Lo ideal es contar con ambos conceptos para ubicar a la metafísica no sólo en las ciencias espirituales sino también en el marco de las humanidades y en la filosofía.

El pensamiento de Las Casas se puede colocar en el campo de las ciencias sociales, como sucede con su idea de derecho, lo cual será valorizado en la sociología jurídica y en la misma filosofía del derecho. Lo mismo acontece con el concepto de *sociedad*, que puede ser abordado por las ciencias sociales o las ciencias del espíritu. No es fácil indicar la diferencia e identidad de la filosofía social, la antropología social y la sociología; en el caso del derecho sucede lo mismo con la jussociología, la jusanropología y la ciencia del derecho. Sobre esta idea, Beuchot nos dice: “En resumen, así como hemos visto a Las Casas interesado en la antropología y la sociología para integrarlas a su doctrina de libertad bajo el modo de filosofía del hombre, así también le hemos visto como un campeón en la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos (vistos concretamente en el caso de los indios)”.¹⁹

En esta cita observamos la mención de los saberes que estudian la sociedad por parte de Beuchot. Lo interesante radica en señalar la inexistencia real de tal definición o caracterización. De hecho, no debería existir una parcelización del conocimiento, ya que implica favorecer al llamado imperialismo epistémico. Beuchot señala que Bartolomé puede ubicarse como un conocedor de la esencia del ser humano y de la sociedad, ya que lo importante es configurar un horizonte funcional de la misma libertad, el cual puede ser denominado filosofía del hombre. Desde mi perspectiva puede también llamarse pensamiento sobre el ser humano; de no ser así, ¿cuáles son las contradicciones y semejanzas entre la filosofía del hombre y de la propia filosofía de la sociedad?

¹⁹ Mauricio Beuchot, *op. cit.*, 1996, p. 76.



Ahora bien, ¿a qué tradición pertenece el dominico sevillano? Sin duda alguna, la influencia más significativa es la escolástica, en relación con ella, su formación intelectual la cristaliza en los conventos, escuelas y colegios de la orden de Santo Domingo. Es conocido el reconocimiento epistemológico de tales centros ubicados en Valladolid, Salamanca, Valencia, Madrid y otros. La escolástica es la articulación de la ontología, la antropología, la lógica y el derecho, junto al pensamiento teológico. La noción escolástica proviene de la lengua latina *scholasticus*, y de la lengua griega *scholastikós*. Su sentido y significado se vinculan con la dimensión de lo escolar, la cual tuvo un gran desenvolvimiento en la época medieval, entre los siglos XI y XV. Eso implica, también, la utilización del marco conceptual de la filosofía, la historia y la política para entender e interpretar los hechos religiosos. También se enlaza con la metafísica en la comprensión de sus ideas centrales y en la fundamentación misma de las temáticas y tópicos, en especial, de la Iglesia católica. Se considera a Santo Tomás de Aquino como el máximo representante de la escolástica en la historia.

Bartolomé ha tenido grandes continuadores relacionados en la lucha por los derechos subjetivos, la moralidad, la libertad, la equidad y la dignidad, como ha sido el caso de Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Juan Ramírez, Vasco de Quiroga y Francisco Javier Clavigero; a su vez, se podría considerar lascasiano al dominico fray Servando Teresa de Mier. La escolástica ha sido el saber central sobre la analogía, en la que han sobresalido. Desde su racionalidad analógica, pudo interpretar y transformar la realidad social. Incluso se le puede denominar un pensador analógico. Sobre tal cuestión Beuchot dice:

Fray Bartolomé usó una hermenéutica analógica verdaderamente tal para comprender la cultura indígena tan diferente y desconocida. Con tantos elementos e ingredientes, que resultaban difíciles de conocer a tal punto que muchos no solamente no lo entendieron sino que los condenaron completamente. En cambio él supo comprender muchas

cosas, analógicamente de esa cultura diferente, pudo aceptarlas y también como fruto de esa comprensión analógica pudo criticar otras que le parecieron que iban contra el derecho natural y de gentes.²⁰

Así, contemplamos la vigencia de la propuesta beuchotiana en la caracterización del derecho, los derechos subjetivos, la escolástica y, sobretudo, la defensa teórica y práctica de los indios. El pensamiento de Las Casas supone una hermenéutica analógica y dialéctica opuesta al pensamiento univocista, cuyo carácter excluyente, individualista y subjetivista impide comprender, en su esencia, las ideas de nuestro autor. Se trata de la propuesta de concebir una escolástica analógica diferente del escolasticismo absolutista que hemos visto en páginas anteriores, así como algunos teólogos partidarios del autoritarismo, así como la defensa unilateral de la sociedad de mercado. Eso les ha parecido muy válido a los partidarios de un jusnaturalismo icónico, como ha sido el caso del jurista mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel²¹ o Alejandro Rosillo Martínez,²² José de Jesús Ledesma Uribe, y otros.

En otro ángulo, la faceta humana de Bartolomé es observable en su idea de sociedad, cultura y el mismo derecho. Recibe influencia de Erasmo de Rotterdam, Antonio de Nebrija y otros. Los conceptos de *diálogo*, *tolerancia*, *justicia*, *independencia* y *sociedad* son abordados por importantes autores. Desde el punto de vista de la hermenéutica analógica, se puede hablar de un humanismo unívoco representado por Ginés de Sepúlveda, cuyo concepto de sociedad es favorable a España, al uso de la fuerza, la violencia y la represión sobre los indios, considerándolos inferiores, ignorantes y bárbaros. Ese actuar es, de alguna u otra forma,

²⁰ Mauricio Beuchot, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*. Siglo XXI, México, 1996. p. 205.

²¹ Cfr. Jesús Antonio De la Torre, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2007.

²² Cfr. Alejandro Rosillo, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí-CENEJUS, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011.



protegido por las clases gobernantes. En cambio, para Bartolomé el análogo principal ha sido la idea de una concepción indígena capaz de resguardar los intereses de los indios, al ser partidario de una sociedad más cordial y decente. Es obvio que tuvo algunos errores ideológicos propios de la época en que vivió. Sin embargo, su contribución esencial se vincula con el respeto, protección y militancia en favor de los naturales de esa época.

Así las cosas, la filosofía social y jurídica lascasiana nos permite comprender mejor esa época histórica y el lugar central de Bartolomé de las Casas junto a los pobres y las víctimas con la idea de configurar un pensamiento mínimamente crítico, capaz de comprender sus categorías y nociones para aplicarlas a la compleja realidad y, sobre todo, por la parálisis teórica de nuestro tiempo.

A manera de conclusión

Hemos abordado una vez más algunos conceptos, nociones y categorías del pensamiento de Las Casas, como ha sido el caso del derecho, la naturaleza humana, el derecho natural y algunas facetas del escolasticismo. Se ha contemplado la importancia de su pensamiento para entender el mundo actual. Nos percatamos de su riqueza y, sobre todo, su práctica social en favor de la libertad, que constituye un ejemplo de la consecuencia de sus principios y vida cotidiana. Su pensamiento filosófico y jurídico constituye una fuente para el conocimiento de la colonización y evangelización. Utilizó lo que ahora es la filosofía jurídica de manera innovadora y original al reflexionar sobre los conceptos fundamentales, desde la comunidad hasta la ley, las costumbres y los usos. Su proceder nos conduce a construir un pensamiento dinámico y dialéctico orientado hacia una vida buena, desde la perspectiva aristotélica y tomista. Es obvia la utilización de la filosofía en el desarrollo de sus ideas y prácticas sociales. Sin duda alguna habrá que reflexionar de forma constante

y continua, con el propósito de comprender su legado y patrimonio en favor de las víctimas, orientando su pensar y ser, así como su actuar concreto al lado de las clases trabajadoras, en especial la fuerza de trabajo indígena, en aras de conformar una teoría y un método que nos traslade más allá del conformismo, y participar activamente en la construcción de una sociedad decente y distante de la opresión y la marginalidad.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eduemia*. Gredos, Madrid, 1998.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI, México, 1996.
- _____, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1996.
- _____, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2013.
- Casas, Bartolomé de las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. FCE, México, 1942.
- _____, *Opúsculos, cartas y memoriales*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.
- _____, *Tratados*. T. II, FCE, México, 1965.
- _____, *Apologética historia sumaria*. UNAM, México, 1967.
- _____, *“De regia potestate” o Derecho de autodeterminación*. CSIC, Madrid, 1969.
- _____, *Apología*. Losada, Madrid, 1975.
- Ehrlich, Eugen, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*. Dunker und Humblot, Berlín, 1967.
- Kantorowicz, Hermann, *Rechtswissenschaft und Soziologie*. Verlag, Karlsruhe, 1962.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*. Porrúa, México, 2019.
- Robles, Gregorio, *Teoría del derecho*. T. I, Thompson-Civitas, Madrid, 2012.
- Rosillo, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*.



Universidad Autónoma de San Luis Potosí-CENEJUS, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE, México, 1987

Torre, Jesús Antonio de la, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2007.

CONTROVERSIAS: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA VS. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



Noé Héctor Esquivel Estrada

Instituto de Estudios Sobre la Universidad-Universidad Autónoma del Estado de México
noehectoresquivel49@gmail.com

Datos biográficos elementales

Juan Ginés de Sepúlveda nació en Pozoblanco, Córdoba, en 1490. Estudió filosofía y griego en la Universidad de Alcalá de Henares donde obtuvo los grados de bachiller en Artes y Teología; posteriormente, en Bolonia realizó estudios de Derecho y Teología obteniendo el grado de doctor. Fue historiador, teólogo, humanista, capellán y cronista del emperador Carlos V y defensor de la conquista de las tierras del Nuevo Mundo. Sostuvo varias polémicas en la junta de teólogos de Valladolid (1550-1551) contra fray Bartolomé de las Casas, sobre los temas de la Guerra Justa y el trato que merecían los indígenas (entre otros).

Aunque se le conoce una amplia producción bibliográfica, para el propósito de este trabajo sobresale su obra *Democrates secundus sive de justis belli causis* (*Democrates II. Apología*)¹ y el *Summario*, que realizó fray Domingo de Soto, donde se ubican tanto las Objeciones que presenta Sepúlveda como las Réplicas de fray Bartolomé de las Casas.² Sepúlveda muere en su tierra natal en 1573.

¹ J. *Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* (*Demócrates segundo o De las Justas causas de la guerra contra los indios*). Publicado, por primera vez, en 1892 por M. Menéndez y Pelayo. *Boletín de la Real Academia de la Historia* XXI, pp. 257-369 (citado por Hanke, L., 2020). “La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid, 1550-1551”. *Revista Institucional/UPB*, 8 (24), 65-97. [Nota a pie de página (5)] [En línea]: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4497>.

² Cfr. Bartolomé de las Casas, *Tratados I*. FCE, México. 1997. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel



Por otro lado, fray Bartolomé de las Casas nació en Sevilla en el año de 1474, fue hijo de un mercader de Tarifa y participó en el segundo viaje de Colón a América. Realizó sus estudios de latín y humanidades³ en su ciudad natal. Su primer arribo a América fue a la Isla de la Española, en 1502, con Nicolás de Ovando. Fue el primer sacerdote ordenado en América en 1510. De regreso a España, en 1515, inicia su lucha en favor de los indios en contra de sus enemigos acérrimos: el obispo Fonseca, Gonzalo Fernández de Oviedo y algunos miembros del Consejo de Indias;⁴ debido a lo cual acude a Fernando el Católico y al Cardenal Cisneros, este último, en reconocimiento a su labor, le concedió el título de “Protector de los indios”.

Regresó a América en 1520. El rey le otorgó el territorio de Cumaná (Venezuela) donde juzgó que era factible realizar sus ideales. Le acompañaron algunos frailes dominicos que fueron asesinados en la realización de ese proyecto, por lo que se vio obligado a abandonar su experimento. En 1543 fue nombrado obispo de Chiapa y entre 1550-1551 se lleva a cabo el debate con Ginés de Sepúlveda. Muere en Madrid en 1566.

Giménez Fernández. Transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, Ver Tratado Tercero “Aquí se contiene una disputa o controversia”, donde se encuentran tanto las Objeciones de Sepúlveda como las Réplicas de Las Casas, pp. 217-459.

³ No se trata de una “Facultad de Humanidades”, sino de Filosofía y Artes donde inicia su formación humanística.

⁴ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sarpe, Madrid, 1985, p. 16. De manera sucinta se expone esta polémica: “En ella se sustanciaron las agresiones polémicas entre el nacionalismo intelectual de Fernández de Oviedo, defensor de una fuerte conciencia de unidad vital, comunidad de sangre, integridad espiritual y de destino comunitario, que puso en la nación española y en los “perfectos españoles”, y el anticolonialismo de fray Bartolomé de las Casas, contrapartida radical de lo que mantenía Fernández de Oviedo.

Algunos antecedentes a la controversia

Puesto que el punto central de la contienda entre Las Casas y Sepúlveda (1550-1551) lo ocupa de manera primordial, pero no exclusiva, la naturaleza de los indios y su capacidad para recibir la fe cristiana, presentaré una brevísima narrativa de los antecedentes de esta disputa.

En la expedición al Nuevo Mundo en la que participó Fernández de Oviedo (1514) se sabe de un texto breve llamado *Requerimientos*, en el cual claramente se exponen cuáles serían los procedimientos o advertencias en contra de los indios:

Nos apoderaremos de ustedes, de sus mujeres y de sus hijos, y los esclavizaremos a todos, y como tal los podremos vender y disponer de ellos según el mandato de su Real Alteza; tomaremos para nosotros todos sus bienes y les infligiremos todo el daño y perjuicio que podamos, como se hace a vasallos que no obedecen y que rehúsan aceptar a sus amos resistiéndolos y contradiciéndolos; y hacemos protesta de que las muertes y pérdidas que puedan resultar de todo ello son sus faltas y no las de su Alteza o de nosotros, ni los de estos caballeros que vienen acompañándonos. Y una vez que hayamos dicho lo anterior ante ustedes y hecho este Requerimiento, le pediremos al notario aquí presente que atestigüe este Requerimiento.⁵

Cuando Las Casas leyó este documento se burló de él por considerarlo un atentado en contra de la dignidad humana de los indios. Las ideas expuestas en el documento y el pensamiento de Las Casas, radicalmente opuestas y excluyentes, dieron lugar a la querrela entre Las Casas y Fernández de Oviedo al encontrarse en Barcelona en 1519. Debido a estas ideas, Fernández de Oviedo, cronista e historiador, ha sido considerado

⁵ Cfr. Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. FCE, México, 1985, p. 68.



el enemigo mortal de los indios. Pero, a pesar de todo, las ideas de Fernández de Oviedo se fueron integrando al discurso de Sepúlveda que sostenía la naturaleza esclava de los indios con base en la doctrina aristotélica.⁶

En atención a los estudios e investigaciones realizadas por Lewis Hanke, señalamos como fecha importante 1517, cuando por primera vez se realizó una encuesta oficial en la isla La Española, hecha por los frailes jerónimos acerca de la verdadera naturaleza de los indios. A partir de ahí surgieron opiniones contradictorias y excluyentes. Algunas, negaban o dudaban de la naturaleza racional de los indígenas, como fue el caso de Antonio de Villasante, Lucas Vázquez de Ayllón, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (éste último enemigo radical de los indios) y muchos más que sostenían que era preferible hacerlos *hombres siervos* a que siguieran siendo *bestias libres*; pero también se dieron declaraciones y defensas en favor de los indios, que no consistieron sólo en la elaboración de una apología de la naturaleza racional de los indígenas, sino reconocieron y proclamaron la grandeza de esta raza que manifestaba un espíritu sublime y capacidad para gobernarse como pueblo, así podemos mencionar a Hernán Cortés, a Bernal Díaz del Castillo, a Sebastián Ramírez de Fuenleal —presidente de la Real Audiencia—, a fray Juan de Zumárraga, a Francisco Jacobo de Testera, a Luis de Fuensalida, entre otros muchos. En este mismo tenor, apuntamos otra figura sobresaliente que apoyó y destacó la visión y el desarrollo de los indígenas, nos referimos a Vasco de Quiroga.

Sabemos que desde los inicios de la conquista se detonaron fuertes discusiones acerca de la naturaleza de los indios; hubo quienes negaban su naturaleza humana y racional; pero, también quienes no sólo reconocían tal condición, sino exaltaban su capacidad artística, de organización y legislación, así lo testimonia Durero, un acompañante de Cortés; pero, en oposición a esa visión encontramos a Sepúlveda que, sin conocer ni haber

⁶ Para una mayor información sobre este punto Cfr. L. Hanke, *op. cit.*, 1985, pp. 57-81.

pisado tierras americanas, sin tener un conocimiento o trato directo o experiencial de las costumbres y capacidades de los indígenas, puso en entredicho su humanidad.

Francisco Fernández Buey realizó un amplio trabajo titulado “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión” en donde señala, como antecedente a esta controversia, la postura de Palacios Rubio, jurista de la corte, que hizo aportaciones para las primeras Leyes de Burgos (1512) que se convirtieron en las primeras ordenanzas jurídicas que pretendían legislar sobre el comportamiento de los indios del Nuevo Mundo. Dice al respecto:

En resumen, las bases de la argumentación de Palacios Rubio habrían sido estas: que hay razones tanto legales como naturales para defender la servidumbre de los indios; la esclavitud de orden legal quedaría justificada siempre que los indios se negaran a admitir la fe cristiana u opusieran resistencia a la prédica, pero, por otra parte, aún sin oponer resistencia, al ser los indios ineptos e incapaces y al no poder gobernarse, podían ser llamados esclavos en sentido lato, como nacidos para servir y no para mandar, en el sentido de Aristóteles.⁷

Esta segunda razón correspondería a la esclavitud natural, sustentada en la ineptitud y barbarie; razones por las que Bartolomé de las Casas se opuso radicalmente a Palacios Rubio.

Como apoyo a las Leyes de Burgos se aludió al documento llamado *Requerimiento* que era leído a los indios por parte de los colonizadores: “Con él se legitimaba la conquista guerrera de las tierras americanas, así como la servidumbre de los indios y al mismo tiempo se intentaba lavar la conciencia de los colonizadores.”⁸ El *Requerimiento* se constituyó

⁷ Francisco Fernández Buey, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión.” *Boletín americanista*, N° 42-43, 1992, págs. 301-347. Ver, también, en *Dialnet* Año 1992, núm. 42-43 (pdf), p. 310.

⁸ F. Fernández Buey, *op. cit.*, 1992.



así en un instrumento de manipulación y dominación por parte de los conquistadores; en él se reunían aspectos doctrinales y legales que respaldaban el poder del Papa y de los reyes. Con dicho instrumento bien podía justificarse el derecho de guerra (si se negaban a aceptar la fe y la autoridad del rey) y, consecuentemente, la sumisión por la fuerza (esclavitud –servidumbre). De donde se desprende el derecho de “guerra justa” tan discutido, posteriormente, por juristas, teólogos y conquistadores. Más tarde, Fernández de Oviedo, cronista oficial de las Indias, irónicamente le comentaba al rey que no sólo los indios no entendían el *Requerimiento*, sino que tampoco lo entendían quienes lo leían.

Otro factor importante que abre caminos para entender esta controversia fue la presencia del pensamiento de Vitoria sobre la esclavitud, la guerra justa, el derecho de gentes, etcétera, expuesto ampliamente en sus *Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (tema de investigación posterior).

En este mismo trabajo, Fernández Buey se refiere a una paradoja a propósito del choque de culturas, que el editor inglés ya había observado en la traducción inglesa (1699) de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas; precisamente presenta como muestra de esta paradoja la controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, que hace explícitas esas contradicciones y puede formularse en los siguientes términos:

La voz más comprensiva de los hábitos y costumbres que conformaban la *otra* cultura (la cultura de los pobladores del “nuevo mundo”, por casi todos considerada “primitiva”, “inferior”, “próxima a los simios”), y al mismo tiempo la voz más libre de prejuicios etnocéntricos, se alzó con toda *libertad* precisamente en un país, la España de 1550, en el que se estaba produciendo el traspaso de poderes de Carlos V a Felipe II, en el que se estaba imponiendo, en efecto, la Inquisición, en el que se combatía desde la Corona, y en nombre del Imperio, la reforma protestante, y cuyos medios eclesiásticos no dejaban

de expresar sus temores antierasmistas con frecuentes alusiones a la “herejía”.⁹

Otro antecedente de esta controversia se registra en 1519, cuando Las Casas y el obispo Juan Quevedo se confrontaron en Barcelona, ante el emperador Carlos V, donde se registró que Las Casas, en tono apasionado e impulsivo, se opuso a la doctrina aristotélica de los *servi a natura* en los siguientes términos: “filósofo [...] gentil [...] ardiendo en los Infernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión Católica convinieren.”¹⁰

Debido a los intereses y a la convicción que sostenían los españoles acerca de la incapacidad e irracionalidad de los indios, como ya se ha mencionado, en 1537, el Papa Paulo III promulga la bula *Sublimis Deus*, en donde se sostiene: “En virtud de nuestra autoridad apostólica, Nos, definimos y declaramos por las presentes cartas, que dichos Indios deben ser convertidos a la fe de Jesu-Cristo, por medio de la palabra divina y con el ejemplo de una buena y santa vida.”¹¹ Jamás con otros recursos se reconoce la racionalidad y libertad de los indígenas.

La bula no vino a calmar las controversias; además, con la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542 que provocaron reacciones por parte de los españoles conquistadores que se vieron afectados en sus encomiendas, en sus bienes y beneficios que les proporcionaban los indios esclavos, por lo que no estaban de acuerdo en renunciar a la guerra contra los indios; estas reacciones se convirtieron en estímulo para que Ginés de Sepúlveda respaldara, en sus tratados, la inferioridad de la raza indígena. Además, por esos mismos años uno de los temas de aguda discusión lo

⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹⁰ Cfr. Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1968, p. 306.

¹¹ Cfr. L. Hanke, *op. cit.*, 1985, p. 49.



ocupó la educación;¹² es decir, la controversia se centraba en saber si los indios podían ser sujetos de educación superior —aprendizaje del latín y gramática, entre otras cosas—; entre las mismas órdenes religiosas y el clero secular hubo posturas encontradas: unas a favor, otras en contra; pero lo cierto fue que los indios manifestaron aptitudes para el aprendizaje del latín y las artes, situación que desconcertó a los opositores. Las posturas en contra de la instrucción de los indígenas provocaron modificaciones a las Leyes Nuevas, entre ellas el regreso a las encomiendas; además, el Consejo Eclesiástico de 1555 prohibió la aceptación de un sacerdocio indígena, lo que afectó fuertemente al Colegio de Tlatelolco y que el sacerdocio para los indios se postergara hasta el siglo xvii.

Otro acontecimiento que es conveniente recuperar en este contexto fue la retractación de fray Domingo de Betanzos, de la orden de Santo Domingo, hecha y entregada el día 13 de septiembre de 1549, en el monasterio de San Pablo, en la que solicita al Consejo de Indias no tomar más en cuenta lo que había escrito y publicado en contra y daño de los indios.¹³ Este manuscrito, que contiene sus retractaciones, fue fundamental para la confrontación Sepúlveda vs. Las Casas.

Debate Sepúlveda vs. Las Casas

Los textos fundamentales en los que se basa esta controversia, correspondientes a cada uno de los protagonistas, son:

A) De parte de Sepúlveda, el *Democrates Alter o Secundus*, llamado también *De las justas causas de la guerra contra los indios*. Libro que fue vetado, en ese momento, por las Universidades de Alcalá y

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 50-65 donde se encontrará amplia información respecto a la enseñanza de la Sagrada Escritura y Teología, ver. Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro, Andrés Vega, Luis Carvajal, entre otros.

¹³ Cfr. *Ibid.*, en el “Apéndice” 3 se encuentra el manuscrito del 13 de septiembre de 1549 que le fue entregado a Antonio de Canseco, escribano, pp. 205-206.

Salamanca; y, que fue publicado por don Marcelino Menéndez Pelayo hasta 1892. El segundo documento es la *Apología al Democrates II*, que se encuentra en las Obras Completas 9 de Bartolomé de las Casas, publicadas por Alianza Editorial, Madrid, 1988. El *Democrates primus* o *De la conformidad de la doctrina militar con la religión cristiana* es el antecedente teórico del *Democrates Alter* o *Secundus* (1544-1545).

B) Por parte de Las Casas reconocemos que el texto fundamental donde expone ampliamente su pensamiento y argumentación para esta polémica es su *Apología*, publicada por la Editorial Losada en *Obras Completas, vol. 9*, en el año de 1988. Contamos, también, con el resumen que le fue encomendado hacer a fray Domingo de Soto, a fin de que todos los miembros de la Comisión tuvieran conocimiento de la postura de fray Bartolomé. Este texto se encuentra publicado en *Tratados I*, editado por Fondo de Cultura Económica, México, 1997 (segunda reimpresión).

Existe una amplia relatoría histórica sobre la publicación del *Democrates Secundus* en la que aparecen versiones no sólo diferentes, sino contradictorias. Fernández Buey dice al respecto: “Existen datos contradictorios sobre el destino del *Democrates Secundus* desde 1548 y de la *Apología* que le siguió hasta 1550, fecha en la que se convocó la Junta de teólogos y juristas en Valladolid. Las Casas afirma que Sepúlveda envió el manuscrito del *Democrates Secundus* al concilio de Trento, pero que éste se desentendió del asunto.”¹⁴ Losada mismo comenta que Las Casas promovió la oposición para que la *Apología* de Sepúlveda (publicada en Roma) no entrara a España y que fueran quemados los ejemplares que ya se habían introducido.

La controversia se desarrolla en dos grandes sesiones. La primera, en agosto y septiembre de 1550. La segunda, en abril y mayo de 1551. En la primera, Sepúlveda presenta su *Apología* (síntesis del *Democrates Secundus* o *Democrates alter*). Las Casas leyó 560 folios de su *Apología*, razón por la que —como ya se mencionó— se le encomendó a fray Domingo

.....
¹⁴ F. Fernández Buey, *op. cit.*, 1992, p. 322.



de Soto hacer una síntesis (Summario) para que todo el Comité tuviera conocimiento de la postura de Las Casas.

Debido a la importancia que tiene la obra de fray Bartolomé, la *Apología*¹⁵ para el estudio de la disputa entre Sepúlveda y Las Casas es que presentó la *estructura* de la obra. El fragmento que sigue, de manera sintética, nos narra cuál fue el núcleo de esta contienda, señalando las causas y razones de tal polémica. Por lo que, el emperador Carlos V ordena que se reúnan juristas, teólogos y representantes del Consejo de Indias con el fin de aclarar y dar solución a dicha controversia:

Este asunto se discutió durante muchos días en importantes debates; finalmente se promulgaron ciertas leyes, por las cuales se prohibieron las expediciones bélicas de los españoles contra los indios, llamadas vulgarmente “conquistas”. Al mismo tiempo se ordenó que se restituyese la libertad a todos los indios reducidos a esclavitud por aquellos a quienes, mediante división, esto es “repartimiento” o “encomienda” (invención en verdad satánica e inaudita hasta ahora), habían sido injustamente adjudicados, y que todos los indios volviesen a ser puestos bajo la autoridad universal de los Reyes de las Españas, manteniendo sus reyes y señores naturales su poder y jurisdicción.¹⁶

1. Sumario de la argumentación de Sepúlveda

En resumen, son cuatro los argumentos presentados por Sepúlveda por los que se justifica la guerra justa por parte de los españoles a los indios:

¹⁵ La *Apología* está compuesta de 63 capítulos, 253 folios. Es un documento amplísimo que ofrece la oportunidad de un estudio minucioso y detallado sobre el asunto: *Controversia Sepúlveda vs. Las Casas*.

¹⁶ Bartolomé de las Casas, *Apología*. Obras Completas 9, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 51.

- 1° Porque son bárbaros, crueles, inhumanos e incapaces de gobernarse a sí mismos. Por ley natural y divina puede hacerse la Guerra Justa para someterlos y procurarles el bien.
- 2° Porque mediante la fuerza bélica, el yugo puede liberarles de los pecados de idolatría y la costumbre de los sacrificios humanos.
- 3° En defensa de los hombres inocentes que eran sacrificados a sus ídolos en sus prácticas religiosas.
- 4° Porque sometidos puede extenderse y propagarse más fácilmente la religión cristiana.

2. Prefacio de la Apología de fray Bartolomé de las Casas

Dedicado al príncipe Felipe para que impida la difusión y publicación del escrito del teólogo y cronista de la Corte, Ginés de Sepúlveda. Busca justificar todas las atrocidades y destrucciones de los pueblos del Nuevo Mundo. “Si se aprueba esta publicación causaría grandes males a todos los que la leyeren por las infamias ahí mencionadas.” Concluye este Prefacio citando nuevamente las cuatro causas o razones que proponía Sepúlveda para defender y justificar la guerra contra los indios.

3. Análisis y exposición de su postura en favor de los indios

Recurre a la doctrina de los Padres de la Iglesia: San Agustín y Santo Tomás de Aquino, cita también muchos textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, con sus respectivos comentarios. Además, rechaza los argumentos de Sepúlveda en los que expone prácticas que deben ser repudiadas como la antropofagia y los sacrificios humanos. Los últimos capítulos de esta obra los dedica a la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI (a la que nos referiremos un poco más adelante).

Fray Bartolomé, en su obra *Apología* apela nuevamente a algunas ideas expuestas en la bula *Sublimis Deus* que declaraba que los indios de las regiones occidentales y meridionales son seres humanos que



deben ser tratados como tales y los que no observen esta prescripción deberían ser excomulgados *ipso facto*. El arzobispo de Toledo fue designado por el Papa como ejecutor y comisario de esta bula, en la que el romano Pontífice dice: “Reconociendo que los indios, como verdaderos hombres, no sólo son capaces de recibir la fe de Cristo, sino también, conforme hemos sido informados, corren ansiosamente hacia ella; [...] no están privados ni deberán serlo de su libertad ni de la propiedad de sus bienes, aunque se encuentren fuera de la fe cristiana;”¹⁷ En los comentarios que fray Bartolomé hace a esta bula expone siete aspectos sobresalientes en favor de los indios y, en el sexto se refiere a Sepúlveda: “[...] a pesar de cuanto el buen Doctor Sepúlveda osa temerariamente afirmar.”¹⁸ Toda doctrina o acción que se oponga a esta bula es nula y queda sin efecto.

En la misma *Apología*, el título del capítulo 59, se refiere a otro documento pontificio, en los siguientes términos: “[6. Bula «*Inter Caetera*» de Alejandro VI. Las Casas refuta la pretensión de Sepúlveda de que en ella Alejandro VI aprobaba la guerra contra los indios. La intención del Papa era que se predicase el evangelio por medios pacíficos y no violentos].”¹⁹ A este respecto, fray Bartolomé comenta que es un error hacer creer que el Papa Alejandro VI, en esta bula, exhortaba a los Reyes de España a hacer la guerra a los indios para llevarlos a la fe cristiana, como lo proponía Sepúlveda, pues la guerra es contraria a todas las leyes divinas y humanas. En esta bula, el Papa claramente expresa su intención de propagar el Evangelio de Jesucristo con mansedumbre y por vías pacíficas, para no generar el odio en contra de la religión cristiana.

Concluye la *Apología* con las siguientes palabras: “Por lo demás, insto y amonesto por Jesucristo a Sepúlveda, mi hermano y colega en Cristo, y a los demás enemigos de los indios, a que obedezcan las palabras

¹⁷ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1988, p. 211.

¹⁸ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹ *Ibid.*, p. 645.

del Señor, presten atención y respeten las tradiciones de los Santos Padres y teman a Dios vengador de perversas maquinaciones.”²⁰

Fernández Buey realiza una presentación de la *Apología* de fray Bartolomé en los siguientes términos, la divide en cinco partes:

La 1ª es una respuesta al primer argumento de Sepúlveda sobre la barbarie de los indios; la 2ª es una respuesta al argumento sobre la idolatría y los sacrificios humanos; la 3ª es una respuesta al argumento sobre la liberación de los inocentes de una injusta opresión, es decir, el sacrificio de víctimas humanas y la antropofagia; la 4ª es la respuesta al argumento justificando la guerra contra los indios porque facilita la predicación cristiana; la 5ª es la respuesta a los argumentos de autoridad aducidos por Sepúlveda.²¹

En otra de sus obras, *Tratados I*, el Tratado Tercero intitulado “Aquí se contiene una disputa o controversia” claramente se expone el tema de la disputa. Por una parte, el doctor Ginés de Sepúlveda sostendrá que las conquistas contra los indios de las Indias eran lícitas; mientras que fray Bartolomé defenderá lo contrario, es decir, que es imposible que las conquistas no sean “tiránicas, injustas e inicuas.”²² Situación que se expuso y discutió ante una congregación de teólogos, juristas y letrados que ordenó constituir su Majestad y se llevó a cabo en Valladolid en 1550.

El Consejo de Indias nombró una Comisión de teólogos y juristas para que atendieran la disputa e invitaran a Las Casas y Sepúlveda a defender sus posiciones.²³ La Comisión quedó integrada de la siguiente

²⁰ *Ibid.*, pp. 665-666.

²¹ F. Fernández Buey, *op. cit.*, págs. 301-347.

²² Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1997, p. 217.

²³ *Cfr.* Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1997. “ÉSTE ES UN TRASLADO DE UN SUMMARIO QUE POR COMISIÓN DE LA congregación que su Majestad mandó juntar en Valladolid el año de cincuenta, coligió el muy reverendo y doctísimo padre, maestro fray Domingo de Soto, de la Apología que hizo el obispo de Chiapa y leyó en la dicha congregación contra el doctor Sepúlveda”. p. 227.



manera: los jueces teólogos: Melchor Cano, Bartolomé de Miranda y Bernardino de Arévalo; los funcionarios del Consejo de Indias y de Castilla: Gregorio López, Gutierre Velázquez Sandoval, Bivriesca Ribadeneyra y Pérez de la Fuente. La Comisión fue presidida por Domingo de Soto, a quien se le encomendó hacer una síntesis de la disputa para ser estudiada por todos los miembros. Esta primera junta se realizó en Valladolid del 15 de julio al 15 de noviembre de 1550.

La argumentación expuesta en la obra, de manera puntual, indica las dos causas defendidas por Sepúlveda que dan lugar a la contienda: una, que las guerras hechas por los españoles a los indios eran justas; otra, que los indios deberían ser sometidos por ser menos entendidos que los españoles. Libro que fue presentado por el doctor Sepúlveda al Consejo Real de las Indias solicitando su publicación, cosa que le fue negada. En este apartado se narran todos los pormenores que realizó el doctor Sepúlveda a fin de que se publicase su *Apología*, pero como no lo pudo conseguir lo envió a Roma con algunos de sus amigos para que hicieran algunos ejemplares. Sabedor de esto, fray Bartolomé solicita al Emperador mandar recoger esos ejemplares, debido a los peligros, daños y escándalos que podía provocar esa doctrina. Situación que originó que fray Bartolomé escribiese también su *Apología* en la que replicaba cada uno de los puntos expuestos por Sepúlveda.

Sepúlveda leyó una síntesis de su *Apología* ante la Comisión, mientras que fray Bartolomé leyó su *Apología in extenso*. Los argumentos de Sepúlveda se basaban fundamentalmente en textos de las Sagradas Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento), así como en algunas doctrinas de los Padres de la Iglesia.²⁴ Después de leído este Summario, el doctor

“El doctor Sepúlveda, después de visto el summario que el dicho muy reverendo padre maestro fray Domingo de Soto hizo por comisión (como dicho es) de la congregación. Colligió dél doce objeciones, a las cuales respondió y a cada una dellas, y son las siguientes.” p. 287.

“ÉSTAS SON LAS RÉPLICAS QUE EL OBISPO DE CHIAPA HACE CONTRA las soluciones de las doce objeciones que el doctor Sepúlveda hizo contra el *Summario* de su dicha *Apología*.” p. 331.

²⁴ Cfr. Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1997. Summario, del Tratado Tercero, pp. 227-285.

Sepúlveda formula 12 objeciones a las que fray Bartolomé hace la réplica puntualmente.²⁵

Lewis Hanke comenta que el *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* sirvió de base para la contienda llevada a cabo en Valladolid (1550), donde el humanista Ginés de Sepúlveda exponía su argumento general que contenía estos tres aspectos:

1. No hay diferencia entre la ley divina y la ley natural;
2. La ley natural es la recta razón, la inclinación a hacer el bien y aprobar las cosas buenas, y
3. Puede hacerse justamente la guerra cuando el fin es justo; esto es, para el bien común y por autoridad legítima del Príncipe.²⁶

Sepúlveda, para justificar el tercer punto, acudió a textos de las Sagradas Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento) en los que se “permitía” el uso de la violencia para resguardar la ley divina que no aceptaba la idolatría o era contraria a la religión judía.

Por su parte, Las Casas interpretó siempre esos textos o pasajes, aludidos por Sepúlveda, como contrarios a la ley de Dios o al Evangelio de Jesucristo. Al respecto, Hanke cita una obra de Las Casas en la que afirma lo siguiente:

La mira que Cristo y el Papa buscan y deben buscar en las Indias —y por la cual tienen que esforzarse asimismo los cristianos Reyes de Castilla— es que los aborígenes de esas regiones oigan la predicación de la fe a fin de que puedan salvarse. Y los medios para alcanzar tal fin, no

²⁵ Cfr. Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1997. Objeciones del doctor Sepúlveda, pp. 287-329. Réplica de Las Casas a las objeciones, pp. 331-459. De manera sucinta toda la información tocante a la controversia Sepúlveda vs. Las Casas se encuentra en este Tratados I. Sin olvidar que el texto completo de fray Bartolomé se encuentra en su Apología.

²⁶ Lewis Hanke, “La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid, 1550-1551. Revista *Interinstitucional*. UPB, 2020, 8 (24), 65-97 [En línea]: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4497>, p. 71.



son el robo, el escándalo, su captura o destrucción o el arrasamiento de sus tierras, porque esto haría que el pacífico infiel abominase nuestra fe. Tal actuación es propia en tratándose de tiranos crueles, enemigos de Dios y su ley. Esto lo he probado muchas veces antes en respuesta a la ceguedad y terquedad del doctor Sepúlveda.²⁷

Un poco más adelante, en este mismo trabajo, en las notas a pie de página 63 y 64, Hanke hace una amplia descripción acerca de las diversas interpretaciones y posturas de autores que estudiaron y comentaron la controversia Sepúlveda vs. Las Casas. Estas notas nos colocan frente a la pluralidad y diversidad de concepciones acerca de esta controversia.

Para testimoniar con su propia experiencia y exaltar la condición humana y grandeza de la raza india, Las Casas escribe nada menos que una de sus grandiosas obras donde, de manera muy amplia, expone, explica y defiende la situación y vida de los aborígenes del Nuevo Mundo. Se trata de su *Apologetica Historia Sumaria*.

Sepúlveda apunta cuatro causas para la justificación de la guerra justa, a saber:

1. La inferioridad natural de los indígenas;
2. Los sacrificios humanos;
3. La salvación de las víctimas de esos sacrificios; y
4. La propagación del Evangelio.

Para explicar la inferioridad natural de los indígenas, expone las siguientes razones: no poseen ninguna ciencia, carecen de escritura, no tienen leyes, practican el canibalismo, la idolatría y los sacrificios humanos, son flojos y libidinosos, son tímidos y no conocen la propiedad privada. Para superar todas estas dificultades no es suficiente con la doctrina, es necesario el uso de la fuerza.

²⁷ L. Hanke, *op. cit.*, 2020. pp. 83-84. (Cfr. Cita a pie de página núm. 5).

En la segunda parte de su *Apología* da respuesta a los siete razonamientos expuestos por Las Casas sobre la guerra injusta:

1. Es una injuria que los indios no obedezcan a quienes deben obedecer;
2. Se debe someter a los indios idólatras para obligarlos a abandonar sus ritos impíos;
3. Para justificar la práctica de la fuerza, señala que en tiempos de Jesucristo las cosas eran diferentes, no así ahora;
4. Sostiene que es más fácil llevarlos a la fe cristiana si primero son sometidos;
5. Considera que es mejor el sometimiento que el requerimiento;
- 6 y 7. Los males causados por este sometimiento quedan anulados por los beneficios recibidos.

Tal y como hemos anotado anteriormente, en la Controversia de Valladolid 1550-1551, Sepúlveda desarrolló cuatro ideas fundamentales, a saber:

1. La idolatría y los pecados de los indígenas.
2. Su naturaleza bárbara y servil.
3. Necesidad de garantizar, incluso por la fuerza, la sumisión para predicar el Evangelio.
4. Necesidad de detener la antropofagia y los sacrificios humanos.

En esta controversia estuvieron presentes cuatro teólogos: tres dominicos —Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y Melchor Cano— y un franciscano, Bernardino de Arévalo.

A continuación, haremos el despliegue amplio de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas.

Como se ha dicho, la disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (1550-1551) acaecida en en Valladolid fue álgida y agresiva.



Sepúlveda centró su ataque en el *Confessionario* de Las Casas pidiendo que fueran recogidos los ejemplares publicados y se prohibiera su difusión; por su parte, Las Casas consiguió que no se publicara la obra de Sepúlveda *Democrates alter* y, además, que las universidades de Salamanca y Alcalá emitieran informes desfavorables acerca de esa obra de Sepúlveda.

La defensa que hace Las Casas en favor de su *Confessionario* la presenta al Consejo de Indias, en el que resalta tres informes: 1) la condenación de la esclavitud; 2) la aclaración de los derechos de la Corona respecto a las tierras americanas; y 3) las aclaraciones a la causa de la justa guerra contra los indios.

Sepúlveda defendía las cuatro causas siguientes acerca de la guerra justa contra los indios, antes de ser evangelizados; así lo suscribe Queraltó Moreno:

- La gravedad de los delitos “contra natura” de los indígenas; y la idolatría.
- La rudeza de sus inteligencias incapaces de regirse por sí mismas, fundamentado ello en Aristóteles.
- Por el mismo fin de la predicación, porque conquistados serán más fáciles de adoctrinar.
- Por sus delitos de antropofagia.²⁸

El concepto de *Guerra Justa* defendido por Sepúlveda estaba sustentado en algunos principios que se convertían en el soporte de toda su argumentación, a saber: *servi a natura*, bárbaros, carentes de razón, inferiores, crueles y casi fieras. Yáñez lo presenta en los siguientes términos: “Causa de justa guerra es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su

²⁸ Ramón-Jesús Queraltó Moreno, *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, 1978, p. 89.

imperio.”²⁹ Sobresalen los términos de obediencia, sumisión, inferioridad, justicia, derecho natural, etcétera, todo lo cual se sostenía con el pretexto de ‘defender y salvaguardar a la sociedad humana’. Podemos pensar que éstas eran las ideas o términos fundamentales sobre los que girará esta disputa. A partir de esta doctrina, el fraile dominico elaborará su *Apología* que, por su amplitud, se le solicita a fray Domingo de Soto que haga una síntesis que para ser estudiada por toda la Comisión (ya descrita en la nota 13 de pie de página). No se puede perder de vista que el respaldo de toda la doctrina de Las Casas era el Evangelio de Jesucristo y todo lo que se opusiera a él era considerado injusto; de ahí su rechazo contundente al derecho de guerra, esclavitud y repartimiento, según lo ratifica el mismo Yáñez: “quiere así ponderar lo anticristiano de los procedimientos usados, y al mismo tiempo afirma que sí es posible la cristianización por medios pacíficos.”³⁰

En suma, podemos confrontar las siguientes posiciones:

- Las Casas arremetió contra las ideas de Sepúlveda en un documento amplísimo, razón por la que se nombró una Comisión para que estudiara el caso.
- Sepúlveda —Cronista del Emperador, filósofo, teólogo y eminente humanista— se pronunciaba a favor de la fuerza para vencer los obstáculos de la cristianización de los pueblos indios.
- Las Casas se declaraba a favor de los indios y se pronunciaba en oposición a toda clase de violencia para la transmisión de la religión cristiana; defendía que la evangelización y la conversión se debería llevar a cabo mediante la convicción pacífica.

²⁹ Agustín Yáñez, *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*. Editorial Planeta Mexicana, México, 2014, p. 47.

³⁰ A. Yáñez, *op. cit.*, 2014, p. 57. Sobre el procedimiento de Evangelización es de suma importancia su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.



- La tesis de Sepúlveda, expuesta en el *Democrates Secundus*, defendía las causas justas de la guerra contra los indios.
- La tesis de Las Casas, expuesta fundamentalmente en su *Apología*, defiende con argumentos de derecho las causas de los indios.

Ángel Losada, en la “Introducción” de la *Apología* dice que: “Antes de seguir adelante, paremos mientes en estos dos detalles: el hecho único en la historia de la humanidad de que un país, España, oficialmente promueva esta discusión y, en segundo lugar, que ella tenga lugar precisamente en el marco del cuerpo de teólogos y juristas, maestros de la Universidad.”³¹

Conviene resaltar la importante intervención de la Universidad, en el siglo XVI, en estos asuntos político-religiosos a través de sus grandes pensadores (teólogos, filósofos, juristas) que tenían toda la libertad para expresar sus pensamientos y pronunciarse respecto a estos asuntos, como lo podemos constatar a través de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y muchos más. Algunos de ellos se convirtieron en consultores y consejeros de las autoridades españolas.

Nuevamente, el comentario de Losada:

Para bien comprender el choque Sepúlveda–Las Casas, hay que conocer los antecedentes de la Junta. Es indudable que el origen de su convocación fue la redacción y divulgación por parte de Sepúlveda de su manuscrito “*Demócrates Segundo*” o “*De las Justas Causas de la Guerra contra los indios*”, obra en que el autor, situándose de la misma línea que Francisco de Vitoria, defendía la justicia de tal guerra, entre otros títulos por él considerados legítimos, por la obligación de liberar a los indios inocentes de ser inmolados en los sacrificios rituales ofrecidos a los ídolos y de ser objeto de antropofagia.³²

³¹ Ángel Losada, “Introducción”, en Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1988, p. 13.

³² Á. Losada, *op. cit.*, 1988, p. 15.

Señala Losada que, para una justa apreciación de la postura de Sepúlveda, es absolutamente indispensable no sólo tomar en consideración cuál fue su posición, sino saber de su intención y propósito expuestos en el *Demócrates Primero* donde buscaba establecer la relación entre la milicia y la religión cristiana. ¿Cómo compaginar o justificar la práctica de la función militar con la religión cristiana? (Ver la guerra contra los turcos-sarracenos). Por eso, el *Demócrates Segundo* es una lógica consecuencia del *Demócrates Primero*, en el que claramente se ve la postura humanista y pacifista de Sepúlveda. Losada mismo comenta:

Los temas tratados en la Junta giraron justamente en torno de los argumentos expuestos por Sepúlveda en su “*Demócrates Segundo*” y en la “*Apología*” de éste (publicada como hemos dicho en Roma) a los que Las Casas respondió presentando su voluminosa “*Apología*”.

Sepúlveda había dividido su «*Demócrates Segundo*» en dos partes claramente definidas: primera, una disertación sobre la guerra en general; y segunda, sobre las causas, por él consideradas, justas de la guerra, que se llevaba a cabo para la colonización y conquista de las Indias, en particular, que es a la que concretamente responde Las Casas en su “*Apología*”.

[...]

Cuatro fueron las causas propuestas por Sepúlveda:

La servidumbre natural de los indios; la obligación de desterrar los crímenes nefandos de sacrificios humanos y de antropofagia; la obligación de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos monstruosos y el abrir el camino para la predicación del Evangelio. Las cuatro fueron rechazadas de plano por Las Casas.³³

³³ *Ibid.*, p. 19.



Acerca de la segunda sesión de la contienda, llevada a cabo en abril de 1551, no hubo una comunicación oficial sobre quién tenía la razón. Ambos, Sepúlveda y Las Casas, cada uno creyó que había ganado; sin embargo, a este respecto, comenta Queraltó Moreno: “sí podemos decir con Giménez Fernández que la política regia posterior se inspiró en la tesis de libertad y racionalidad de los indios de Las Casas ordenando además que se detuvieran de nuevo las conquistas, y que con fecha del 19 de octubre de 1550 se mandara recoger y retirar todos los libros de Sepúlveda referentes a cuestiones indianas.”³⁴ Esto nos muestra la inclinación y decisión en favor del fraile dominico. El mismo autor comenta que la intención de Sepúlveda no pretendía la muerte y opresión de los indios, sino que una vez ya bajo su dominio se pudiesen convertir al cristianismo: “no con el fin de privarles de sus bienes y libertad —lo cual sería a todas luces injusto—, sino para liberarlos de sus bárbaras costumbres, vencer su resistencia a la predicación del Evangelio y conseguir así que adquirieran una mejor preparación para recibir la Religión cristiana.”³⁵ Estas expresiones parece que dan lugar a nuevas interpretaciones sobre el pensamiento de Ginés de Sepúlveda.

Además, en su *Apología*, fray Bartolomé nos ofrece un resumen acerca de las cuatro clases de bárbaros: *bárbaros “secundum quid”* y bárbaros propiamente dichos; con lo cual se pretende determinar si estos términos o sentidos pueden atribuirse verdaderamente a los indios. Presento el texto completo:

De todo lo expuesto queda bien claro que hay cuatro clases de bárbaros: La primera, segunda y cuarta, comprende a los bárbaros “secundum quid”, esto es, aquellos cuya barbarie se funda en ciertas costumbres salvajes y especialmente en la falta de fe. Así, la primera clase puede incluir incluso a hombres cristianos si en cierta manera se mostraron crueles, feroces, salvajes e inhumanos. Sobre esta base, son bárbaros

³⁴ R. J. Queraltó Moreno, *op. cit.*, 1978, p. 90.

³⁵ *Ibid.*, p. 91.

y peores que bárbaros los españoles que han maltratado a los indios —pueblo en verdad inocente y más manso que todos— con tan horribles crueldades, tantas matanzas y males más que infernales. También mostraron ser bárbaros cuando, tomadas las armas, se rebelaron ferozmente contra el Emperador. Ahora bien, la cuarta clase de bárbaros se refiere a aquellos que están alejados de la fe cristiana y así en ella están comprendidos todos los infieles.

Por su parte, bárbaros propiamente dichos son aquellos sobre los que tratamos en la tercera clase, a saber, los que tienen su mente obstruida, los necios, faltos de razón, ineptos, inhumanos, feroces, corrompidos con depravadas costumbres y rebeldes, ya por naturaleza o por sus depravados hábitos de pecado. A estos expresamente se refiere el Filósofo en el primer libro de la “Política”. Dejen, pues, los hombres impíos y quienes han incitado con mentiras a Sepúlveda a defender una mala causa, de citar al Filósofo en contra de mi postura. Ellos no entienden o no quieren entender la distinción que el Filósofo y los santos doctores han mostrado respecto a los bárbaros. ¡Que tengan piedad de sus propias almas y pidan a Cristo que muera en ellos la falsedad y viva la verdad!³⁶

Texto que no sólo nos parece importante sino indispensable de atender para aclarar el término *bárbaros* usado por Aristóteles, pues ésta fue una de las razones a las que apeló Ginés de Sepúlveda para considerar a los indios *servi a natura* (esclavos por naturaleza) que, debido a esta naturaleza, deberían ser entregados a los españoles bajo su tutela y así someterlos a la esclavitud. Pero, la experiencia y el trato con los indios constituyó una fuente directa para Las Casas de sus experimentos sociales en favor de la igualdad de los indios con relación a todas las razas humanas.

.....
³⁶ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1988, pp. 123-125.



También Mauricio Beuchot nos presenta una amplia aclaración sobre el tema de bárbaros en fray Bartolomé. Menciona que Sepúlveda sostenía que los indios eran bárbaros de acuerdo con la doctrina aristotélica y por tal razón debían quedar bajo la tutela de los españoles y debían estar a su servicio como esclavos. Son *servi a natura* porque no tienen capacidad para gobernarse a sí mismos (Sepúlveda).

La discrepancia de Las Casas con Aristóteles es sobre el término *bárbaros*, con el que se refería a seres crueles, semejantes a fieras salvajes, que deberían ser dominados violentamente y/o cazados; Las Casas dice que este tipo de seres son pocos, nunca todo un pueblo, y que aún a esos pocos se les debe tratar con mansedumbre y no someterlos violentamente.

El primer significado de *bárbaros* es impropio pues se les aplica a todos los hombres que son crueles e inhumanos y que se conducen de esa manera. Si éste fuera el término que les corresponde a los indios más bien habría que aplicárselos a los españoles, que habían procedido con hechos atroces en la conquista de los indios.

El segundo significado de *bárbaros* se les atribuía a aquellos hombres que no hablaban el idioma de otro pueblo o no tenían un idioma constituido como tal; se puede decir que se aplica el término *bárbaros secundum quid*; sentido etimológico, usado en términos generales por los griegos, pero este sentido podría, muy bien, aplicarse de un pueblo a otro indistintamente; pero, de ninguna manera este sentido puede justificar la esclavitud de un pueblo y considerar a sus hombres *servi a natura*.

El tercer significado de *bárbaros* era el que se aplicaba a aquellos hombres crueles y sanguinarios que se dejan llevar sólo por sus instintos “bestiales” y que deberían ser cazados y sometidos, según el mismo Aristóteles. Las Casas se aleja también de este sentido al indicar que si bien hay algunos hombres que se comportan así, no por eso se le puede aplicar a todo un pueblo. Son, más bien, excepciones de la naturaleza. De lo contrario ¿cómo se justificaría que Dios los hizo así? Las Casas, en oposición a Aristóteles, señala que esos hombres no deben ser perseguidos ni sometidos, sino atraídos al orden con mansedumbre. “Frente a Sepúlveda,

Las Casas defiende el que los indios no ingresan en la tercera categoría de bárbaros (la de los que lo serían propiamente, y tendrían que ser reconocidos como *servi a natura* y sojuzgados para recibir la tutela de otro pueblo más avanzado).³⁷

El cuarto significado de *bárbaros* es el que se aplica a los no cristianos, por lo que Las Casas aduce que los indios no son culpables de no conocer la revelación, por lo que deben ser atraídos a la fe por amor, no por la violencia. Beuchot sostiene, junto a Las Casas, que de acuerdo con todos estos sentidos los indios no son esclavos por naturaleza.

El siguiente texto de la Carta de Sepúlveda a Francisco de Argote, que era abiertamente defensor de la esclavitud *a natura* de los indios, nos ofrece la oportunidad de acercarnos a otra visión de la postura (doctrina) de Sepúlveda respecto a los indios. El texto de esta Carta es amplio y busca no sólo aclarar cuál fue realmente la posición de Sepúlveda, sino descubrir las preocupaciones comunes, intenciones e intereses de Sepúlveda y Las Casas. Transcribo tal documento:

Cierto es, ¡qué duda cabe! que no es en modo alguno legítimo el despojar de sus bienes, así como el reducir a esclavitud a los bárbaros del Nuevo Mundo que llamamos indios. Ahora bien, sólo a una persona (Bartolomé de Las Casas) que ve su causa desesperadamente perdida por voto unánime de todos los doctores, gracias a mi intervención, se le ocurre echar mano de la mentira y de la calumnia para atribuirme teorías tan extrañas que estoy muy lejos de sostener. Yo no mantengo que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo que debamos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debamos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil para ellos. Así, primeramente debemos arrancarles

³⁷ Mauricio Beuchot, "La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas". *Cuadernos de Realidades Sociales*. Madrid, 1986, núm. 27-28, p. 263.



sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho Natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la Religión Cristiana.

En tu carta me dices que consideras justo que los más fuertes y poderosos impongan su autoridad a los más débiles; supongo lo dirás con la siguiente restricción: “mientras el motivo para hacer la guerra e imponer, por ende, la autoridad, sea justo.” Pues la autoridad adquirida injustamente por la violencia no es legítima, como muy bien enseña Aristóteles (a quien tú citas) en su obra *Política*, quien adopta pura y simplemente tal posición.

El Derecho Natural, pues, da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir con un deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho Natural, hacerlos cambiar de vida y adoptar por lo menos las obligaciones de dicho Derecho Natural; con ello se consigue un doble beneficio al establecerse, además, un intercambio de favores entre la nación dominadora y los pueblos sometidos.³⁸

Carta que, indudablemente, abre la posibilidad a otra visión respecto a la postura ideológica de Juan Ginés de Sepúlveda. Situación que actualmente se estudia y preocupa en orden a una nueva interpretación del debate Sepúlveda vs. Las Casas.

Por su parte, Fray Bartolomé en su *Apología* escribe “Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos de Nuevo Mundo descubierto

³⁸ Cfr. Á. Losada, *op. cit.*, 1988, p. 21.

en el Océano”. Acusa de error a los que enseñan que los indios deben ser dominados mediante la guerra y a Sepúlveda le reclama el errar en materia de *Derecho* y en materia de *hechos*.

El fraile dominico les reclama dos graves errores a quienes sostienen que los indios deben ser conquistados y sometidos mediante la guerra para ser evangelizados: primero, va contra la ley divina y humana al ser mal interpretadas las Sagradas Escrituras, la doctrina de los Padres de la Iglesia y los documentos pontificios; y, segundo, porque se ha hecho una falsa interpretación de la bula del Papa Alejandro VI. Además, se oponen a los hechos porque la naturaleza de los indios no es como ellos lo afirman y sostienen; son ignorantes respecto a la vida y organización de los indios; también, ignoran el mal que provocan con sus acusaciones abominables, lo que genera que los indios se aparten del Evangelio de Jesucristo.

En suma: ¿Cuál fue la postura de Bartolomé de las Casas respecto a los alegatos presentados por Juan Ginés de Sepúlveda acerca de que los indios sean considerados esclavos naturales de los españoles? Según Hanke, una idea fundamental los separa: para Las Casas el concepto de esclavo por naturaleza, expuesto por Aristóteles, no convenía ni debía ser aplicado, por ningún motivo, a los indios de América. Para Sepúlveda, en cambio, este concepto de esclavitud debería aplicarse a los indios por el derecho de conquista de los españoles; el indio no podía compararse con el español (conquistador). Los defectos o limitaciones de los indios eran vistos por Las Casas como un ejemplo o argumento para sostener que peores vicios se encontraban en los españoles conquistadores. La capacidad de los indios, en muchos casos, era superior a la de los españoles. En este sentido, su defensa en favor de los indios fue contundente y sin posibilidad de duda o sospecha. “Sepúlveda parecía abogar por una dominación permanente de España sobre los pueblos del Nuevo Mundo.”³⁹

¿Qué consecuencias se pueden reconocer de esta disputa? Hanke mismo afirma que:

³⁹ Lewis Hanke, *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, p. 227.



A causa de que las ideas de Sepúlveda no obtuvieron apoyo oficial, España, por boca de Las Casas, hizo una contribución sustancial para el desarrollo de una de las más importantes hipótesis jamás presentadas, o sea, la teoría de que los indios descubiertos por el empuje de España a través de las tierras del Nuevo Mundo no eran ni bestias, ni esclavos por naturaleza, ni criaturas imberbes con una comprensión limitada, sino hombres capaces de ser cristianos, con derecho a gozar de su propiedad, de su libertad política y de su dignidad humana y que además debían ser incorporados a la civilización cristiana de España, no esclavizados ni destruidos.⁴⁰

En razón de todo este gran debate, Hanke reconoce que: “La controversia de estas dos figuras sobresalientes del siglo XVI constituye uno de los episodios más singulares del mundo occidental.”⁴¹ Por eso, el tema medular de este debate lo constituye el tratado de Las Casas, “Defensa contra los perseguidores y calumniadores de las gentes del Nuevo Mundo descubierta al otro lado del mar.”⁴² El otro punto sobresaliente de esta querrela se enfoca en la idea de cuestionar si primero habría que someter a los indios por la fuerza (hacerles la guerra) para imponerles la fe cristiana (Sepúlveda), o predicarles el Evangelio a fin de que mediante el convencimiento pudieran aceptar, sin violencia, la nueva religión (Las Casas). El título de este tratado, por sí mismo, indica cuál fue la posición del dominico y su orientación a fin de demoler los argumentos expuestos por Ginés de Sepúlveda. Es manifiesto, en ese momento, que no sólo hubo una diversidad de opiniones al respecto, sino contradicciones abiertas, donde, para algunos, los indígenas eran una raza semisalvaje que no cumplía con todos los requerimientos de una naturaleza humana íntegra, sino cuasi-naturaleza humana; para otros, los indios cumplían con todos los elementos que constituyen formalmente al ser humano. Un testimonio evidente de

⁴⁰ L. Hanke, *op. cit.*, 1968 p. 228.

⁴¹ L. Hanke, *op. cit.*, 1985, p. 17.

⁴² *Idem.* Se menciona que esa obra fue traducida del latín por el doctor Stafford Poole.

esta convicción fue el Sermón de Antonio de Montesinos, pronunciado en la isla La Española, en 1511, en donde el fraile interroga si los indios son seres humanos que poseen alma y razón. No obstante toda esta discusión, hay datos anteriores que corroboran que: “Los propios misioneros comenzaron con la bula papal de 1493: *Inter Caetera*, y la controversia sobre la libertad de los indios se desarrolló simultáneamente. Hacia el 20 de junio de 1500, los reyes católicos aprobaron formalmente la libertad, no la esclavitud, para los indios, una decisión legal.”⁴³

A manera de “conclusiones” breves

La trayectoria vital de fray Bartolomé de las Casas, en el acontecimiento histórico de la conquista de los pueblos de América, estuvo marcada por la inquebrantable voluntad de reconocer, defender y promover la naturaleza humana de los indios caracterizada por su racionalidad y libertad que los capacitaba para organizarse y gobernarse a sí mismos como pueblos autónomos. Tal posición no se sustentaba sólo en su pensamiento teórico sino, y quizás, de manera más contundente en su propia experiencia de vida y convivencia con las gentes originarias del Nuevo Mundo.

El pensamiento filosófico político-social de fray Bartolomé revela claramente y sin dejar lugar a dudas que los indios eran íntegramente seres humanos con todas las capacidades para su desarrollo individual y social. Seres racionales y libres, con dignidad humana, respaldados tanto por el derecho divino como por el derecho natural; por ningún motivo puede desconocerseles o privarles de su libertad originaria, dada por el mismo Dios, por lo que no tiene cabida ningún tipo de esclavitud o explotación. Esta orientación última revelaría su alejamiento y adversidad al Evangelio de Jesucristo.

⁴³ L. Hanke, *op. cit.*, 1985, p. 30.



El sentido de las encomiendas o repartimientos se pervirtió y fue utilizado como un instrumento de dominación, explotación y esclavitud con el propósito de justificar la conquista de los pueblos originarios del Nuevo Mundo. Claramente se manifiesta el interés y beneficio material de los conquistadores.

Todos sabemos y reconocemos que el fin propio y específico de la conquista era la evangelización de los indios y, por ningún motivo, debería ser aceptada la violencia o la persuasión engañosa. Por eso, el fraile dominico se explaya en su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* con sus argumentos y recursos para rechazar cualquier tipo de imposición que fuese contraria al Evangelio de Jesucristo; es decir, la única razón de atraer a los indios a la fe cristiana es mediante el amor y la benevolencia.

Actualmente, la controversia Ginés de Sepúlveda-Bartolomé de las Casas se convierte en un tema importante de investigación a fin de encontrar razones y argumentos que proporcionen una nueva interpretación sobre este debate.

Ningún tema de los aquí desarrollados ha llegado a su término definitivo, no se ha agotado la investigación; este trabajo pretende abrir horizontes que den lugar a nuevas y actuales interpretaciones acerca del “padre y defensor de los indios”, fray Bartolomé, y, en particular, sobre esta controversia con Ginés de Sepúlveda.

Fuentes de consulta⁴⁴

Bibliografía

- Casas, Bartolomé de las, *Tratados I-II*. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México, 1997.
- _____, *Historia de las Indias I, II, III*. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, FCE, México (segunda edición), 1965.
- _____, *Apologética Historia Sumaria I*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.
- _____, *Apologética Historia Sumaria II-III*. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- _____, *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*. Vol. VIII. Edición Crítica Bilingüe por Luciano Pereña, J.M. Pérez-Prendes Vidal Abril y Joaquín Azcarraga, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.
- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo. Introducción de Lewis Hanke, FCE, México, (segunda reimpresión), 2017.
- _____, *Apología*. Obras Completas 9. Edición de Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- _____, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sarpe, Madrid, 1985.
- _____, *Doctrina*, UNAM, México. Prólogo y selección Agustín Yañez, pp. IX-XXXVII. Biblioteca del Estudiante Universitario 22, 1982.

⁴⁴ Debido a que este trabajo de investigación no tiene como objetivo realizar un estudio bibliográfico de los autores de esta disputa es que no se hace un seguimiento puntual de estas obras (desde su publicación primera hasta las más recientes). Las obras aquí consultadas corresponden a la edición con la que se contó para realizar el trabajo.



Bibliografía complementaria

- Beuchot, Mauricio, “La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas”. *Cuadernos de Realidades Sociales*. Madrid, 1986, núm. 27-28, pp. 255-265.
- _____, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1997.
- Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, *¿Qué hacer con 500 años de historia?* Tercer Simposium de octubre de 1991, UAEMEX, Academia Regional de Historia, Toluca-México, 1992.
- Comas, Juan, “Sobre el sombrío hecho del racismo”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas*. V Centenario de su nacimiento, Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 37-38.
- Conde Gaxiola, Napoleón, “Bartolomé de las Casas. Su importancia teórica y práctica en el momento presente”, en Esquivel Estrada, Noé Héctor (Coord.), *Pensamiento Novohispano 20*. UAEMEX, Toluca, 2019, pp. 31-44.
- _____, “Antropología jurídica y filosófica en Bartolomé de las Casas”, en Esquivel Estrada, Noé Héctor (Coord.), *Pensamiento Novohispano 15*. UAEMEX, Toluca, 2014, pp. 13-23.
- Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios, *Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas en el V Centenario de su natalicio y celebración del CL aniversario de Chiapas en México*. 1474-1974. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1974.
- De la Torre, Jesús Antonio, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Centro de Reflexión Teológica, A.C., Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2007.
- Díaz, Adolfo, “La razón séptima de los *Tratados* lascasianos, también, ¿una lección para nuestro tiempo?”, en Esquivel E., Noé Héctor (Coord.), *Pensamiento Novohispano 20*. UAEMEX, Toluca, 2019, pp. 45-62.
- Dussel, Enrique, “Bartolomé de las Casas, profeta crítico del imperialismo europeo”. *Contacto*, México, octubre, 1974, pp. 27-33.

- Esquivel Estrada, Noé Héctor (Coord.), *Pensamiento Novohispano* 20, UAEMEX, México, 2019.
- _____, (Coord.), “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, en *Pensamiento Novohispano* 21. UAEMEX, Toluca, 2021, pp. 43-58.
- Fernández Buey, Francisco, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”. *Boletín americanista*, núm. 42-43, 1992, pp. 301-347 [En línea]: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4497>.
- Gómez Robledo, Antonio, “Difiere de los fracasos atribuidos a fray Bartolomé de las Casas”, en *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento en Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus*, México, 1975, pp. 14-16.
- 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.
- _____, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. FCE, México, 1985.
- _____, “La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid, 1550-1551”. *Interinstitucional/UPB*, 2020, 8 (24), pp. 65-97 [En línea]: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4497>.
- Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel, “Prólogo”, en *Bartolomé de las Casas, Tratados I*, FCE, México, (segunda reimpresión), 1997.
- León-Portilla, Miguel, “Sentido de algunas reflexiones”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento, Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus*, México, 1975, pp. 30-32.
- León-Portilla, Miguel, “Discurso”, en Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios, *Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas en el V Centenario de su natalicio y celebración del CL aniversario de Chiapas en México. 1474-1974*. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1974, pp. 13-19.
- López López, Marco Antonio, *La batalla por la libertad: Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Escuela Preparatoria Rector Hidalgo, México, 1993.



- Losada, Ángel, “Introducción”, en Bartolomé de las Casas, *Apología*. Obras Completas 9, 1988.
- Magallón Anaya, Mario, “Bartolomé de las Casas y los indios”, en *¿Qué hacer con 500 años de historia?* Tercer Simposium de octubre de 1991, UAEMEX, Academia Regional de Historia, Toluca, 1992.
- 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”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento*. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975. pp. 9-11.
- Pereña, Luciano, “Sobre el mito de Bartolomé de las Casas a nivel internacional”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento*. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 53-55.
- Pereña, Luciano, Perez-Prendes, José Manuel, *et al.*, “Edición Crítica Bilingüe”, en *Bartolomé de las Casas, De Regia Potestate o Derecho de autodeterminación*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.
- Queraltó Moreno, Ramón-Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*. Prólogo de Raymond Marcus, 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”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento*. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 59-69.
- Serra Rojas, Andrés, “Discurso”, en Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios, Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas en el V Centenario de su natalicio y celebración del CL aniversario de Chiapas en México. 1474-1974. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1974, pp. 21-33.
- Solano, Francisco, “Sobre las encomiendas”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas. V Centenario de su nacimiento*. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 16-19.

- Torres, José Alfredo, *Bartolomé de las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, Torres Asociados, México, 2003.
- Trabulse, Elías, “Sobre la leyenda negra”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas*. V Centenario de su nacimiento. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 25-30.
- Valdés, Octaviano, “Fray Bartolomé en el contexto del cristianismo contemporáneo”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas*. V Centenario de su nacimiento. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 49-51.
- Villarroyas, Alfonso, “Sobre la etnología indigenista”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas*. V Centenario de su nacimiento. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 42-43.
- Yañez, Agustín, *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*. Prólogo de Gabriel Méndez Plancarte, Editorial Planeta mexicana, México. 2014.
- _____, “Las Casas en nuestra conciencia contemporánea”. *Actualidad de Bartolomé de las Casas*. V Centenario de su nacimiento. Fomento Cultural Banamex, A.C., Jus, México, 1975, pp. 35.

LA RAZÓN PRÁCTICA EN FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y SU INFLUENCIA ARISTOTÉLICO-TOMISTA



Cihualpilli Palma Valdós

Nayeli Palma Valdós

Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México

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

Introducción

Bartolomé de las Casas es un personaje importante dentro de la Historia de América Latina y el Caribe, así como de la Península Ibérica. Su relevancia está latente en las ideas radicales de su pensamiento; a pesar del paso de los siglos continúa siendo un autor clásico al abordar temas como los derechos humanos, la libertad, la ética, las virtudes, la prudencia, la razón práctica y la voluntad. Actualmente se puede reflexionar su obra desde una propuesta ética, gracias al debate con Ginés de Sepúlveda sobre la Guerra Justa y la defensa que Las Casas presenta ante las injusticias que vivían los nativos americanos.

En consecuencia, el fraile dedicó largos años de su vida a dilucidar la composición racional humana y lo que implica actuar con voluntad, y dentro de su obra concluirá que ésta es indispensable para ejercer la libertad, la cual se convierte en un derecho natural e inalienable, encontrando así el valor ético de la obra del dominico, donde se observa una preocupación por lo otro y el otro, de su convivencia armoniosa y desarrollo pleno.

El presente capítulo tiene como propósito reflexionar sobre la razón práctica en fray Bartolomé de las Casas y la influencia de la filosofía aristotélica-tomista en su pensamiento. Se ha considerado que el



modo para comprender el vínculo entre ambas tradiciones es explicar y reflexionar acerca del pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, quienes nos permiten comprender la defensa que el fraile plasma en su obra. La razón práctica lascasiana no sólo contribuye al desarrollo humano en el ámbito de lo contingente, sino que también se aloja la plenitud humana que se alcanza a través de un proceso basado en la excelencia del carácter.

Desarrollo

En la obra de Las Casas, la antropología y la filosofía son disciplinas que ayudan a comprender cómo y por qué el ser humano tiene su propia naturaleza y modo de ser en el mundo. Encontramos, entonces, una riqueza invaluable en la obra del fraile, en donde se rescata tanto el trabajo de observación, como una apreciación de la composición del ser humano. La recta razón se atribuye y vincula a las acciones humanas en el plano político y social. Durante el periodo de la patrística y de la escolástica se utilizaron conocimientos y términos de la filosofía aristotélica, sin embargo, el fraile vincula la razón práctica con la ética aristotélica, posibilitaron y enriquecieron la ética cristiana. Es erróneo pensar que para Las Casas esta vuelta a Aristóteles fuera una mera repetición o divulgación que se utilizara como pretexto para justificar el sometimiento de los nativos americanos, el fraile recupera los ideales del filósofo creando su propia propuesta ética.

La obra del sevillano tiene como único objetivo la defensa de los indígenas, no obstante, de ella se desprenden una serie de aforismos, los cuales se destacan por ser una propuesta que ayuda a la comprensión de la existencia humana en sociedad, a pesar de que nuestro pensador fue criado completamente bajo una cultura ibérica, alimentada por el ego de dominio por parte de sus monarcas, resulta provocador pensar en la primera conversión, o bien, los primeros actos pacifistas y de defensa

del género humano por parte del fraile. Grandes biógrafos del personaje como Agustín Yáñez,¹ Lewis Hanke² y Juan Carlos Muñoz afirman que Bartolomé de las Casas en todas las expediciones que lideró o participó siempre intentaba tener el primer contacto con las civilizaciones nativas americanas, asegurándose de ser amistoso.³ Como bien lo dice dentro de su obra *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, las palabras amables pueden convencer a la razón, la cual a su vez, de manera dulce, incita a la voluntad a escuchar y ceder ante los argumentos del otro.

La vida del fraile se convierte en un ejemplo de trabajo y convicción por cambiar su contexto político y social, dedicó largos años de su vida al estudio y en su obra podemos observar los autores que marcaron su línea de pensamiento, como bien resalta Agustín Millares. Entre las influencias de Las Casas, encontramos *Las Sagradas Escrituras*; Aristóteles —al cual cita en casi toda la *Apologética Historia Sumaria*—, refiriéndose a él como *el filósofo*, convirtiéndolo en parte medular de toda su obra; Doctor Angélico, Cicerón, Valerio Máximo, Plutarco, San Atanacio, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Jerónimo, San Agustín de Hipona, Boecio, Beda el Venerable, la obra Migne Patrologías: del Derecho Civil encontramos influencia del Digesto, del Código y el Instituta Auténtico y, por último, tenemos al Derecho Canónico, los Decretales, Sexto de los Decretales, Decreto de Graciano, Clementinas y Extravagantes.⁴

A partir de estos primeros acercamientos, nace una crítica severa en la cual se cuestiona el discurso que la monarquía de la Península Ibérica utilizó para crear un sentimiento de unión e identidad en este territorio.

¹ Cfr. Agustín Yáñez, *Fray Bartolomé de las Casas: el conquistador conquistado*. Editorial Planeta Mexicana, 2014, pp. 108-109.

² Cfr. Lewis Hanke, “Mi vida con Bartolomé de las Casas 1930-1985”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*. Instituto de Cooperación Iberoamericana (coord.), 2^o Edición, Ediciones Cultura Hispánica, España, 1986, p. 16.

³ Cfr. Juan Carlos Muñoz, *Bartolomé de las Casas: una voz acusadora*. Biblioteca Iberoamericana, México, 1992, p. 114.

⁴ Cfr. Agustín Millares Carlo, “Advertencia”, en *Bartolomé de las Casas, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. FCE, México, 1942. p. 7.



El pensamiento conquistador y bélico de los peninsulares fomentó toda clase de abusos en los lugares conquistados y colonizados, quizá fue esto el detonante del deseo del fraile por defender a los indígenas. Por lo tanto, no podemos basar las influencias del fraile a una mera experiencia porque de lo contrario, lejos de ofrecer una obra filosófica, histórica y antropológica, se convertiría en un anecdotario acerca de sus opiniones o experiencias, con esto no se pretende desvirtuar el trabajo histórico que brindan estos textos, sino más bien, se trata de resaltar el valor de la obra de Las Casas, donde la filosofía, la ética y política de Aristóteles ayudaron a plantearse nuevos cuestionamientos acerca de la noción humana y la naturaleza racional de ésta, dando como resultado una propuesta en donde el ser humano tienen una composición natural y universal, en la cual los rasgos físicos y culturales pasan a ser elementos que no componen la esencia humana. Fray Bartolomé realizó en estas ideas una actualización profunda del pensamiento de Aristóteles.

El sevillano construyó toda una tradición de pensamiento cercano al contexto que se vivía en América, cimentado en el pensamiento de la patrística y escolástica, así como del pensamiento clásico europeo, sin embargo, encontramos que una de sus primeras declaraciones en torno a la defensa del indígena, dentro del capítulo XL de la *Apologética Sumaria*,⁵ trata de demostrar la capacidad racional de los indios, pero ¿en realidad quiere demostrar su racionalidad o trata de demostrar una naturaleza humana? En efecto, el autor tomará este escrito como una oportunidad para exponer la igualdad de condiciones entre españoles e indígenas, es decir, todos los seres humanos son iguales por el simple hecho de tener razón, por lo tanto, eso los hace libres. Esta idea tiene una influencia directa del humanismo renacentista, desarrollado en la

.....
⁵ El Capítulo XL, titulado “Segunda parte de la demostración de la capacidad racional de los indios: el hombre considerado como ente histórico” se propone a demostrar la capacidad racional del indio por sus obras examinadas de acuerdo al esquema aristotélico de las tres especies de prudencia: monástica, económica y política, pertenece a la *Apologética Sumaria* editada por la UNAM en el año 1967.

Escuela de Salamanca, principalmente de Francisco de Vitoria, misma que retoma las obras de Aristóteles. En ella, se observan las bases de la libertad vista como un derecho natural y universal por excelencia, basada en la naturaleza racional de ser humano,⁶ por lo tanto, el sevillano al respecto dirá: “Probado hasta aquí que estas indianas gentes son de naturaleza de buenos entendimientos por las causas naturales, de aquí en adelante quiero probar y demostrar serlo así mismo por sus manifiestos propios efectos.”⁷

El fraile considera que no sólo la razón es lo que define al ser humano, sino también la inclinación natural por el bien, que se convierte en el fin último, siguiendo este argumento, Las Casas retoma a Santo Tomás de Aquino, en cuanto a su idea sobre el fin último; dirá que las virtudes morales tienen como finalidad alcanzar el bien humano. Es evidente la influencia aristotélica que tiene el santo; el Estagirita, por una parte, expone que existen virtudes morales o intelectuales, que son la prudencia, la *tecné*, la sabiduría y la ciencia, éstas se adquieren a través del estudio, la razón o el pensamiento y permiten los hábitos buenos de la mente.⁸

Por otra parte, se encuentra la formación eclesiástica que tuvieron tanto Las Casas como Tomás de Aquino, ambos tienen una gran influencia del pensamiento de Aristóteles y, aunque el santo trató de seguir la filosofía de Platón impregnada en la patrística y la escolástica, resultó ser más aristotélico que su propio maestro Alberto Magno. La constante influencia del Estagirita y la formación cristiana marcaron el rumbo de sus argumentos, asegurando así que el fin último del ser humano es inclinarse naturalmente al bien, basándose en las virtudes aristotélicas como la justicia, la templanza y la prudencia, agregando a las virtudes

⁶ Cfr. María Idoya Zorroza, “Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio”, *Azafea Revista de filosofía*, Universidad de Salamanca, No. 18, septiembre 2016, p. 55-79.

⁷ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria* Tomo I. UNAM, México, 1967, p. 211.

⁸ Cfr. Nayeli Palma Valdós. “Capítulo II. Virtud en Aristóteles”, *Actualidad de la ética aristotélica: un referente categórico para una educación de la virtud*. UAEMEX, México, 2014, pp. 39-66. [Tesis de maestría en Humanidades: Ética].



cristianas como la fe, la esperanza y la caridad. Todo aquello que aleja al ser humano del camino de la virtud es catalogado como malo, así es como concluye que el fin último de la sociedad es el bien común;⁹ estos argumentos son retomados en la *Apologética Historia Sumaria* por parte del fraile, alegando de esta manera que los indígenas también tienen una capacidad racional.

Recordemos que, en la obra mencionada, los primeros apartados son el trabajo antropológico e histórico que realiza el fraile y, gracias a estos estudios, el sevillano puede sostener un argumento sólido en torno al reconocimiento de las civilizaciones americanas, probando que tienen capacidad política y ética, la cual lo inclina a su propio bien y a la búsqueda de una sociedad justa y plena. Así mismo, el fraile complementa la idea de Santo Tomás escribiendo que ese bien regresa a su origen mismo que es el ser supremo, es decir, Dios mismo, porque todo cuanto ha sido creado se reconoce que fue realizado por un ser supremo, el cual es bueno; todo está hecho por ese bien, incluyendo al hombre y, por lo tanto, todo regresa a su fin último que es el bien comunitario, lo cual, hasta cierto punto nos hace pensar que el fraile no sólo tiene la intención de reconocer en el indígena su capacidad racional, sino también el soplo divino perteneciente a todos los seres creados por Dios, entonces Las Casas dirá:

Para mayor entendimiento de todo lo que se ha de decir, es bien presuponer, según en el filósofo en el 6° de las *Ethicas*, y Santo Tomás en la *Prima Secundae*, cuestión 67, y en otras muchas partes, que el fin de las virtudes morales es el bien humano, y este bien humano el hombre según razón de cada uno, según el estudio que tiene y según lo que pide y requiere aquel estado.¹⁰

⁹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*. UNAM, México, 2013. p. 93-101.

¹⁰ B. de las Casas, *op. cit.*, 1967, p. 211-212.

En la obra del dominico se expone que, si el fin último del ser humano es el bien supremo, es decir Dios, entonces este ser hacedor de todo lo visible e invisible determina que ese bien debe ser en comunidad y se alcanzará a través de la razón práctica. Dicho de otra manera, en el actuar cotidiano del humano se observará su inclinación al bien comunitario, la cual es una inclinación completamente natural e inherente de su ser y se ayudará del entendimiento o conocimiento, así como de la prudencia para actuar de manera voluntaria.

De no practicar las facultades del hombre, mediadas a través de las virtudes, los actos del hombre serían bestiales y sin sentido. Para el contexto de Las Casas, los actos catalogados como bestiales y sin sentido son los que enfrentaron los nativos americanos en torno a una Guerra de Conquista. Tal guerra no fue justa porque para el sevillano una guerra justa se permitía bajo 4 causas: la primera cuando se hace por la sociedad en búsqueda de la vida plena de todo el grupo, la segunda si la Península Ibérica se ve en peligro —si es así tiene todo su derecho de defenderse—, la tercera es cuando la religión católica se ve amenazada y la cuarta se da cuando se arrebatan bienes de manera injusta, sin intenciones de restituirlos.¹¹ Para el fraile, el Descubrimiento y Conquista de América fue una guerra no justa y cuestiona si realmente el español actúa con libertad o también comete actos bestiales, además Las Casas abre la posibilidad de pensar la libertad en la actualidad y al respecto menciona que:

El cual fin no lo ponen de nuevo los hombres, sino el hacedor de la naturaleza imprimió en nuestra razón práctica ciertos principios naturalmente claros, y notas que nadie puede ignorarlas por la lumbre que tiene cada uno en su ánimo, que es el entendimiento que llaman agente, si totalmente no es ligado en el uso de la razón, como en los niños, bobos y mentecaptos.¹²

¹¹ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Tratados: Tomo 1*. 2ª reimpresión, FCE, México, 1997. p. 11-13.

¹² Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1967, p. 212.



Con esta idea sobre del fin último, el fraile expone que la razón práctica permite llegar a ese bien común a través de las virtudes morales, por lo tanto, se inclina de manera natural a su propio bien. A esta inclinación se le llamará *sindéresis*, idea que Las Casas retoma de Santo Tomás, quien la concibe como un hábito natural de la razón práctica. La *sindéresis* es un concepto empleado por primera vez por Pablo de Tarso en su *Carta a los Romanos*, pero fue cuatro siglos más tarde que se familiarizó a la *sindéresis* como una conjunción de la naturaleza racional en el ser humano y la conciencia de ésta.

Para el siglo XII, San Pedro de Poitiers concibe a ambas como la parte superior del alma, es decir, a la razón natural también la denomina *sindéresis*. Esta mirada enfoca el lado divino del ser humano: la razón influye directamente al acto inclinado al bien, de aquí aparece la premisa de que el ser humano por naturaleza es bueno. Sin embargo, existe la razón deliberada, es decir, la razón que depende del proceso meramente intelectual; es en ella donde el ser humano puede llegar a errar.¹³

En el siglo XIII, Alberto Magno, al contrario de San Pedro de Poitiers deja de utilizar la *sindéresis* como sinónimo de razón y afirma que la *sindéresis* está relacionada con la razón práctica, ésta depende directamente del acto y tiene la función de rechazar el mal e inclinarse hacia el bien, su discípulo Santo Tomás retoma ésta noción de *sindéresis* y la relaciona con el hábito, es decir, la virtud es el hábito que tienen todos los seres humanos de pensar y actuar conforme se piensa, inclinándose constantemente al bien.¹⁴

Estas ideas influyen directamente en Las Casas, quien retoma los argumentos de la tradición patristica y escolástica del medioevo y reconoce que el ser humano fue hecho como ser de razón, el cual practica virtudes que le permiten inclinarse a su propio bien, por eso goza del derecho natural de ser libre. El fraile propone demostrar la libertad en el indígena,

¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 9-11.

¹⁴ Cfr. Francisco Molina, *La sindéresis*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, España, 1992, pp. 15-17.

sin embargo su defensa también se convierte en una propuesta ética de convivencia con el otro a través del bien comunitario, del bien supremo y como se menciona en la *Apologética*:

[...] y estos principios, así natos y claros, son los fines de las morales virtudes, son también los preceptos de la ley natural, contenidos todos en un hábito que llaman los teólogos *sindéresis*, impreso en nuestra mente, y aquella es la centella de la lumbre del ya dicho entendimiento agente, como si estuviesen en un vaso de cristal o de vidrio muy transparente.¹⁵

El fin último, entonces, se alcanzará a través de los preceptos naturales, el primero se encuentra en el hábito racional del hombre por inclinarse a su propio bien (*sindéresis*), esto lo obligará a evadir los males que le rodean o amenazan; este primer precepto funda el siguiente, que es la razón práctica. El fraile, a pesar de retomar a Santo Tomás para argumentar la *sindéresis* dentro de su obra se separa un poco de este pensamiento, por lo tanto, la razón práctica es la que ayudará a discernir entre el bien y el mal, el hombre aprenderá dentro de sus actos cotidianos a pensar y conocer las situaciones en las que se encuentra para inclinarse a su propio bien (*sindéresis*), y esto ayudará a alcanzar el bien comunitario, es por ello que estos preceptos se encuentran juntos, siendo el primero el fundador del segundo, y como él mismo lo dice:

Por esto el primer precepto de la ley natural, y que contiene el hábito ya dicho *sindéresis* es: que habemos de obrar bien y prosequillo, y huir el mal y sobre todo este precepto se fundan todos los otros preceptos de la ley natural que la razón práctica (que es la que discierne y distingue el bien del mal en cuanto al obrar), naturalmente y aprehende y juzga ser humanos y convenir a los hombres.¹⁶

¹⁵ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1967, p. 212.

¹⁶ *Ibid.*



Bartolomé de las Casas dirá que los preceptos deben estar regidos por el razonamiento humano, sólo así se realizarán actos inclinados al bien, sin embargo, el mal juicio de la razón puede ocasionar que el hombre cometa errores. Por ello, el fraile integra un elemento a su teoría de la razón práctica: el juzgar de las cosas. Éste ayudará al ser humano a preguntarse sobre su existencia y su actuar en la vida cotidiana, evitando a toda costa el mal o el pesar de las decisiones que toma a lo largo de su vida. El dominico propone que a través de la pregunta el ser humano reflexiona y se plantea principios que lo ayudan a alcanzar una vida plena.

Al respecto, nuestro autor se mantiene optimista, su obra no sólo tiene por objetivo demostrar la racionalidad en el indígena, sino que resulta provocativa y alienta al lector a pensar sobre su propia existencia, así como estar en constante búsqueda de la vida plena, invisibilizando las diferencias raciales, culturales y económicas que existen en el mundo. Él mismo menciona que:

Y porque (como está dicho) el bien tiene razón de fin y el mal razón de lo contrario, de allí es que todo aquello a que el hombre tiene inclinación natural o se inclina naturalmente, naturalmente lo aprehende y juzga la razón ser bueno, y por consiguiente ser digno de prosequillo hasta alcanzallo, y lo contrario de aquello ser malo y digno de huillo y evitallo, por manera que según la orden de las inclinaciones naturales que los hombres tienen, así es la orden de los preceptos de la ley natural.¹⁷

Las Casas, a partir de estos preceptos, propondrá tres inclinaciones naturales que tiene el ser humano. La primera inclinación es hacia el bien, que debe ser primero a sí mismo, después con el resto de las cosas y seres del mundo, comenzando con el contexto inmediato que es la familia y ampliándose a un contexto social más complejo, estas inclinaciones ayudarán al hombre a su sobrevivencia y a conservar su ser.

¹⁷ *Idem.*

El fraile deja en claro que debe existir un respeto hacia la naturaleza, ésta no debe ser destruida y el hombre no debe posicionarse como superior sino más bien conocer su lugar dentro de ella, igualmente con las cosas que la conforman. Gracias a la naturaleza, la humanidad se conserva, impidiendo su muerte, proveyendo las cosas necesarias para curar enfermedades o satisfacer su hambre y, por lo tanto, el hombre está obligado a cuidarla. Este aspecto en el pensamiento lascasiano resulta innovador, el fraile pone como principal responsable del medio ambiente al ser humano y, hasta cierto punto advierte de la explotación a la que se somete a los ecosistemas por parte de la civilización. En palabras de Teresa Kwiatkowska, la naturaleza merece ser tratada con las virtudes humanas, principalmente de responsabilidad y respeto, sólo así se podrá crear un ambiente armonioso, donde se pueda admirar la belleza que existe en el mundo silvestre,¹⁸ y como dice el sevillano:

Lo primero el hombre se inclina naturalmente a que el fin o bien, en el cual comunica con todas las otras sustancias sensibles o insensibles, animadas o inanimadas, y esta inclinación es que toda cosa que tiene que ser apetece naturalmente la conservación de su ser según la naturaleza de cada una, y según esta inclinación pertenece a la ley natural todas aquellas cosas por las cuales la vida de los hombres es conservada, y por las cuales es impedida la muerte que corrompe su ser y las otras cosas nocivas e impeditivas de la vida. De aquí es que el hombre es obligado, de la ley natural, a comer y a se curar cuando estuvieran enfermos.¹⁹

Esta primera inclinación en el hombre no sólo lo orilla a vivir bien, a curarse o alimentarse, también se expande a la sociedad y a la ciudad, éstas también deben cuidarse porque en ellas se construye la vida humana, es

¹⁸ Cfr. Teresa Kwiatkowska, “Suspirando por la naturaleza: Reflexiones sobre la ética ambiental de la virtud”, *Los caminos de la ética ambiental*, vol. II, Ediciones Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 21-23.

¹⁹ Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1967, p. 213.



por ello que los ciudadanos deben evitar a toda costa que dentro de ella o algún extraño intente perjudicar a la población, e insiste en el derecho de defensa de la ciudad y de uno mismo. Aquí observamos que la sindéresis es una consideración ética, porque la inclinación hacia el bien debe expandirse al otro, es evidente que Las Casas pone dentro de esta primera inclinación la posibilidad de defensa de la ciudad y de uno mismo; con la Guerra de Conquista en América Latina y el Caribe demuestra que los indígenas tuvieron la inclinación natural de buscar su propio bien y defenderlo ante las injusticias que vivieron durante la colonización de América.

El fraile establece que todos los pueblos en el mundo tienen el derecho de defender su cultura, su lengua, sus tradiciones y sus ciudades cuando se sienten en peligro; los estudios históricos que realiza el fraile demuestran esta inclinación en los pueblos indígenas ya que ellos, al igual que los peninsulares, defendieron sus territorios de las amenazas por parte de extranjeros. Al respecto dirá: “Son también obligados los hombres, por preceptos de la ley natural, a defenderse contra cualesquiera personas que injustamente les quieran insidar las vidas y procurar la muerte o privar de la hacienda o cosas que sustentan las vidas o impidan la muerte”.²⁰

La segunda inclinación natural del ser humano es la comunicación con el otro. El lenguaje, para Las Casas permite al ser humano vivir en sociedad, es lo que permite formular pensamientos, concebir un mundo y evolucionar, es decir, el lenguaje forma al hombre y gracias a éste puede interpretar su mundo y, a su vez, trascender a través de la crianza a sus hijos. Esta comunicación, como la llama el fraile, se apoyará de la educación, que también es un derecho natural en el hombre. Para el sevillano, la educación dará pauta a que se enseñen principios, una cultura, una concepción del mundo y de la vida, además de que es la única que permite el desarrollo pleno del individuo en sociedad y la comprensión de sí mismo

²⁰ *Idem.*

y el otro, permite que dentro de la sociedad se establezca una relación del hombre con el mundo y un diálogo en sociedad para establecer reglas que permitan el ejercicio pleno de los derechos naturales como la libertad y la misma educación, como bien menciona: “Lo segundo, tienen los hombres inclinación, más especial naturalmente a aquello en lo cual comunican con los otros animales, y según esta inclinación aquello se dice ser de la ley natural que la naturaleza enseñó a todos los animales, conviene a saber el ayuntamiento de macho y hembra para conservación de la especie de cada uno y educación o crianza de los hijos y lo semejante.”²¹

La tercera inclinación del hombre que propone Bartolomé es a la razón misma, el hombre tiende a buscar conocimientos que le permitan pensar sobre su existencia y el mundo en el que vive, a través del lenguaje humaniza sus conocimientos y los transmite a la otredad, pero también reflexiona sobre sí mismo y sobre sus actos cotidianos; de esa forma se aleja de todo aquello que lo daña y se inclinan a los hábitos buenos de la mente, a desarrollar sus virtudes con lo que consigue una vida plena y armoniosa. Esto nos permite inferir que si el hombre tiene una inclinación natural hacia la razón misma, será ésta la que lo identificará como un ser humano, además de inclinarlo a su propio bien, también lo extiende a la sociedad provocando que se consiga el fin último que propone el fraile: “Terceramente, inclinación tiene el hombre a aquel fin o bien que es según la razón, la cual es propia del hombre, así como el hombre naturalmente, es inclinado y desea saber las verdades, mayormente cognoscer a Dios, por lo cual dijo Aristóteles al principio de su *Metaphisica: Omnes homines natura sare desiderant*.”²²

Retomando la idea de la cita anterior, podemos observar que el dominico le da suma importancia a la razón práctica, ya que ésta ayuda al ser humano a reflexionar sobre su actuar y dilucidar si lo que hace está bien o mal. Al tener mayores conocimientos sobre el mundo, el ser humano se

²¹ *Idem*.

²² Frase en latín que utiliza el fraile dentro de la apologética y que se puede traducir como “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1967, p. 213.



conoce más a fondo y forma así una perspectiva y criterio propio de la vida y del mundo. El fin último, es decir, el bien común que el fraile menciona en la *Apologética* con tanta insistencia no sólo es una inclinación natural del hombre hacia el bien, sino también a vivir en sociedad, es por ello que estos conocimientos y virtudes deben llegar al otro. Cuando el hombre comienza a practicar el cuidado, no sólo de sí mismo sino también del otro, abriéndose a la comunicación, compartiendo sus conocimientos y principios e interpretando su mundo para interpretarse a sí mismo, entonces el bien deja de ser individual y se vuelve comunitario, por lo tanto, la teoría de la razón práctica del autor es una propuesta ética porque deja el individualismo orientándose a la vida en comunidad:

Es también inclinado el hombre, naturalmente, a vivir en compañía de otros, y según esto pertenece a la ley natural todo aquello que a esta inclinación conviene como es que el hombre trabaje de huir a la ignorancia y quiera saber las cosas que cumplen y que no ofendan a los otros con quien ha de conversar, y que asimismo justifique no queriendo ni haciendo a los otros lo que no querría que los otros hiciesen, y todo lo demás que a esto pertenece y toca.²³

A manera de conclusión

La noción de Bartolomé de las Casas en torno a la naturaleza humana se fundamenta principalmente en la razón práctica, la cual define por completo al ser humano e impacta su vida tanto colectiva como la individual. La reflexión que se hizo a lo largo del capítulo sobre la razón práctica como una naturaleza universal humana reconoce el desarrollo pleno de la humanidad y, por lo tanto, reconocimiento de su existencia. Las Casas juega un papel fundamental al recuperar el pensamiento aristotélico

²³ *Idem.*

tomista, debido a que hizo posible el diálogo entre el viejo mundo y el nuevo mundo, donde las diferencias lograron crear una nueva identidad y modo de ser propios de América.

El fraile redefine a la razón práctica teniendo en cuenta dos tradiciones: en primer lugar, la tradición aristotélica y, en segundo lugar, la tradición tomista. En conjunto, éstas permiten pensar sobre una naturaleza humana basada en la razón misma, por lo que el pensamiento lascasiano reconoce una naturaleza humana universal que no se basa en cuestiones raciales, económicas o culturales, sino en la posibilidad de desarrollo que cada individuo tiene. Las inclinaciones naturales se encuentran latentes sin importar de dónde se provenga, es así como el sevillano abre ante nosotros la tarea ardua de repensar y reformar la existencia misma, mediante el ejercicio de la razón como aquella posibilidad de querer reconocer verdades que permitan dirigir la existencia, pero a su vez muestran que nada permanece.

En la actualidad, el ser humano vive un contexto político, social y cultural diferente al que vivió el fraile, sin embargo, los antecedentes de la modernidad se encuentran en los recuerdos colectivos más recónditos de la época novohispana, en ella podemos observar que el orden social y el mercantilismo, así como la Revolución Industrial y la Revolución Francesa propiciaron las condiciones para que el liberalismo y el capitalismo se establecieran como órdenes políticos y económicos a finales del siglo XVIII y se catapultaran en la cima del régimen moderno y, hasta el momento, se continúe bajo el yugo de éstos.

Dentro del discurso liberal encontramos una insistencia en la práctica de la libertad, la cual tiene sus orígenes en el pensamiento de los primeros frailes que defendieron a los nativos americanos; no obstante en la sociedad de consumo exacerbado, bajo la óptica de la técnica, el ser humano se ha visto afectado ya que los dirigentes y grandes corporaciones arrastran, a través de una idea vacía sobre lo que puede ser una vida plena en sociedad, coartando al ser humano de su propio ejercicio racional y, por lo tanto, desviando su atención del fin último, convirtiéndolo en algo peor que una bestia.



Fuentes de consulta

Bibliografía

- Casas, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria Tomo I*. UNAM, México, 1967.
- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. FCE, México, 1942.
- _____, *Tratados: Tomo I*. 2° reimpresión, FCE, México, 1997.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*. UNAM, México, 2013.
- Molina, Francisco, *La sindéresis*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, España, 1992.
- Muñoz, Juan Carlos, *Bartolomé de las Casas: una voz acusadora*. Biblioteca Iberoamericana, México, 1992.
- Yáñez, Agustín. *Fray Bartolomé de las Casas: el conquistador conquistado*. Editorial Planeta Mexicana, México, 2014.

Hemerografía

- Hanke, Lewis. “Mi vida con Bartolomé de las Casas 1930-1985”, *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*. 2° Edición, Instituto de Cooperación Iberoamericana (Coord.), Ediciones Cultura Hispánica, España, 1986, pp. 11-19.
- Kwiatkowska, Teresa, “Suspirando por la naturaleza: Reflexiones sobre la ética ambiental de la virtud”, *Los caminos de la ética ambiental. Vol. II*. Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (Comp.), Ediciones Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 19-27.

Zorroza, María Idoya, “Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio”.
Azafea: Revista de filosofía, Universidad de Salamanca, núm. 18, Septiembre
2016, p. 55-79.

Tesis

Palma Valdos, Nayeli, “Capítulo II. Virtud en Aristóteles”, en *Actualidad de la ética aristotélica: un referente categórico para una educación de la virtud*, UAEMEX, México, 2014, pp. 39-66. [Tesis de maestría en Humanidades: Ética].

LA REPRESENTACIÓN DEL INDIO EN LAS CRÓNICAS DEL SIGLO XVI: INGENIOSO O IDÓLATRA



Annia González Torres

Raúl del Carmen García Delgado

Instituto Nacional de Antropología e Historia

agonzalez.deh@inah.gob.mx/raulck777@hotmail.com

Introducción

Tras la conquista, y en paralelo a la constitución de la sociedad e instituciones virreinales, se volvió necesario construir una representación del habitante de los territorios recién conquistados. Los debates en torno a la naturaleza del indio americano nos legaron una cantidad considerable de fuentes en las que apreciamos diversas representaciones que exaltaban las virtudes o debilidades de los indios. El presente texto parte de la polémica ejemplificada en dos opiniones encontradas, propias de dos notables protagonistas de las disputas en torno a la naturaleza del indio americano. La primera de ellas es de Juan Ginés de Sepúlveda:

Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en estas mismas instituciones una prueba de la barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural



induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón.¹

Bartolomé de las Casas no podía estar más en desacuerdo. El dominico intentó deshacer la “infamia” de que los indios “no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas”.² Uno de los argumentos del que Las Casas echó mano para demostrar la plena racionalidad de los indios fue su prudencia política:

[...] no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas (cuanto sin fe y cognoscimiento de Dios verdadero pueden tenerse) prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas, porque a muchas y diversas naciones que hay hoy en el mundo, de las muy loadas encumbradas, en gobernación, política y en las costumbres, se igualaron, y a las muy prudentes de todo él, como eran los griegos y romanos, en seguir las reglas de la natural razón con no chico exceso sobrepujaron.³

Para demostrar su argumentación, Las Casas recurrió a la historia de las naciones del Nuevo Mundo. Desde su punto de vista, la descripción de las ciudades indias ilustraba la prudencia política de los habitantes del Nuevo Mundo. Por ello dedicó cuatro capítulos de su *Apologética historia sumaria* a las ciudades de la Nueva España.⁴ Al mostrar al indio como un ser racional, capaz de una organización política y urbana desarrollada, apoyaba su argumentación en contra de la encomienda y de los excesos cometidos contra la población nativa americana, fue promotor de las

¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE, Sección de Obras de Historia, México, 1987. p. 109.

² Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, T. I. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1, México, 1967. p. 3.

³ Bartolomé de las Casas *op. cit.*, 1967, p. 4.

⁴ *Ibid.*, pp. 261-275.



Leyes Nuevas (1542) que apostaban por el cuidado de los indios como vasallos del rey y limitaba los abusos de los encomenderos. Este cuerpo jurídico que se integró a la legislación indiana se generó en un punto controversial entre los defensores y detractores de las capacidades del indio y, con ello, de la forma en que debían ser tratados en la nueva sociedad.⁵

Al analizar el *corpus* documental del que se sirvieron Sepúlveda y Las Casas para construir sus relatos, en lo que atañe a la Nueva España, identificamos la relevancia de algunas crónicas militares y religiosas, mismas que abordaremos en el presente trabajo.⁶ Las fuentes que utilizamos fueron las siguientes: el *Itinerario de la armada del Rey católico en India hacia la Isla de Iuchathán del año MDXVIII de la cual fue presidente y Capitán General Ioan de Grijalva, el cual fue hecho por el Capellán mayor de dicha armada a su alteza* de Juan Díaz;⁷ la carta de la justicia y regimiento de la Villa Rica de la Veracruz;⁸ la segunda carta de relación de Hernán

⁵ Las Leyes Nuevas muestran una postura paternalista en el discurso del soberano: “nuestro principal intento y voluntad ha sido y es de la conservación y aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son; encargamos y mandamos á los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado, sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios”, *Cfr.* “Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias, y buen tratamiento y conservación de los indios”, *Colección de documentos para la historia de México*, Antigua Librería, México, 1866, p. 208. Debate que alcanzaría su punto más álgido a mediados del siglo XVI en la célebre Controversia de Valladolid. Ahondar en las investigaciones diversas sobre este debate escapa a los intereses del presente texto.

⁶ A sabiendas de que no agotamos todos los textos presentes en la argumentación de estos autores, especialmente por lo que respecta a las crónicas religiosas. No obstante, consideramos que es lo suficientemente representativo para un primer acercamiento.

⁷ Conocida por su versión en italiano: *Itinerario de l'armata del Re catholico in India verso la Isola de Iuchathan del año MDXVIII alla qual fu presidente e Capitan General Ioan de Grisalua el qual e facto per el Capellano maggior de dicta armata a sua alteza*. Seguimos la traducción y edición de Joaquín García Icazbalceta, *Cfr.* Juan Díaz, “Itinerario de la armada del Rey Católico a la isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por Comandante y Capitán General Juan de Grijalva”. *Colección de documentos para la historia de México*. T. I. Librería de J. M. Andrade, México, 1858.

⁸ Que debió acompañar a la primera carta de relación de Hernán Cortés. Seguimos la edición de Pascual de Gayangos, *Cfr.* “Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de



Cortés;⁹ la *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés, Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano* de Andrés de Tapia;¹⁰ la *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México; hecha por un gentilhombre del señor Fernando Cortés* del llamado conquistador anónimo;¹¹ la relación de méritos y servicios de Bernardino Vázquez de Tapia;¹² la *Relación breve de la conquista de la Nueva España* de Francisco de Aguilar;¹³ la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo;¹⁴ la *Historia de los indios de la Nueva España* y los *Memoriales* de Toribio de Benavente o Motolinía;¹⁵ la *Historia general de las cosas de Nueva*

la Veracruz á la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo, á 10 de julio de 1519”, en *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Compañía, Paris, 1866.

⁹ Seguimos la edición de Pascual de Gayangos, Cfr. Hernán Cortés, “Segunda carta-relación de Hernán Cortés al Emperador: fecha en Segura de la sierra á 30 de octubre de 1520”, en *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Compañía, Paris, 1866.

¹⁰ Seguimos la edición de Joaquín García Icazbalceta, Cfr. Andrés de Tapia, “Relación hecha por el Señor Andrés de Tápia, sobre la conquista de México”, en *Colección de documentos para la historia de México*, Antigua Librería, México, 1866, T. II, pp. 554-594.

¹¹ Conocida por su versión en italiano: *Relatione di alcune cose della nuova Spagna, & della gran città di Temestitán Messico; fatta per uno gentil’homo del signor Fernando Cortese*; seguimos la traducción y edición de Joaquín García Icazbalceta, Cfr. Conquistador anónimo, “Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán México; escrita por un compañero de Hernán Cortés”, *op. cit.*, 1858.

¹² Seguimos la edición de Jorge Gurría Lacroix, Cfr. Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios*. Antigua Librería Robredo, Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana. La Conquista: 1, México, 1953.

¹³ Seguimos la edición de Luis González Obregón, Cfr. Francisco de Aguilar, “Historia de la Nueva España”. *Anales del Museo Nacional de México*, Museo Nacional de México, México, primera época, T. VII, 1903.

¹⁴ Seguimos la edición de Joaquín Ramírez Cabañas, Cfr. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, 1939.

¹⁵ Seguimos las ediciones de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Cfr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*. Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Real Academia Española, Aqueae, Anejos de la Biblioteca Clásica, Madrid, 2014; así como de Luis García Pimentel, Cfr. Toribio de Benavente o Motolinía,

España de Bernardino de Sahagún;¹⁶ y la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta.¹⁷

Nuestro propósito es mostrar los argumentos en torno a dos representaciones del indio en las crónicas antes mencionadas: una como ingenioso y otra como idólatra. Dos posturas discursivas que exaltan las virtudes y debilidades de los naturales: el ingenio como parte inherente de su capacidad racional y la idolatría con la connotación negativa que lo aleja de la civilidad y la policía. Si bien, la categoría de idólatra conlleva a la condena de sus prácticas religiosas previo al contacto —mismas que debieron erradicarse con la labor misional— persistió en el discurso eclesiástico, incluso utilizado como argumento político entre religiosos regulares y seculares a lo largo del periodo colonial.¹⁸

Para ello partiremos de las descripciones que hicieron conquistadores de las ciudades de la Nueva España. Por cuestiones de espacio, nos centraremos en aquellas que observaron en la costa del golfo de México —desde Cozumel hasta San Juan de Ulúa, en la región de Puebla-Tlaxcala y en la cuenca de México. Posteriormente, veremos qué dicen las crónicas militares y religiosas respecto a la idolatría de los indios en los templos de las ciudades. Finalmente, rescataremos algunas opiniones de los franciscanos acerca del ingenio de los indios para aprender oficios. Estos últimos sumamente necesarios para construir una nueva sociedad, marcada por el dominio español y el triunfo del cristianismo.

Memoriales. Casa de Luis García Pimentel, *Documentos Históricos de Méjico*, México, 1903.

¹⁶ Seguimos la edición de Ángel María Garibay Kintana, *Cfr. Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México, 2013.

¹⁷ Seguimos la edición de Joaquín García Icazbalceta, *Cfr. Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana*. Antigua Librería, México, 1870.

¹⁸ Para un análisis en torno a la categoría de idólatra y sus implicaciones discursivas en el siglo xvii, *Cfr. Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "Idólatra o cristiano La representación del indio en las obras de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza." Revista de El Colegio de San Luis, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, nueva época, año x, núm. 21, enero-diciembre, 2020, pp. 5-32.*



Las ciudades a la llegada de los españoles

La descripción de las ciudades que encontramos en las crónicas mencionadas se centra en ciertos aspectos: el sitio y la calidad de la tierra; su población, por número de vecinos o de casas; su forma de gobierno; la descripción de sus edificios y traza urbana, especialmente de sus plazas y mercados, de sus casas y palacios, así como de sus templos.

Respecto al sitio, los cronistas aludían al lugar donde se encontraba edificada la ciudad. Por ejemplo, la provincia de Tlaxcala ocupaba llanos y montes, Cholula estaba asentada en un llano y Huejotzingo en la bajada de un monte. En la cuenca de México, algunas ciudades habían sido fundadas en tierra firme, en la ribera de los lagos de Chalco y Texcoco; otras estaban situadas tanto en tierra firme como sobre el lago; el resto sólo en el lago. Este último era el caso de Tenochtitlan que se comunicaba con tierra firme a través de tres grandes calzadas, y en su interior albergaba calles tanto de tierra como de agua. En lo que respecta a la calidad de la tierra, todos los cronistas solían alabar la fertilidad y el acceso a recursos —grano, árboles frutales, animales, etc.— por parte de las ciudades.¹⁹ Según Motolinía: “Es tanta la abundancia y tan grande la riqueza y fertilidad de esta tierra llamada la Nueva España que no se puede creer. Más lo más y mejor de ella y la que más ventaja hace a todas las otras tierras y provincias son aquellos montes y corona de sierras, que, como está dicho, están a la redonda de la ciudad de México”.²⁰

Hernán Cortés proporcionó el número de vecinos de las ciudades por las que pasó: 150 mil en Tlaxcala; 20 mil en Amaquemecan; Ixtapaluca, Cuitláhuac y Mixquic, que eran ciudades más pequeñas, sólo contaban con mil o dos mil; había 12 o 15 mil en Iztapalapa; mientras que en Mexicaltzingo, Mixiuhca y Huitzilopochco el número era tres mil, más de seis mil y cuatro o cinco mil, respectivamente; Texcoco 30 mil y sus

¹⁹ H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 67-69, 74-75, 79-84, 102-103; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 388, 390-392; F. de Aguilar, *op. cit.*, 1903, pp. 8, 9, 11.

²⁰ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 206.

dependencias Acolman y Otumba, tres o cuatro mil. Asimismo, consideraba que Cholula debía tener unas 20 mil casas dentro de la ciudad y otras tantas en sus arrabales. Francisco de Aguilar, por otro lado, estimaba que en Tlaxcala había unas 100 mil casas, al igual que en Tenochtitlan; mientras que en Cholula serían unas 50 o 60 mil.²¹ Todos estos números aluden a la prosperidad que observaron en los asentamientos, esto les permitía exaltar la importancia de las localidades sometidas en su campaña militar a favor de la Corona hispana.

Mientras las ciudades de la cuenca de México eran gobernadas por señores, los españoles equipararon la forma de gobierno de Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo con la de los señoríos de Venecia, Génova y Pisa. Esto último porque, según los cronistas, estas ciudades se encontraban gobernadas por varios señores, aunque podían reconocer a uno por principal, sobre todo en caso de guerra. Ésta no fue la única comparación hecha con ciudades europeas. Juan Díaz relata cómo la armada de Juan de Grijalva observó dos pueblos —uno en la “isla” de Yucatán y otro en la provincia de Potonchán— que les parecieron tan o aún más grandes que Sevilla. La memoria también motivaba a hacer correlaciones: un edificio de la provincia de Potonchán hizo recordar a la arquitectura de Mérida; mientras que el parecido de la región llevó a que bautizaran a Nautla como Almería. Igualmente, Francisco de Aguilar hizo de las ciudades de la región de Puebla-Tlaxcala un parangón de las de Castilla: Tlaxcala con Granada o Segovia, Cholula con Valladolid y Huejotzingo con Burgos. Para Hernán Cortés, en cambio, Tlaxcala aventajaba a Granada en fortaleza, edificios y población. A este último, Tenochtitlan le parecía tan grande como Córdoba o Sevilla, mientras que para Bernal Díaz del Castillo se asemejaba a Venecia.²² Tenochtitlan era tan bella que a los conquistadores les parecía irreal:

²¹ H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 67-69, 74-75, 79-84, 97; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 388, 390-392, F. de Aguilar, *op. cit.*, 1903, pp. 8, 9, 11.

²² J. Díaz, *op. cit.*, 1858, pp. 287, 296, 301; H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 67-69, 74-75, 79-84, 103; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 388, 390-392; F. de Aguilar, *op. cit.*, 1903, pp. 8, 9, 11; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, 1939, p. 83.



Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y *cúes* y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían, si era entre sueños, y no es de maravillar que yo lo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar de ello que no sé cómo lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni vistas, ni aun soñadas como veíamos.²³

Otro punto central en las descripciones es el comercio. Los cronistas dieron cuenta que en las plazas de Tlaxcala, Cholula, Texcoco y Tenochtitlan se vendían y compraban diversas cosas. Aunque existían algunos mercados principales. De estos últimos el más memorable era el de Tlatelolco, cuya plaza se decía que era mucho más grande que la de Salamanca. La frecuencia variaba, según Motolinía: “la frecuencia de comprar y vender es de medio día para abajo. En otros pueblos es mercado de cinco en cinco días, otros le tienen de veinte en veinte días que solían principiar o acabar sus meses”.²⁴ En Tlaxcala llegaban a juntarse 30 mil personas, mientras que en Tlatelolco 20 o 25 mil, salvo cada cinco días que llegaban a ser hasta 40 o 50 mil. Había autoridades que vigilaban que se guardase el orden, hacían públicos los delitos y ejecutaban las sentencias.²⁵

Los principales productos, mencionados por los cronistas, que se comercializaban en los mercados eran: grano, pan y pasteles, animales comestibles —aves y huevos, liebres, conejos y ciervos— verduras y frutas, especias, raíces y hierbas tanto comestibles como medicinales, vino,

²³ *Ibid.*, p. 308.

²⁴ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 331.

²⁵ H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 68-69, 74-75, 97. Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, p. 392; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, 1939, pp. 328-330; T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, pp. 326-330.

miel y cera, mantas y esteras, vestidos y calzado, cueros curtidos, penachos y otros aderezos para la cabeza, joyería de oro, plata, plomo, latón, estaño, piedras y plumas preciosas, huesos, conchas y caracoles, cuentas y espejos, loza, braceros, leña y carbón; piedras labradas para navajas y espadas, cal, madera, adobes, ladrillos y piedras para las casas, algunas ya trabajadas.²⁶

Respecto a las casas de los indios, el conquistador anónimo hacía una distinción: “las casas son de cal y canto, y de tierra y adobe, todas con sus azoteas. Esto es entre los que viven en la tierra adentro; pero los que habitan cerca del mar tienen casi todas sus casas y paredes de adobes, tierra y tablas, con los techos de paja”.²⁷ No obstante, también a lo largo de las costas se observaron casas y “torres” —esto es, los templos de los indios— de piedra.²⁸

Sin lugar a duda, fueron las casas de Moctezuma las que más maravillaron a los conquistadores. Apuntaron que se trataba de varios edificios, tanto dentro como fuera de Tenochtitlan. Alabaron su factura y su abundancia en objetos preciosos —de oro, piedras y plumas— y ropas, es decir, mantas, almohadas, colchas y pellones, entre otras cosas.²⁹ Todo ello se consideró muestra del poder y la riqueza del señor de Tenochtitlan.

De las distintas casas de Moctezuma, los cronistas dedicaron especial atención a la casa de las fieras, en cuyos patios se encontraban bestias

²⁶ H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 68-69, 103-105; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 392-394; B. de Sahagún, *op. cit.*, 2013, pp. 457-458.

²⁷ Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, p. 370.

²⁸ Ya los miembros de la armada de Francisco Hernández de Córdoba habían hallado “que en la dicha tierra [de Yucatán] había edificios de cal y canto”, *Cfr. op. cit.*, 1866, p. 3. Sobre las casas y “torres” vistas por la armada de Juan de Grijalva, desde la isla de Santa Cruz [Cozumel] hasta Ulúa [San Juan de Ulúa], *Cfr. J. Díaz, op. cit.*, 1858, pp. 281-283, 285-287, 292, 295-296, 306. Respecto a lo que observaron Hernán Cortés y sus compañeros, *Cfr., op. cit.*, 1866, p. 24; H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 58-59, 62, 79, 80, 87, 108, 128; A. de Tapia, *Relación, op. cit.*, 1866, pp. 567-568, 572, 579; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 395-396; B. Vázquez de Tapia, *op. cit.*, 1953, pp. 32, 44; F. de Aguilar, *op. cit.*, 1903, pp. 6, 8, 9, 11, 12, 14.

²⁹ H. Cortés, *op. cit.*, 1966, p. 110; A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, p. 579, 581; F. de Aguilar, *op. cit.*, 1903, p. 12.



de tierra: leones, tigres, onzas, lobos, zorras y gatos; aves acuáticas, tanto de agua dulce como de agua salada; aves rapaces: cernícalos, halcones, águilas y gavilanes; culebras y víboras; así como hombres y mujeres considerados monstruosos: albinos, enanos, corcovados y contrahechos y había muchas personas al cuidado de los animales.³⁰

En cuanto a los templos, por un lado, los cronistas reconocían su gran número, su belleza, así como la amplitud de sus torres y habitaciones.³¹ Pero por otro, no podían obviar que se trataba de espacios para el culto idolátrico, como veremos más adelante. En un balance general, podemos retomar las opiniones de Juan Díaz, el conquistador anónimo y Hernán Cortés: la traza de las calles y las plazas de las ciudades demostraban el orden y concierto, así como de la policía en que vivían los naturales. Mientras que los edificios hacían resaltar el ingenio de los indios. Todo ello los hacía comparables a los españoles y otras naciones “de razón”.³² Los españoles, maravillados por todo lo anterior, no podían menos que alabar el ingenio de los naturales, así se demostraba su capacidad racional a partir de la construcción de sus ciudades y redes comerciales que evidenciaban una sociedad compleja.

Templos e idolatría

Como se mencionó anteriormente, los templos eran vistos como espacios idolátricos por los hispanos. Según relata Andrés de Tapia, Hernán Cortés, cuando subió por primera vez al Templo Mayor de Tenochtitlan, se sorprendió por la imaginería recubierta de sangre “de gordor de dos e tres dedos”, así como por los ídolos de piedra. Le parecía a Cortés que todo ello era para honra del diablo, así que decidió actuar en consecuencia:

³⁰ Cfr. H. Cortés, *op. cit.*, 1966, pp. 110-111; A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, pp. 581-582.

³¹ Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 370, 383; H. Cortés, *op. cit.*, 1966, p. 105.

³² J. Díaz, *op. cit.*, 1858, p. 286; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, p. 370; H. Cortés, *op. cit.*, 1966, p. 109.

les habló a los indios del Dios cristiano, pidió lavar la sangre del recinto y colocar las imágenes de Dios y su madre.³³

No era el primer caso que habían observado, por supuesto. Antes vieron las ceremonias y los sacrificios hechos a los ídolos en Cozumel, Potonchán, la isla de los Sacrificios, San Juan de Ulúa, Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo.³⁴ Además, la idolatría no sólo se concentraba en las urbes, también existían adoratorios a las afueras de la ciudad, a lo largo de los caminos y en las montañas.³⁵ Y tampoco se reducía a los templos y adoratorios, estaba también el juego de pelota, calificado de arte del demonio por Motolinía,³⁶ y el *Tzompantli* con sus torres y palos llenos de cráneos que horrorizaban a los españoles, tanto religiosos como militares. Andrés de Tapia y Gonzalo de Umbría contaron 136 mil cabezas en los palos.³⁷

Evidentemente el despliegue de cultos contrarios a la fe cristiana precisaba que los conquistadores hicieran algo. Si Juan de Grijalva había subido, junto con el alférez de su armada, a un templo en la isla de Cozumel para reclamar la tierra en nombre del rey,³⁸ había llegado el momento de reclamarla en nombre de Dios. Para ello, “El marqués del Valle hacia [sic; i. e., hacía] poner cruces en todos los lugares donde allegaba”.³⁹ Y en varios lugares derrumbó los ídolos y mandó limpiar los templos. Esto último permitía, por un lado, realizar misas y, por otro, colocar cruces e imágenes de la Virgen María y de los santos. Los conquistadores justificaban sus acciones al decir que pretendían que los indios abandonaran la idolatría y abrazaran la verdadera fe.⁴⁰

³³ A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, pp. 584-585.

³⁴ J. Díaz, *op. cit.*, 1858, pp. 284-285, 296-298; A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, pp. 573-574; Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, p. 385; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, 1939, pp. 87, 118-119; T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 188.

³⁵ Conquistador anónimo, *op. cit.*, 1858, pp. 387-388.

³⁶ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 338.

³⁷ A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, p. 583.

³⁸ J. Díaz, *op. cit.*, 1858, p. 284.

³⁹ A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, p. 567.

⁴⁰ J. Díaz, *op. cit.*, 1858, p. 285; A. de Tapia, *op. cit.*, 1866, pp. 557, 567, 572-573; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, 1939, pp. 119, 190-193, 261-266.



Por lo anterior, la llegada de los españoles se presentó en el discurso como un asunto providencial: Dios quería que los españoles ganasen las nuevas tierras para acabar con la idolatría y extender el Evangelio. Esta postura se legitimaba a través de los postulados de la Guerra Justa: era preciso acabar con las maldades y los vicios que había en la tierra y enseñar a los indios a vivir en policía y conforme a la doctrina cristiana.⁴¹ Pero, la extirpación de la idolatría no logró concretarse con la lucha militar, lo que hacía necesaria la labor misional para erradicar las antiguas prácticas.⁴²

De esta manera, terminada la conquista y pacificación de algunas partes de la Nueva España,⁴³ llegó la hora de que los frailes iniciaran la empresa evangelizadora, que fue central en la legitimidad del dominio español. En palabras de Motolinía:

Porque es cierto que a donde no llegan los frailes no hay verdadera cristiandad, porque, como todos los españoles pretendan su interés no curan de enseñarlos y doctrinarlos ni hay quien les diga lo que toca a la fe y creencia de Jesucristo, verdadero Dios y universal Señor, ni quien procure destruir sus supersticiones y ceremonias y hechicerías, muy añejas a la idolatría, y es muy necesario andar por todas partes.⁴⁴

Ellos despreciaban la idolatría de los indios, “Viendo la diferencia que había de las fiestas con que en la tierra se honra nuestro Dios, llenas de alegría y regocijo espiritual, las que con ellos honraban a sus dioses, llenas de sangre humana y de toda espurcicia, hediondez y fealdad”.⁴⁵ Y así como los conquistadores derribaron los ídolos, los religiosos no se

⁴¹ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, pp. 152- 153; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, 1939, p. 248.

⁴² T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 71.

⁴³ Principalmente de la zona central del dominio mexicana, puesto que la zona norte se mantuvo en constante conflicto con el gobierno hispano durante el siglo XVI a través de la llamada Guerra Chichimeca, *Cfr.* Philip W. Powell, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*. FCE, Sección de Obras de Historia, México, 1977.

⁴⁴ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 186.

⁴⁵ G. de Mendieta, *op. cit.*, 1870, p. 223.

quedaron atrás.⁴⁶ Sin embargo, no fueron pocos los casos en los que los evangelizadores tuvieron que enfrentarse a la persistencia de los indios en su idolatría, aún después de la impartición de la doctrina y en clara afrenta con la liturgia católica. Así, se preservó la asociación de cuevas y cerros con la práctica de los ritos antiguos.⁴⁷

Según los frailes, el demonio actuaba para impedir que los indios se convirtieran y permanecieran en el cristianismo.⁴⁸ Pero Dios no los había abandonado, mediante la construcción de los complejos conventuales, las apariciones e ilusiones demoníacas cesaban.⁴⁹ Además, mantenían la esperanza en que Dios no permitiría que tantas almas se perdieran, ni que persistiese la idolatría.⁵⁰ Como constante en el discurso de los misioneros vemos a un Demonio que no se da por vencido con el triunfo del cristianismo e intenta recuperar a sus antiguos devotos a través de apariciones, promesas y amenazas transmitidas, principalmente, por los antiguos sacerdotes, hechiceros y curanderos.⁵¹ Aún así, a decir de los regulares, poco a poco los indios aceptaban la nueva religión.⁵²

Este discurso es sumamente importante, pues asienta la consolidación de la nueva fe y la extirpación de la idolatría, con ello el indio convertido pierde la connotación negativa de su naturaleza, en la que vivió a causa de su ingenuidad. Tal razonamiento es propio de las crónicas provinciales que exaltaron, no sólo el triunfo de la labor misional, sino las virtudes del indio tras su conversión. A esta postura se enfrentaron los discursos emanados desde el clero secular que advierten de la reincidencia idolátrica entre los naturales.

⁴⁶ I. a., *Cfr.* La labor de Martín de Valencia en Tlaxcala; T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, pp. 188-189.

⁴⁷ G. de Mendieta, *op. cit.*, 1807, pp. 226-227.

⁴⁸ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 72 y T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 188; G. de Mendieta, *op. cit.*, 1807, pp. 223, 227-230.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁰ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014 p. 71.

⁵¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, 1870, p. 224.

⁵² *Ibid.*, p. 230; también *Cfr.* T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 72.



El ingenio de los indios en los oficios

Una vez integrados a la cristiandad, los indios debían contribuir a construir una nueva sociedad libre de la idolatría. Para ello, entre otras cosas, tuvieron que aprender los oficios que les enseñaban los frailes. Su disposición para el aprendizaje fue recalcada por Gerónimo de Mendieta.⁵³ Motolinía hizo lo propio al exaltar la habilidad del indio para aprender los oficios y su destreza manual.⁵⁴ Por su parte, Bernardino de Sahagún proclamaba como máxima general que:

El buen oficial mecánico es de estas condiciones, que a él se le entiende bien el oficio en fabricar e imaginar cualquiera obra, la cual hace después con facilidad, y sin pesadumbre, al fin es muy apto y diestro para trazar, componer, ordenar, aplicar cada cosa por sí, a propósito. El mal oficial es inconsiderado, engañoso, ladrón y tal que nunca hace obra perfecta.⁵⁵

Después, el franciscano ofreció una guía del comportamiento que seguían los buenos y malos oficiales, según los distintos oficios: oficiales de plumas, plateros, herreros, lapidarios, carpinteros, canteros, albañiles, pintores, sastres, hiladores, tejedores, labradores, hortelanos, olleros y distintos tipos de mercaderes.⁵⁶

De esta manera, el ingenio de los indios fue alabado en cada oficio que aprendieron. A los mencionados por Sahagún, se agrega el oficio de la pintura, tan alabado por Motolinía y Mendieta: una vez cristianos la habilidad de los indios se había perfeccionado y podían copiar con gran habilidad las pinturas que se les presentaban.⁵⁷

⁵³ G. de Mendieta, *op. cit.*, 1870, p. 403.

⁵⁴ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 181.

⁵⁵ B. de Sahagún, *op. cit.*, 2013, p. 536.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 536-539, 541-542, 546-561.

⁵⁷ T. de Benavente o Motolinía, *Memoriales*, p. 181; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, 1903, p. 404.

Motolinía exaltó su mano diestra en la elaboración de batihojas, campanas y en el manejo de la plata, donde “hacen ventaja a los plateros de España”. De igual forma, resaltó su habilidad como curtidores y en la elaboración de “zapatos, servillas, borceguíes, alcorques, chapines y todo lo demás que hacen los zapateros”. Sobre su trabajo en la arquitectura y escultura virreinal, aún visible hasta nuestros días, asentó: “Después que los canteros de España vinieron, labran los indios todas cuantas cosas han visto labrar a los canteros nuestros, así arcos redondos, escarzanos y terciados, como portadas y ventadas de mucha obra, y cuantos romanos y bastiones han visto, todo lo hacen y muy gentiles iglesias y casas a los españoles”. Su habilidad con las telas también se hizo patente, pues lograron reproducir con telares castellanos mantas, frazadas y paños diversos. Así, se destacaron como sastres, carpinteros y entalladores, al punto “que los indios labran y hacen todo cuanto los españoles”.⁵⁸

Como puede verse en las palabras del franciscano, los indios tenían gran habilidad y destreza manual para un sinnúmero de oficios, pero sus habilidades no se limitaban a la capacidad de aprender técnicas y procedimientos, sino a deducir y a la iniciativa para reproducir materiales e innovar procedimientos.⁵⁹ El ingenio de los naturales no se reducía a los oficios, también “Aprendieron a leer brevemente, así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano”.⁶⁰ Igualmente, sobresalieron en el canto.⁶¹ Esto último, junto con las iglesias —las cuales calificaban de hermosas, limpias, devotas y lucidas— servía para darle mayor esplendor al culto de la religión recién llegada.⁶²

Vemos que, a los ojos de los cronistas religiosos, el ingenio de los indios servía para edificar las nuevas ciudades y cimentar el cristianismo

⁵⁸ T. de Benavente, *op. cit.*, 1903, pp. 181-185; también *Cfr.* T. de Benavente, *op. cit.*, 2014, p. 228.

⁵⁹ G. de Mendieta, *op. cit.*, 1870, p. 410.

⁶⁰ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 224.

⁶¹ *Ibid.*, p. 225.

⁶² T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 1903, p. 141.



en la Nueva España. No sólo eso, también con su trabajo sostenían la nueva vida urbana:

Y cada día entran gran multitud de indios cargados de bastimentos y tributos, así por tierra como por agua, en acales o barcas, que en lengua de las islas llaman canoas. Todo esto se gasta y consume en México, lo cual pone alguna admiración, porque se ve claramente que se gasta más en sola la ciudad de México que en dos ni en tres ciudades de España de su tamaño.⁶³

Con los progresos de la evangelización y la construcción de una nueva sociedad, la representación del indio respecto a su salvación había cambiado: “Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el Cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar”.⁶⁴ Así, el discurso de los religiosos se centró en las múltiples virtudes de los indios: la pobreza, la humildad, la obediencia, mismas que, una vez convertidos, los tornaba en un modelo de feligresía.

A manera de conclusión

Hemos presentado tres grandes tópicos sobre los cuales se construyeron las representaciones del indio como ingenioso e idólatra. En el primero, el discurso de la descripción de las ciudades indias a la llegada de los españoles exaltó el ingenio de los indios. Las ciudades, las instituciones y aún la religión de los naturales maravillaron tanto a conquistadores como a frailes. Por ello, a los ojos de los cronistas, estos elementos demostraban la racionalidad de los habitantes de las nuevas tierras y la importancia de salvar sus almas a través de la conversión a la verdadera fe.

⁶³ T. de Benavente o Motolinía, *op. cit.*, 2014, p. 189.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 40.

En un segundo tópico, los templos y la idolatría, la representación cambia. Para los cronistas, los indios no alcanzaron el grado de civilidad que los europeos por una sencilla razón: no eran cristianos. El estigma de la idolatría caía sobre las obras de los naturales. Por más bellos que pudieran ser sus templos, no dejaban de ser espacios que debían erradicarse. En su discurso, conquistadores y frailes se presentan como agentes providenciales para la salvación de los indios: limpiaban los templos, destruían los ídolos, enseñaban la verdadera fe a los indios y luchaban contra la persistencia idólatra —animada por el demonio—. Este discurso es muy importante, pues justificaba el dominio de la Corona española, la obligación de premiar a los conquistadores por sus esfuerzos y la presencia de los frailes en el Nuevo Mundo.

Finalmente, rescatamos los argumentos que exaltaban nuevamente el ingenio de los indios, pero ahora sin la carga de la idolatría. En un discurso triunfalista, los frailes alababan las virtudes de los indios en los oficios mecánicos, la lectura, el canto y el trabajo en general. Así, los naturales se ganaban la salvación y abonaban a la construcción de una nueva sociedad. Si antes la necesidad de erradicar la idolatría hacía necesaria la presencia española, ahora los progresos de la evangelización justificaban su permanencia.

Las representaciones del indio como ingenioso e idólatra son parte de un proceso de clasificación que define, visibiliza y reproduce a un grupo social: los indios.⁶⁵ Si bien, desde las Leyes de Burgos (1512) se le

⁶⁵ Según Roger Chartier, el concepto de representación permite articular varias “modalidades de la relación con el mundo social”. Una de ellas consiste en “el trabajo de clasificación y desglose que produce las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad”. Otra se refiere a “las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase”. Cfr. Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa, Historia, Barcelona, 1992, pp. 56-57. Estas consideraciones nos permiten entender la categoría de indio no como algo esencialmente dado, sino como una construcción que se realiza a través de distintos discursos.



otorgó al indio americano la condición de hombre libre y vasallo tutelado del rey,⁶⁶ su condición jurídica se construyó a lo largo del siglo xvi.⁶⁷ Pero la construcción del sujeto indio no se reduce a una serie de debates jurídico-teológicos bien conocidos. Por ello, consideramos que es importante prestar atención a las representaciones del indio en distintos tipos de discursos,⁶⁸ como los abordados en el presente trabajo. Representaciones que permiten ir más allá de las leyes y nos muestran “un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc.”⁶⁹ que, a los ojos de los españoles, definieron al indio americano.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Qué es un dispositivo*. Incluye *El amigo* y *La Iglesia y el Reino*, en Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo (Trad.), *Fuera de Serie*, Buenos Aires, 2016, pp. 5-31.

⁶⁶ R. Sánchez Domingo, “Las Leyes de Burgos y la doctrina jurídica de la conquista de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”. *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm., 28, septiembre 2012.

⁶⁷ De acuerdo con Daniela Marino, “se creó un estatuto jurídico particular como conjunción de tres categorías ya existentes en la sociedad castellana: la de rústico, miserable y menor de edad”. Cfr. Daniela Marino, “Indios, pueblos y la construcción de la nación. La modernización del espacio rural en el centro de México, 1812-1900”, *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, FCE, *Historia Crítica de las Modernizaciones en México*, México, 2010 p. 163.

⁶⁸ Al respecto, Cfr. Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coord.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, INAH, Secretaría de Cultura, México, 2017.

⁶⁹ Giorgio Agamben, *Qué es un dispositivo*. *Fuera de Serie*, Buenos Aires, 2016, p. 9.

- Battcock, Clementina y Berenise Bravo Rubio (Coord.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. INAH, Secretaría de Cultura, Historia. Memorias, México, 2017.
- Benavente, Toribio de o Motolinía, O. F. M., *Historia de los indios de la Nueva España*, en Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado (Ed.), Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Real Academia Española, Aequae, Anejos de la Biblioteca Clásica, Madrid, 2014.
- Benavente, Toribio de o Motolinía, O. F. M., *Memoriales*. Luis García Pimentel (Ed.), Casa de Luis García Pimentel, Documentos Históricos de Méjico: I, México, 1903.
- “Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Veracruz á la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo, á 10 de julio de 1519”. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Pascual de Gayangos (Ed.), Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Compañía, Paris, 1866, pp. 1-34.
- Casas, Bartolomé de las, O. P., *Apologética historia sumaria*. Edmundo O’Gorman (Ed.), Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 3a. ed., 2 T., Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1, México, 1967.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, en Claudia Ferrari (Trad.), Gedisa, Historia, Barcelona, 1992, pp. 45-62.
- Conquistador anónimo, “Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán México; escrita por un compañero de Hernán Cortés”, en *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (Ed.), Librería de J. M. Andrade, México, 1858, T. I, pp. 568-598.
- Cortés, Hernán, “Segunda carta-relación de Hernán Cortés al Emperador: fecha en Segura de la sierra á 30 de octubre de 1520”, en *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, Pascual de Gayangos (Ed.), Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Compañía, Paris, 1866, pp. 51-157.
- Díaz, Juan, “Itinerario de la armada del Rey Católico a la isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por Comandante y Capitán General Juan de Grijalva”, en *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (Ed.), Librería de J. M. Andrade, México, 1858, T. I, pp. 281-308.



- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Joaquín Ramírez Cabañas (Ed.), Pedro Robredo, 2 T., México, 1939.
- “Leyes y ordenanzas nuevamente hechas para la gobernación de las Indias, y buen tratamiento y conservación de los indios”, en *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (Ed.), Antigua Librería, México, 1866, T. II, pp. 204-227.
- Marino, Daniela, “Indios, pueblos y la construcción de la nación. La modernización del espacio rural en el centro de México, 1812-1900”, en Érika Pani (Coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, FCE, Sección de Obras de Historia. Historia Crítica de las Modernizaciones en México, México, 2010, pp. 163-204.
- Mendieta, Gerónimo de, O. F. M., *Historia eclesiástica indiana*. Joaquín García Icazbalceta (Ed.), Antigua Librería, 2 t., México, 1870.
- Powell, Philip Wayne, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*. Juan José Utrilla (Trad.), FCE, Sección de Obras de Historia, México, 1977.
- Sahagún, Bernardino de, O. F. M., *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay Kintana (Ed.), Porrúa, 1a. reimpresión de la 11a. edición, “Sepan cuantos...”: 300, México, 2013.
- Sánchez Domingo, Rafael, “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”. *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm., 28, septiembre 2012.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Marcelino Menéndez y Pelayo y Manuel García Pelayo (Ed.), FCE, 2a. reimpresión, Sección de Obras de Historia, México, 1987.
- Tapia, Andrés de, “Relación hecha por el Señor Andrés de Tápia, sobre la conquista de México”, en Joaquín García Icazbalceta (Ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, Antigua Librería, México, 1866, T. II, pp. 554-594.
- Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de méritos y servicios*, Jorge Gurría Lacroix (Ed.), Antigua Librería Robredo, Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana. La Conquista: 1, México, 1953.

Hemerografía

- Aguilar, Francisco de, O. P., “Historia de la Nueva España”. *Anales del Museo Nacional de México*, Museo Nacional de México, México, primera época, T. VII, 1903, pp. 3-25.
- González Torres, Annia y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, “Idólatra o cristiano. La representación del indio en las obras de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza”. *Revista de El Colegio de San Luis*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, nueva época, año x, núm. 21, enero-diciembre, 2020, pp. 5-32.

**FAMILIA, PODER Y ASPIRACIONES SEÑORIALES: EL CASO
DE LA FAMILIA VILLANUEVA EN EL VALLE DE TOLUCA
EN EL SIGLO XVI**



Florencio Barrera Gutiérrez

Universidad Nacional Autónoma de México

f_barrera2@hotmail.com

Introducción

Muchos fueron los españoles que participaron en la conquista, la pacificación y el poblamiento de diferentes lugares del virreinato de la Nueva España. Sin embargo, poco sabemos sobre la vida de cada uno de aquellos conquistadores que abandonaron su patria en busca de fortuna y privilegios en el territorio recién encontrado. En el Valle de Toluca, de las familias relevantes bien conocidas destacan los Villanueva, Suárez de Peralta, Cervantes, Gutiérrez Altamirano y Sámano, no sólo porque llegaron a tener gran impacto y presencia importante en los pueblos de sus encomiendas, por consolidar intereses agrarios y formar fortunas importantes, sino por sus “méritos y servicios”.

Geográficamente, tomando como centro a Toluca, que quedó en manos de Hernán Cortés como parte de su concesión real, los Villanueva estuvieron presentes en los pueblos de Oztoltepec, Jilotzingo, Mimiampan y Xonacatlán. El linaje Suárez de Peralta en Huitzilapan, Tlalmilolpan y Xochicauatla. La familia Cervantes en Atlapulco y Jalatlaco; Gutiérrez Altamirano en Metepec, Calimaya y Tepemajalco, y la familia Sámano en Zinacantepec. La presencia estratégica de estas familias alrededor de Toluca los colocó en una situación de privilegio. Además, un denominador común de éstas no sólo se reflejó en relaciones de amistad,



sociales o de negocios, sino también en lazos familiares a través de las uniones matrimoniales que fueron de gran importancia.

El matrimonio de Alonso de Villanueva Tordesillas, conquistador-encomendero con Ana de Cervantes, hija de Leonel de Cervantes, en 1527 marca el inicio de la historia de la distinguida familia Villanueva, no sólo en el Valle de Toluca, sino también en la Nueva España. La pareja manifestó un constante interés por ganar honra y riqueza, así como el deseo de alcanzar y mantener una posición en la sociedad colonial durante la primera mitad del siglo XVI. Además, el comportamiento, la relación con funcionarios y el valor de Villanueva Tordesillas en diferentes hechos de armas le valieron ocupar puestos de importancia en el cabildo de la Ciudad de México, la encomienda de cuatro pueblos, un escudo de armas y la concesión de mercedes de tierras.¹ Si bien el caso de los Villanueva no resulta ser un caso aislado, el presente trabajo examina los elementos que relacionaron a la familia Villanueva para planear sus aspiraciones señoriales en el Valle de Toluca durante el siglo XVI.

De las buenas familias: Alonso de Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes

El encumbramiento de la familia Villanueva se dio a partir de la figura de Alonso de Villanueva Tordesillas, quien pasó al nuevo territorio con las huestes de Cortés y él destacó por sus servicios militares en la conquista de Tenochtitlan, a más de combatir en las campañas de Pánuco, en las provincias de los Yopelcingos y en Colima.² Otro hecho de armas al

¹ Florencio Barrera Gutiérrez, “De las buenas familias del valle de Toluca: los Villanueva. Un ejemplo de la vinculación de la propiedad a través de la institución del mayorazgo, siglos XVIII-XIX”, 2017, *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 14, septiembre-diciembre, 2017. <https://archivos.gob.mx/Legajos/pdf/Legajos14/03Delasbuenas.pdf>, “el autor de este texto cumple la misma función en el presente capítulo”.

² AGI, México, 1088, L. 1 BIS, fs. 134v-136v; y “Poder extendido ante el escribano Juan Fernández del Castillo por Alonso de Villanueva Tordesillas”, citado en Francisco Fernández

servicio del rey lo hizo acompañando al virrey Antonio de Mendoza en la pacificación de los indios chichimecas, mejor conocida como Guerra del Mixtón. Además, se distinguió por su participación en el cabildo de la Ciudad de México. En 1527, consiguió el cargo de regidor, desde donde inició una maratónica carrera que le llevaría a ocupar en 1529 y 1552 el cargo de Diputado de Minas. En 1543, 1544 y 1554 el de regidor, entre 1544 y 1550 fue designado Procurador en la Corte del Rey, y en 1553 se desempeñó como Procurador Mayor.³ 1554 es la última fecha en que encontramos a Alonso de Villanueva ejerciendo actividades, ya que falleció en noviembre de ese año.⁴ Su permanencia en el gobierno le permitió tener presencia política en Nueva España, desde antes de la creación del virreinato hasta después de iniciada la segunda mitad del siglo XVI.

También destacó por la realización de exitosos negocios y supo tejer una red de amistades con otros conquistadores, lo que afianzó su prestigio a lo largo de su vida. Además, en 1538 fue fundador junto con otros conquistadores de la *Cofradía de Santísimo Sacramento y Caridad*.⁵ En ese año se eligió como su primer rector a Alonso de Navarrete; Alonso

del Castillo, *Doña Catalina Xuarez Marcyda primera esposa de Hernán Cortés, y su familia: datos tomados de la obra inédita "Biografía de conquistadores de México y Guatemala*, Imprenta Victoria, 1920, p. 151; Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, Museo Nacional de México, 1902; p. 159; Francisco A. de Icaza, *Conquistadores y pobladores*, Madrid, 1923, pp. 78-79; Ignacio de Villar Villamil, *Cedulario heráldico*, Talleres gráficos del Museo nacional de arqueología, historia y etnografía, México, núm. 18, 1933 y José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, II, 1526-1545, sección IV. Juicio de residencia, FCE, México, 1990. p. 301.

³ Actas de Cabildo de México, 4 de enero de 1527; 9 de agosto de 1543; 13 y 20 de marzo de 1544; 29 de febrero de 1552; 1 de enero 1553 y 7 de mayo de 1554.

⁴ Florencia Barrera Gutiérrez, "Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI", *Pensamiento Novohispano* 14. UAEMEX, Toluca 2013, <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/40394>.

⁵ Josefina Muriel, "La capilla de la cena", *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, México, 1946, pp. 35-58; Nelly Sigaut, "Corpus Christi: la construcción simbólica de la ciudad de México", citado en Víctor Mínguez (ed.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica*, vol. 1, Universidad de Jaume I.D.L. 2000, pp. 51-54; y Óscar Mazín Gómez, *México en el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000, p. 391.



de Villanueva y Francisco Solís como diputados, y Luis de Castilla y Juan de Burgos como contadores. La cofradía era una institución religiosa integrada por fieles laicos, con la finalidad de “socorrer a los menesterosos y necesitados que en esta dicha ciudad ay y suele haber y de cada día concurren y vienen de los reynos de Castilla y otras partes”.⁶

Otro elemento fundamental del ascenso de Villanueva Tordesillas fue el provechoso matrimonio, en 1524, con Ana Cervantes, hija de Leonel de Cervantes, por entonces ya titulado como Comendador de la Orden de Santiago y encomendero de los pueblos de Atlapulco y Jalatlaco. Tuvieron seis hijos: Agustín, Alonso, Leonor, Ana, Leoneta y Florencia (véase cuadro 1). Este matrimonio marcó el inicio de una familia que se estableció en la nueva estructura urbana y formó parte del reducido grupo rector de la sociedad novohispana en la Ciudad de México, en la primera mitad del siglo XVI⁷ y sus descendientes en la segunda mitad de ese siglo, principalmente gracias a la acumulación de riqueza. Otros factores relacionados con tal obtención de capital fueron los matrimonios ventajosos y, en general, el sostenimiento de relaciones adecuadas para lograr esa promoción no sólo con familias reinantes en el Ayuntamiento de la Ciudad de México, sino también con familias del Valle de México, Toluca y de Jalisco, entre otros lugares. El matrimonio no sólo unía a dos individuos, sino también a dos familias con todos sus parientes colaterales. Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes no tomaron a la ligera esa decisión y buscaron la unión más ventajosa posible para sus descendientes. Además, Alonso de Villanueva Tordesillas solicitó al rey de España privilegios en reconocimiento a logros en el campo de batalla y a un desempeño notable, para tener mayor reconocimiento y distinción dentro de los grupos de la sociedad colonial del siglo XVI.

⁶ N. Sigaut, *op. cit.*, 2000, pp. 51-54.

⁷ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.

Los Villanueva Cervantes: Agustín, Alonso Leonor, Ana, Leoneta y Florencia

Resulta revelador que Alonso de Villanueva Tordesillas llegó a tener un fuerte impacto e importante presencia pues consolidó intereses que le permitieron formar una fortuna familiar de importancia. Esto, a su vez, los colocó en una situación de privilegio para participar en el gobierno citadino de México. Además, un denominador común no sólo se reflejó en relaciones de amistad, sociales o de negocios, sino también en los lazos familiares que se fueron haciendo más relevantes a través de las uniones matrimoniales de sus descendientes. Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes buscaron la unión más ventajosa para sus descendientes. Así, por ejemplo, a su hijo Alonso de Villanueva Cervantes lograron vincularlo nada menos que con Juana Altamirano, descendiente de la familia de los Altamirano, formado por Isabel de Estrada y Juan Alonso Altamirano, hijo del licenciado Juan Gutiérrez Altamirano y de Juana Altamirano quienes eran, a su vez, primos de Cortés. En esa alianza matrimonial se hallará uno de los elementos decisivos en el ascenso social de la familia y de prestigio al linaje en la Nueva España. Alonso de Villanueva y Juana Altamirano procrearon seis hijos: Alonso, Juan, Catalina, Isabel, Ana y Leonor, todos unidos a prósperas familias ligadas con la Audiencia y la Iglesia, además la mayoría tuvieron copiosa y próspera descendencia (Cuadro 1).

Además, Alonso de Villanueva, hijo de Alonso de Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes, tuvo mayor proyección que sus hermanos: se distinguió, al igual que se hermano Agustín, como delator de la supuesta conjura de Martín Cortés, segundo Marques del Valle; como Alcalde Ordinario de la Ciudad de México en 1576; Alcalde de Mesta en 1577; Alcalde Mayor de Texcoco en 1583; Corregidor de Texcoco entre 1585 y de 1593 a 1594, y como Alcalde Mayor de Metepec-Ixtlahuaca.⁸ Actividades que debió compaginar con otras para lograr un futuro prometedor y quizá

⁸ René Acuña, *Relaciones Geográficas*, vol. 8, pp. 45-46; AGN, Archivo histórico de hacienda, Exp. 15, Leg. 1486, f. 18; y Exp. 303, Leg. 1486, f. 306; y *Tierras*, vol. 2695, Exp. 13, f. 11.



aspirar a un título de nobleza. Además, el rey le dio una licencia para fundar un mayorazgo a finales del siglo XVI, que hizo efectiva a principios del siglo XVII. En la fundación del mayorazgo se hallará uno de los elementos decisivos para la conservación del patrimonio acumulado décadas atrás (fincas urbanas, ubicadas en el centro de la Ciudad de México y rústicas, ubicadas en el Valle de Toluca) y concretar las aspiraciones señoriales. Por tanto, será el vínculo la clave para el futuro de los Villanueva, no sólo por el patrimonio que lograron atesorar, sino también el prestigio del linaje. Los pocos papeles donde se menciona prueban que los miembros del grupo familiar desempeñaron cargos públicos, al servicio de la Iglesia y en conventos, además tuvieron brillo en los negocios y en el gobierno citadino y del Valle de Toluca. Por otro lado, Alonso de Villanueva, al ser el segundo hijo, no tuvo derecho a la encomienda adquirida por su padre.

Al vínculo establecido por Alonso de Villanueva se sumaron los tejidos familiares por sus hermanos. Agustín, Leonor y Ana de Villanueva Cervantes desposaron a los tres hijos de Juan Suárez de Ávila y de Magdalena de Peralta, hija de Martín Goñi de Peralta⁹ y de Beatriz de Zayas; Agustín, el primogénito, se casó con Catalina; Leonor con Luis, quien fue Alcalde Ordinario de la Ciudad de México en 1571 y Alcalde Mayor de Cuautitlán en 1582;¹⁰ y Ana con Juan Suárez de Peralta.¹¹ De este modo, la influencia política de los Villanueva se vio reforzada por el poder económico de los Suárez de Peralta. Una más de las hijas de Alonso de Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes, Leoneta, fue esposa de Garci Manuel

⁹ Amaya Garritz, “Los alcaldes ordinarios de la ciudad”, en *Los Vascos en las Regiones de México. Siglos XVI-XX*, vol. III UNAM, Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco/Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo, México, 1997, p. 38. Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Gobierno del Estado de Michoacán-El Colegio de Michoacán, Morelia, 1991, pp. 150-244.

¹⁰ Actas de Cabildo, 1 de enero de 1571. Guillermo Fernández de Recas, *Mayorazgos de la Nueva España*, Biblioteca Nacional de México, México, 1965, p. 23.

¹¹ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013. Francisco Fernández del Castillo, *Doña Catalina Xuarez Marcayda primera esposa de Hernán Cortés, y su familia: datos tomados de la obra inédita “Biografía de conquistadores de México y Guatemala*, Imprenta Victoria, 1920, p. 152.

Pimentel, conquistador de Jalisco. Finalmente, Florencia, por su parte, contrajo nupcias con su primo Baltasar de Aguilar Cervantes¹² (Cuadro 1) quien, al igual que los hermanos Villanueva Cervantes, jugó un notable papel en la denuncia de la conjura de Martín Cortés.

En efecto, este entramado de vínculos, tejido a partir de estrategias matrimoniales fue uno de los ejes que vinculan el proceso de relaciones de la familia que unió a distinguidas familias de conquistadores-encomenderos de la sociedad novohispana en el siglo XVI, cuyos intereses por la continuación del linaje, el prestigio familiar, la supervivencia de los patrimonios y la posibilidad de incrementarlos eran semejantes, así como la consolidación de un nuevo grupo en la sociedad colonial que fueron esenciales para los diferendos jurídicos. Además del matrimonio, el convento fue otro destino usual de las familias. Ello implicaba varias cosas para la familia: realzar el estatus, ascender en la escala social y buenas relaciones con los miembros del clero.

En este aspecto destaca a finales del siglo XVI Catalina Suárez de Peralta, viuda de Agustín de Villanueva Cervantes, quien decidió fundar el convento de Santa Isabel con la Bula de S.S. Clemente VIII, que había recibido en 1592. Para ello, destinó la casa donde vivía, que se ubicaba en lo que hoy es Palacio de Bellas Artes y abarcaba hasta la actual avenida Juárez. Por diferentes consideraciones, entre las que destaca ejercitar la pobreza como virtud, adoptó la regla de las franciscanas descalzas, de la primera regla de Santa Clara. No obstante, por la situación de precariedad que la misma establecía, decidió acogerse a la de clarisas urbanistas, a través de la Bula de S.S. Clemente XVIII, de 1600, lo que le permitía recibir a las hijas de los españoles nacidas en el territorio novohispano o que llegaron muy jóvenes, siempre y cuando pagaran una dote al ingresar al convento para asegurar su manutención futura.¹³ Así, en 1601 fundó el

¹² Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*. UNAM, México, 1982, pp. 430-431. Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, Museo Nacional de México, México, 1902, p. 282.

¹³ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.



Convento de Santa Isabel. El monto para ingresar fue igual al del Convento de Santa Clara y San Juan de la Penitencia: 3000 pesos.

Catalina Suárez de Peralta vivió en el convento hasta su muerte y fue sepultada frente al altar mayor. Al construirse en este espacio el Teatro Nacional se encontró la lápida sepulcral junto a los restos de un altar que decía: “Aquí esta sepultada doña Catalina Suárez de Peralta, mujer de Agustín de Villanueva Cervantes, fundadora de este convento y patrona, del año de 1620”.¹⁴ La acertada política de enlaces de los Villanueva Cervantes con otras familias distinguidas y con grandes caudales económicos, así como con la fundación de convento los colocó en una posición destacada.

¹⁴ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago, México, 1946. pp. 211-220. Francisco Fernández del Castillo, *op. cit.*, 1920, pp. 168-170.



**Cuadro 1. Árbol genealógico
de la familia Villanueva,
siglos XVI-XIX**





Alonso Garrido  **María Alonso Montánez**

Gonzalo Garrido

Leonor Martínez

Leonel de Cervantes

Leonor de Andrada

Alonso de Villanueva Tordesillas

Ana Cervantes

Agustín  Catalina Suárez

Alonso  Juana Altamirano

Leonor  Luis Suárez

Alonso  Isabel Mariaca

Juan  Juana Muñoz

Catalina  Pedro de Castilla

Juana Teresa

Vicenta Alfonso

Francisca

Catalina  Rodrigo Vivero Peredero

Manuel de Sousa y Castro

Alonso

Juana

Leonor

José de la

Antonio

Ana

Cristóbal de Bobadilla
(Primeras nupcias)
Pedro de Córdoba
(Segundas nupcias)

Juan José

José Ventura  Francisca Barrientos

Agustín  Francisca García Figueroa

María Francisca

José Felipe

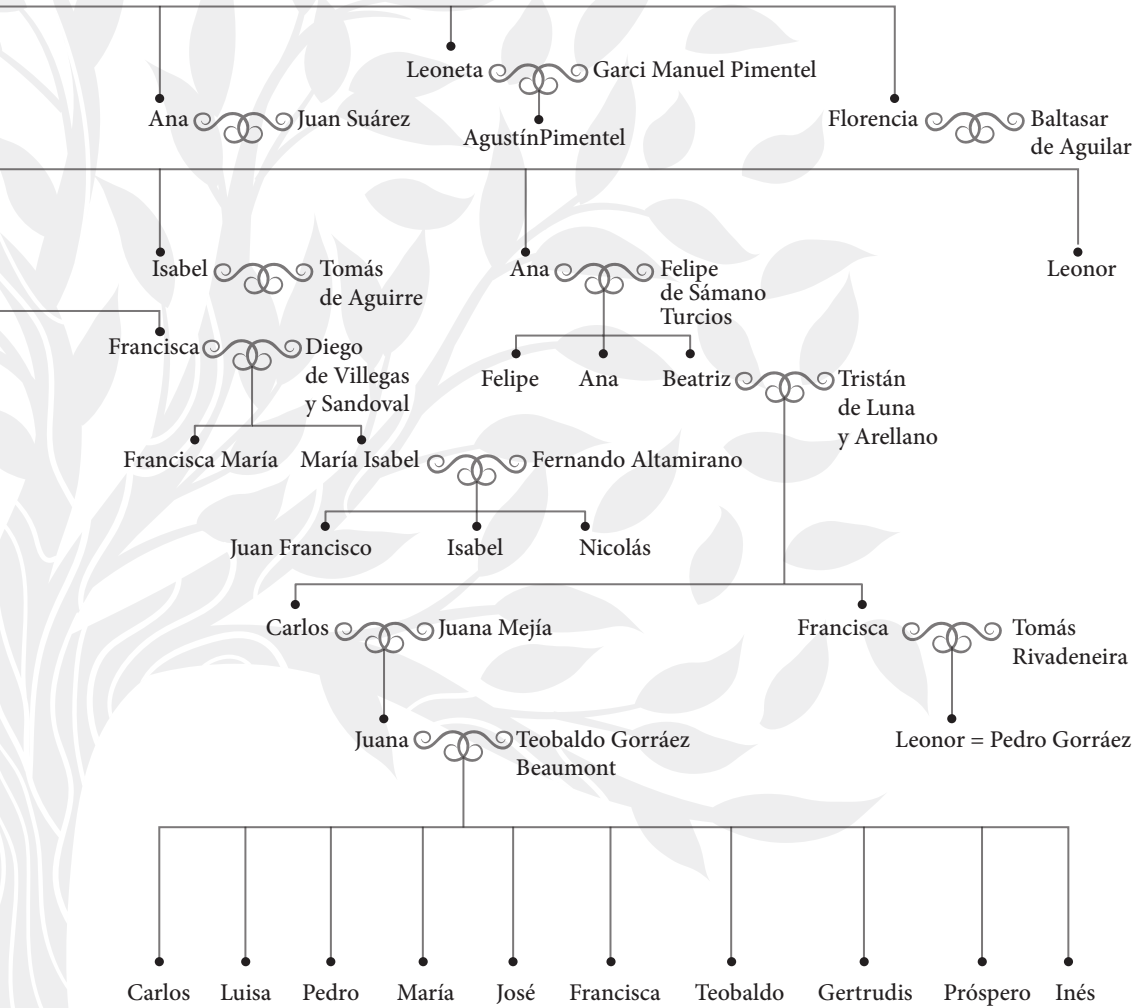
Ana María de Zaldívar

Ignacio Manuel

María Paula

María Francisca  José María Sevilla

Federico





El botín de guerra de Villanueva Tordesillas: la encomienda

Alonso de Villanueva Tordesillas, como se pudo observar con anterioridad, manifestó un constante interés por ganar prestigio y riqueza, así como el deseo de alcanzar y mantener una posición en la esfera de la sociedad novohispana. Además, arguyendo sus méritos y servicios de conquista le valió disfrutar de los tributos y la fuerza de trabajo de cuatro pueblos: Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, asentados en el Valle de Toluca, y Huachinango, ubicado en la sierra de Puebla, que le fueron adjudicados como encomienda.¹⁵

La encomienda del Valle de Toluca se ubicaba entre la margen oriental del río Chignahuapan y la Sierra de las Cruces. Cortés le asignó a Villanueva Tordesillas los pueblos de Otzolotepec y Jilotzingo, antes de 1525, y Mimiapan en 1528. Este último pueblo, primero fue otorgado por Cortés en 1523 a un tal Morrejón. A la muerte de éste, en 1526, fue concedido a un maestro de nombre Diego para que: “os sirváis de ellos en vuestras haciendas e granjerías, conforme a las ordenanzas que sobre ello están hechas, e para que los ilustréis y enseñéis en las cosas de nuestra Santa Fe, para lo cual vos encargo la conciencia y descargo de su majestad e la mía con vos en este caso, e para que los amparéis e defendáis de las personas que daño les quisieren hacer”.¹⁶ El encomendero a cambio de los beneficios que obtenía de los pueblos estaba obligado a proporcionar y fomentar la instrucción cristiana a los habitantes encomendados. Tras la muerte de Diego, Cortés le otorgó encomienda a Villanueva Tordesillas.

Otro lugar del que gozó Villanueva Tordesillas fue Huachinango, ubicado en la sierra de Puebla. La relación conocida como *Suma de visitas de pueblos*¹⁷ indica que Huachinango contaba con 35 estancias o unidades subordinadas en el siglo XVI. Esta encomienda fue entregada en principio

¹⁵ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.

¹⁶ Silvio Zavala, *La encomienda indiana*. Porrúa, México, 1973, p. 325.

¹⁷ René García Castro, *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Facultad de Humanidades-UAEMEX, Toluca, 2013, p. 173-174.

a Juan de Jaso por un breve periodo,¹⁸ luego fue reasignada a Antonio de Villarroel o Antonio Serrano de Cardona,¹⁹ y en 1526 pasó a manos de Alonso de Villanueva Tordesillas. La encomienda de Villanueva Tordesillas no parece haber sido poca cosa y resultó ser muy favorable, y más tarde para sus descendientes y su familia, no sólo por los beneficios que les reportaban los pueblos —recursos para la subsistencia y un régimen de trabajo gratuito por vía de tributación—, sino por el vasto espacio geográfico de los pueblos encomendados y la fertilidad de sus tierras. Villanueva Tordesillas tuvo el beneficio de los cuatro pueblos hasta 1554, después de ese año la encomienda fue usufructo heredado a uno de sus hijos de nombre Agustín de Villanueva Cervantes. Es de resaltar que en la cuarta década del siglo XVI se integró al vínculo de la encomienda del Valle de Toluca de Villanueva Tordesillas el recién creado asentamiento de Xonacatlán.

La encomienda en manos de Agustín y Alonso de Villanueva Altamirano y Catalina Suárez de Peralta

Tras el fallecimiento de Alonso de Villanueva Tordesillas, en 1554, la encomienda pasó a manos de su hijo Agustín de Villanueva Cervantes. Sin embargo, en ese año, la encomienda de Huachinango estuvo ligada a las pretensiones de particulares por lo que además del interés de la Corona por recuperarla, la viuda de Antonio de Villarroel, Isabel de Ojeda intentó reclamarla.²⁰ En ese año, Isabel de Ojeda exigió el derecho a la encomienda alegando que su esposo había sido injustamente despojado a

¹⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*. UNAM, México, 1986, p. 119. Francisco A. de Icaza, *Conquistadores y pobladores de Nueva España*, Madrid, 2, vol. 1923, pp. 21-22. Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad*, p. 331.

¹⁹ María Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España. 1550-1564*, EEHA, Sevilla, 1978, p. 244; Peter Gerhard, *Geografía histórica*, p. 94; Robert Himmerich, *The Encomenderos*. p. 263; Armando Escobar Olmedo, *Proceso, tormento y muerte*. pp. 170-171. AGI, Patronato, 54, 3.

²⁰ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.



favor de Villanueva Tordesillas e inició un pleito en contra de Agustín de Villanueva como sucesor de la encomienda.²¹ La primera manifestación de su descontento se siguió ante la Audiencia entre 1549 y 1551. Entre 1550 y 1551 tanto Isabel de Ojeda como Villanueva Tordesillas manifestaron tener derecho a los frutos de la encomienda de Huachinango, por concesión de Cortés.

No obstante, una declaración de Villanueva Tordesillas refiere que poseía la encomienda desde hacía un poco más de 25 años: “sin contradicción alguna, viéndolo, sabiéndolo y consintiéndolo el dicho Antonio de Villarroel y la dicha Isabel de Ojeda” porque Villarroel había dejado la encomienda para que “[le] diesen otros mejores pueblos de indios, como se le había dado la provincia de Cuernavaca”. Además, agregó que antes de que falleciera Villarroel, en 1545, no poseía el pueblo de Huachinango: “ni otros indios algunos y no teniendo ni poseyendo el difunto indios al tiempo que murió, no podía la dicha Isabel de Ojeda pedir ni demandar el dicho pueblo ni otros indios por alguna merced hecha”.²²

Isabel de Ojeda, tras no lograr una resolución satisfactoria en 1551, llevó el caso ante el Consejo de Indias, como tribunal de última instancia, en 1554, con el apoyo de Pedro Zamorano. Asimismo, para que en su nombre solicitara mercedes en remuneración, gratificación por los méritos y servicios de su esposo, así como solicitar un aumento a la pensión concedida por su majestad que era de 200 pesos de oro común aludiendo a la insuficiencia de ésta para el sustento de su familia.²³ Cinco años después, en 1559, solicitó el apoyo de Juan Ortiz de Uribe. En ese mismo año se da la resolución del Consejo de Indias, el Consejo falla a favor de Agustín de Villanueva Cervantes porque Isabel de Ojeda “no probó su petición y demanda” de poseer el pueblo de Huachinango ni con base en la legislación sobre la sucesión de encomiendas,²⁴ es decir, que en defecto

²¹ AGI, Justicia 154, N. 1. M. J. Sarabia Viejo, *op. cit.*, 1978, pp. 244.

²² AGI, Patronato, 285, R. 43.

²³ AGNCM, número de registro 18, libro 1, fs. 787r-787v.

²⁴ En 1536 se creó la “Ley de sucesión de encomiendas” que beneficiaba a la esposa y a los hi-

de no tener los conquistadores hijos se encomendasen los indios que en ellos estuviesen encomendados en sus mujeres, debido a que Isabel de Ojeda no poseía la encomienda por más de 25 años.²⁵

Isabel de Ojeda intentó revocar esta resolución a través de Ortiz de Uribe y al siguiente año, 1560, con Lorenzo Cebrón de Quiñones.²⁶ En 1561, trató de invalidar los juicios de vista y revista con Cristóbal de la Cruz.²⁷ La disputa por la encomienda refleja que Huachinango era importante no sólo porque significaba prestigio social o político, sino por las importantes entradas económicas para el poseedor procedente de la tributación indígena, es decir, la encomienda representaba una institución rentable. Se calcula el valor de sus tributos en un poco más de 2000 pesos anuales hacia mediados del siglo XVI. Por ello, desde que Villarroel dejó esa encomienda para solicitar otras, Villanueva Tordesillas la reclamó para su beneficio.

Al fallecer Agustín de Villanueva Cervantes, en 1573, los beneficios pasaron a manos de su viuda Catalina Suárez de Peralta, a falta de un hijo legítimo.²⁸ No obstante, Alonso de Villanueva Cervantes, hermano de Agustín, fue el encargado de administrar la encomienda de Huachinango, Jilotzingo, Mimiapan, Oztolotepec y su sujeto Xonacatlán. Aunque Alonso de Villanueva administró la encomienda de 1573 a 1605, por la cual percibía 500 pesos anuales,²⁹ tenía la intención de que pasara a sus manos y a sus descendientes, así se vislumbra en su petición a la Corona en 1602, no obstante, no sucedió. A la muerte de Alonso de Villanueva

jos como herederos. Recopilación de Leyes, Tomo II, Libro VI, Título XI, Ley Primera. Juan Manuel Pérez Zevallos, "Las visitas como fuentes de estudio del tributo y población de la Huasteca (siglo XVI)", *Itinerarios*, vol. 12, 2010, p. 55.

²⁵ AGI, Escribanía, 952. Patronato, 285, R. 43.

²⁶ AGNCM, número de registro 3047, libro 9, fs. 517-518.

²⁷ AGNCM, número de registro 3308, libro 9, fs. 775r-776v.

²⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*. UNAM, México, 1986, p. 279. Robert Himmerich y Valencia, *The Encomenderos of New Spain. 1521-1555*, University of Texas, Austin, 1991, pp. 261-262.

²⁹ B. Dorantes de Carranza, *op. cit.*, 1902, p. 373. F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, 1920, p. 152.



Cervantes, en 1605, la administración de la encomienda pasó a manos de Catalina Suárez, quien la mantuvo hasta 1620, fecha en que falleció. Tras este suceso la encomienda de los cuatro pueblos quedó vacante por lo que pasó a manos de la Corona. Para 1640 los frutos de los tributos pasaron a manos del conde de Moctezuma y más tarde fueron incorporados una vez más al padrón de posesiones de la Corona, tal como sucedió en 1688.³⁰

Durante aproximadamente un siglo, los pueblos de Mimiapan, Jilotzingo, Oztolotepec y su sujeto Xonacatlán, así como Huachinango estuvieron al servicio personal de la familia Villanueva en actividades domésticas, en la edificación de sus fincas y de obligaciones tributarias de bienes básicos como³¹ mantas, ropa, recursos maderables, lacustres, con servicios a la ganadería y la agricultura, especialmente de maíz y trigo que los indios producían de manera colectiva en tierras específicas. Es decir, bienes de financiación no sólo para el encomendero, sino también para las primeras empresas como los reales de minas del sur: Temascaltepec, Sultepec, Amatepec y Zacualpan y para generar excedentes que sirvieron para proveer el negocio de Juan Suárez de Peralta, quien contaba con varios molinos de trigo en la Ciudad de México. En este sentido, la encomienda representó para la familia Villanueva, así como para otras familias del Valle de Toluca, una institución de beneficio familiar a través del tributo y servicios personales, y más tarde de recursos económicos a través de la conmutación del tributo percibido. Además, siguiendo a María del Pilar Iracheta,³² fue económicamente viable debido a la extracción de productos de los pueblos para luego venderlos como mercancía, igualmente, el desarrollo de la producción agrícola y ganadera fue puesto en marcha por los encomenderos, y fue materia de comercio en las distintas poblaciones del Valle de Toluca y de México.

³⁰ Peter Gerhard, *op. cit.*, 1986, pp. 119 y 279.

³¹ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.

³² Cfr. María del Pilar Iracheta Cenocorta, *Tierra y operaciones comerciales en el valle de Toluca (1580-1645)*. Facultad de Humanidades-UAEMEX, Toluca, 1982, pp. 8-36 y 88-136. [Tesis de licenciatura].

Peticiones, méritos y servicios de Alonso de Villanueva Tordesillas

Después de la conquista, los españoles comenzaron a solicitar al rey una serie de privilegios como contraprestación a sus servicios, bien por las hazañas bélicas de un familiar para mejorar las condiciones de su futuro, tener nuevas calidades dentro de la población y marcar diferencias, así como para que sus descendientes lucieran los privilegios otorgados. Recompensar los servicios a través de mercedes económicas, honoríficas o dádivas a aquellos que le hubieran servido, fue para el monarca una forma de premiar a sus pobladores, asegurarse súbditos fieles dispuestos a servirle y, a su vez, estimularlos a acudir a su servicio con sus armas y disponibles a la evangelización de las diferentes naciones mesoamericanas.³³ Por tanto, si el monarca debía premiar a sus vasallos, el deber de éstos era servir para ser premiados. Así, una vez realizados los servicios no dudaron en pedir cuando se sintieron dignos de recompensa.

Las probanzas de méritos y servicios³⁴ fueron muy relevantes para que el monarca decidiese recompensar a sus servidores. Por tanto, en las solicitudes se daba cuenta detallada de todo tipo de méritos y servicios del pretendiente y familiares, así como de información o testimonios notariados

³³ José Ignacio Conde y Díaz-Rubín y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, 2, vol., México, IIH-UNAM, 2008-2012, pp. 7-9. Mónica Domínguez Torres, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, en María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp (coord.), *Los escudos de armas indígenas. De la colonia al México independiente*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-El Colegio de Michoacán, 2013, p. 33.

³⁴ Samuel Temkin, “Los méritos y servicios de Carbajal (1567-1577)”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 21, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 2006, p. 149; Margarita Nettel Ross, *Los testigos hablan: la conquista de Colima y sus informantes*. México, Universidad de Colima, 2007, p. 16. Enrique González González, “Nostalgia de la encomienda. Releer el tratado del descubrimiento, de Juan Suárez de Peralta (1589)”, en *Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 2, octubre-diciembre, México, El Colegio de México, 2009, pp. 563-564. M. Domínguez Torres, *op. cit.*, 2013, p. 31. Patricio Hidalgo Nuchera, “Quitas, vacaciones y salarios sin asistencia como soluciones al problema de los beneméritos novohispanos”, *Estudios de Historia Novohispana*, 54, México, IIH-UNAM, 2016, pp. 74-91.



de personas vinculadas al solicitante que solían ser favorables. Además de toda una serie de argumentos justificativos que tuvieron un papel decisivo para que unos u otros individuos acabaran recibiendo lo solicitado.

Entre las distinciones otorgadas por la Corona en el siglo XVI se encuentran licencia para fundar mayorazgos, concesiones de hábito en una orden militar, títulos de Castilla y escudos de armas. Los títulos de armas tuvieron un rol esencial al expresar un indicador visual de superior estatus y de forma pública la especial relación que existía entre monarca y vasallo, es decir, un lazo basado en sentido de reciprocidad, debido a que el rey recompensaba el apoyo militar del vasallo, haciéndole noble y concediéndole un indicador visual de su superior estatus. A cambio, el súbdito proclamaba su sumisión y lealtad hacia su rey al diseñar y desplegar tales símbolos.³⁵ Incluso la lealtad hacia la Corona se manifestaba en las informaciones y diseños que a menudo proveían los solicitantes, pero sobre todo revelan los méritos. Los trabajos de Antonio Paz y Meliá,³⁶ Santiago Montoto de Sedas³⁷ e Ignacio Villar Villamil³⁸ son algunos estudios que recogen un importante *corpus* de textos de cédulas de escudos nobiliarios concedidos a varios conquistadores españoles y caciques indígenas, acompañándolas de los dibujos de sus respectivos escudos.

Las relaciones entre súbdito-rey se articularon en torno a dos ideas fundamentales: servir para ser premiado y premiar para ser servido. Así, Alonso Villanueva Tordesillas, al igual que otros participantes en hechos de armas no escapó al deseo de solicitar a la Corona ser recompensado con un escudo de armas en “merced en remuneración de los

³⁵ M. Domínguez Torres, *op. cit.*, 2013, p. 33.

³⁶ Antonio Paz y Meliá, *Nobiliario de los conquistadores de indias*. Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles/Imprenta de M. Tello, 1892.

³⁷ Santiago Montoto de Sedas, *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América*, II y III. Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927.

³⁸ Ignacio de Villar Villamil y Goríbar, *Cedulario heráldico de conquistadores de Nueva España*. Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1933.



dichos vuestros servicios e trabajo, e porque de ellos quedase memoria³⁹. Los méritos y servicios que aludió fueron en la conquista de Tenochtitlan, provincia de Pánuco, Yopelcingo y en Colima.

El 24 de septiembre de 1631, Carlos v le concedió a Alonso de Villanueva Tordesillas un blasón (véase imagen 1), después de una solicitud presentada tiempo atrás. El escudo de armas presenta en el primer cuartel, en campo de plata, un águila de sable, como símbolo de unión con la Corona. En el segundo cuartel se plasman los méritos de Villanueva Tordesillas como participante de las campañas de conquista al presentar, en campo de gules, tres cabezas de indios, en señal o representación de algunos líderes indígenas que había derrotado en los hechos de armas en que participó. Los cuarteles están rodeados por una orla de ocho cruces de plata y ocho aspas de San Andrés de oro, en campo azur. El escudo tiene como distintivo al timbre, un almete cerrado con un brazo armado con un estoque en la mano, en señal del ánimo y esfuerzo con que participó en la conquista.⁴⁰



Imagen 1. Escudo de armas de Alonso de Villanueva Tordesilla.

Fuente: Ignacio Villar Villamil, *Cedulario heráldico*, núm. 18.

³⁹ Antonio Paz y Meliá, *Nobiliario de los conquistadores de Indias*. Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles/Imprenta de M. Tello, 1892, pp. 189-191. S. Montoto de Sedas, *op. cit.*, 1927, pp. 394-395- I. Villar Villamil y Goríbar, *op. cit.*, 1933.

⁴⁰ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2013.



El blasón vendría a alentar y estimular al solicitante e incluso a sus descendientes, a continuar generando nuevas prestaciones. Además, de que dicho honor fuera exhibido por sus descendientes, circunstancia que se evidencia claramente en el testamento de Alonso de Villanueva Cervantes, fechado en 1605. Hacia 1537, Alonso de Villanueva Tordesillas argumentando los mismos méritos que los del año de 1531, solicitó a la Corona una merced a través de una probanza de méritos y servicios realizada por la Audiencia. Es de resaltar que Villanueva Tordesillas presentó una decena de testigos, entre ellos destaca Hernán Cortés.

En su declaración, Cortés refiere que el solicitante “hizo y sirvió muy bien como persona de muy buen ánimo, poniendo su persona muchas veces a mucho peligro” en los campos de batalla de Tenochtitlan, Yopelcingo, Colima y Pánuco, donde fue como alférez de la hueste conquistadora, así como en otras que se hicieron a la mar del sur de Nueva España.⁴¹ Otros testigos presentados por Villanueva Tordesillas fueron: Francisco Verdiago, Juan Muñoz, Juan Vello, Gonzalo Muñoz, Juan Jaramillo, Vasco Porcallo, Francisco de Cerezo, Francisco de Vargas, Gonzalo Cerezo. De esta petición no hemos encontrado referencia alguna que señale que recibió una merced en atención a sus servicios.

En 1542, al margen de sus excelentes contactos y hechos —como la amistad del virrey Antonio de Mendoza, haber servido al rey como soldado en diversos alzamientos y poner recursos en armas, caballos y alimentos en estas misiones—, trataba de crear vínculos de reciprocidad con la Corona para que le recompensara con alguna merced por su participación en el proceso de pacificación de los indios chichimecas durante la Guerra del Mixtón en la región de la Nueva Galicia, suscitada en 1541. Esta insurrección fue relevante y pusieron en alarma no sólo a los colonos españoles de la Nueva Galicia, sino también a toda la Nueva España; tan fue así que el virrey Antonio de Mendoza acudió a la pacificación acompañado de un gran ejército. Villanueva Tordesillas formó parte de

⁴¹ AGI, Patronato, 55, N4, R3.

las fuerzas de virrey e incursionó en el área de conflicto para combatir a los levantados, además proporcionó “bastimentos, pan, vino y muchos ganados, carneros, novillos, puercos, cecina y tocinos y otros muchos bastimentos” que compró y gastó para la pacificación en servicio de su majestad. Para constatar su participación en tal hecho de armas presentó ocho testigos: bachiller Martín Vázquez y Gonzalo Cerezo, Diego Solgui, Juan de Valdivieso, Francisco de Arteaga, Francisco Velasco, Juan de Carova y Juan de Villagómez.⁴² Villanueva Tordesillas tenía claro que para obtener prerrogativas y distinguirse de otros colonos en el territorio conquistado debía servir a la Corona, sin embargo, su participación en diferentes hechos de armas no fueron gratificadas, así veía defraudada sus expectativas y la de su familia.

Méritos y servicios de Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes

Los méritos y servicios de los hermanos Villanueva se reflejaron en la denuncia de la supuesta conjuración de Martín Cortés en contra de la Corona en 1566. También fue delator su primo hermano Baltasar Aguilar Cervantes y Luis de Velasco. El conato de alzamiento, en el que el segundo marqués del Valle junto con un grupo de partidarios como los hermanos Bernardino y Hernando de Córdoba y Bocanegra, Gil González Alvarado y Alonso de Ávila Alvarado, Baltasar y Pedro Quezada y Cristóbal de Oñate pretendían reivindicar supuestamente los privilegios de conquista que perdían a raíz de las nuevas noticias desfavorables en el asunto de encomiendas, pues en la Corte se había negado la solicitud de que las encomiendas fueran *ad perpetuam*, en vez de por tres vidas. Además los

.....
⁴² AGI, Patronato, 55, N4, R3. Sobre la Guerra del Mixtón véase Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*. Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, vol. 1, 2000. José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*. México, El Colegio de Jalisco-INAH-UAZ, 1993.



conspiradores pretendían remover a la autoridad real en la Nueva España, romper los lazos con España y coronar a Cortés como rey.⁴³

Al respecto, las referencias que nos ofrece Juan Suárez de Peralta en su *Noticias históricas* señalan que eran muchos quienes conocían los pasos de la conspiración, así como también profusas las diferencias entre los grupos existentes en el seno de la sociedad dominante novohispana de mediados del siglo XVI, de ahí que Aguilar Cervantes y los hermanos Villanueva denunciaron la sublevación:

Al cual tenían nombrado [los conjurados] por maestre de campo, y era deudo, y muy cercano, de los contrarios del marqués y hombre principal y rico, que se llamaba Baltasar de Aguilar Cervantes, el cual descubrió todo lo que había del alzamiento, y cómo el marqués había de ser rey [...] y se lo dijo a un cuñado suyo y primo hermano muy principal [...] y éste le dijo: pues hermano asegura vuestra honra y hacienda, y luego id a denunciar a vos y de los que más sabéis están en esa conjuración. Y en verdad por lo que vi, que fue llevarle como por los cabellos y así fue e hizo su denunciación, y luego fueron con él, Alonso de Villanueva Cervantes, hermano del primero que había sido avisado, que se llamaba Agustín de Villanueva Cervantes y éste dio parte a unos amigos suyos, entre los cuales don Luis de Velasco, hijo del virrey Luis [de Velasco].⁴⁴

Una vez que se dio noticia a la Audiencia del plan de la conjura ésta actuó con prontitud y determinación, pues fue considerado como un desacato a la Corona y, por ende, duramente reprimido por la Audiencia y por un

⁴³ Juan Suárez de Peralta, *La conjuración de Martín Cortés*. México, Imprenta Universitaria, 1945, pp. XVIII-XIX. Rita Goldberg, "Nuevos datos sobre don Martín Cortés, segundo marques del valle de Oaxaca", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, IX, núm. 3-4, México, 1968, pp. 325-366. Ignacio Rubio Mañe, *El virreinato*, II. México, IIH-UNAM, FCE, 4, vol. 2005, p. 10.

⁴⁴ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista: transcripción del manuscrito de 1589, estudio preliminar y notas de Giorgio Perissinotto*. Madrid, Alianza, 1990, pp. 201-202.

despliegue de la fuerza real representada a través de Alonso Muñoz y Luis Carrillo. Muestra de esa acción, los hermanos Alonso de Ávila y Gil González de Ávila fueron aprendidos y más tarde ejecutados por conspirar contra el rey, mientras que Martín Cortés fue desterrado en 1567.⁴⁵

La participación de los hermanos Villanueva y Aguilar Cervantes demostraba su fidelidad a la Corona, pero también lo hacían movidos por la pretensión de ser distinguidos con una merced ya fuera económica u honorífica. Así, a principios de 1568, no queriendo que se les adelantaran en el mérito y para no perder las albricias del delato de la conspiración, tomaban el camino de la Corte para cobrar al rey sus supuestos servicios como delatores. En ese año los criollos novohispanos informaban al rey Felipe II de su participación a través de una relación de méritos encargada por los hermanos a la Audiencia para solicitar alguna merced.⁴⁶ Los Villanueva expusieron los méritos de sus ascendentes, principalmente, los de su padre Alonso de Villanueva Tordesillas, quien entre otros cargos había ejercido el de regidor del cabildo de la Ciudad de México y, como punto principal, como se ha señalado, su participación en conjura de Martín Cortés, al anticipar a las autoridades.

Además, para reforzar y lograr el fin perseguido presentaron informaciones de tres testigos ante la Audiencia, personas cercanas a los hermanos, que dieron bajo juramento, fe de los hechos. El cuestionario elaborado por Pedro de Villalobos, oidor de la Audiencia, aparece repetido tres veces, cuenta con tres preguntas e incluye los testimonios de Francisco de Velasco, Caballero de la Orden de Santiago, Juan de Busto de Mendoza, vecino de la Ciudad de México, y de Juan Gutiérrez Altamirano. En la declaración de los testigos se puede leer que los hermanos “fueron de los primeros que descubrieron la rebelión y alzamiento que se había querido hacer y lo sirvieron notablemente a su majestad”.⁴⁷

⁴⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*. México, Siglo XXI, 1981, p. 68. I. Rubio Mañe, *op. cit.*, 2005, pp. 3-21.

⁴⁶ AGI, México, 210, núm. 1. E. González González, *op. cit.*, 2009, pp. 582-586.

⁴⁷ AGI, México, 210, núm. 1.



Al informe enviado a la Corona, se sumó una carta de Beatriz de Andrada quien en ese mismo año intercedió, sin éxito, por sus sobrinos: Alonso y Agustín de Villanueva Cervantes, ante el rey. Ella era, dijo, esposa de Francisco de Velasco e hija de Leonel de Cervantes e hizo hincapié en que los hermanos Villanueva habían sido los primeros en dar aviso a los oidores de Martín Cortés. La carta finalizaba implorando que se les concediera a los hermanos Villanueva Cervantes alguna merced por aquel servicio tan importante.⁴⁸ Aunque breve, esta carta le recordaría a la Corona los vínculos familiares que unían a los solicitantes con la familia Andrada y Velasco. El objetivo no era otro más que lograr la pretensión de los hermanos, sin embargo, a pesar del respaldo por parte de la Audiencia, de Beatriz de Andrada, Francisco de Velasco y de Juan Gutiérrez Altamirano los hermanos Villanueva Cervantes no lograron una recompensa a los servicios prestados a la Corona; su petición fue rechazada, aunque la razón exacta para tal negativa no es clara.

A pesar de ello, los hermanos Villanueva Cervantes no perdieron la esperanza de ser recompensados y planearon viajar a España, no obstante, pospusieron su viaje tras la llegada de los jueces Muñoz y Carrillo. La acción de ambos jueces terminó en 1568, cuando otros dos emisarios del rey: Vasco de Puga y Luis de Villanueva llegaron a la Ciudad de México.⁴⁹ En ese mismo año y tras este hecho, Agustín de Villanueva se embarcó en Veracruz para España con el objetivo de solicitar su recompensa. Empezó su viaje en la misma flota en que regresaban los depuestos jueces Alonso Muñoz y Luis Carrillo, quienes llegaron a la Nueva España enviados por Felipe II para investigar la conjuración en contra de la Corona. Agustín de Villanueva y ambos jueces no llegaron juntos a la Corte porque en la travesía de Veracruz a La Habana se enfermó de gravedad y no pudiendo continuar interrumpió su viaje y regresó

⁴⁸ ENE, "Carta al rey", X, pp. 232-233. Silvio Zavala, *La encomienda indiana indiana*. Porrúa, México, 1973, p. 580.

⁴⁹ F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, 1920, pp. 158-159. Samuel Temkin, *op. cit.*, 2006, p. 156.

a la Nueva España.⁵⁰ Cuando regresaba de su infructuoso y frustrado viaje éste se vio empañado aún más por la flota del inglés John Hawkins.

Al cabo de los años, en 1602, Alonso de Villanueva acudió una vez más ante la Audiencia para solicitar “se le recibiera información de su calidad de méritos y servicios”⁵¹ y recordarle al rey su actuación en la sexta década del siglo XVI. El documento levantado por la Audiencia no declara la presencia del criollo en nuevos hechos de armas o méritos en los 36 años transcurridos desde 1566, pero sí deja en claro su calidad de partícipe directo e interesado en los hechos que rodearon la conjura de Martín Cortés, así como su pretensión de ser recompensado con los frutos de una encomienda vacante o aquella que había pasado a manos de la familia, es decir, la encomienda que estaba conformada por los pueblos ubicados en el Valle de Toluca: Mimiapan, Jilotzingo, Oztolotepec y su sujeto Xonacatlán y Huachinango, en Puebla, que estaba en manos de su cuñada Catalina Suárez de Peralta. La pretensión de esta encomienda a principios del siglo XVII se debía, por un lado, al interés de seguir manteniendo el control sobre una fuente básica de prestigio y riqueza, porque le brindaba el ingreso de aproximadamente 3900 pesos anuales, cantidad que sin duda, cubriría la carencia de medios a sus herederos. Por el otro, quería seguir con el sueño medieval, es decir, volverse señor de vasallos mediante un repartimiento perpetuo.

Como testigos inmediatos presentó a Francisco de Oyos, José de Solís y Andrés de Estrada, quienes respondieron cinco cuestionamientos realizados por Francisco Alonso de Villagra, oidor de Audiencia. Esta vez tampoco sirvió de mucho, porque se le denegó ser recompensado con una encomienda. Posiblemente, entre otras razones, debido a que la Corona volvió a evaluar estos méritos como insuficientes para ser recompensados o porque no se vislumbrara, en el panorama, la perpetuidad de las encomiendas y procurar desarrollar otras instituciones económicas que sustituyeran a la encomienda.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 158-159.

⁵¹ AGI, México, Patronato 83, núm. 3, r. 4.



Las nuevas aspiraciones señoriales de los Villanueva Cervantes y Villanueva Altamirano a través de la institución del mayorazgo

La acertada política de los Villanueva con otras familias distinguidas y con grandes caudales fue satisfactoria. Además, para continuar con las aspiraciones señoriales vincularon determinados bienes para quedar en manos de un solo representante, generalmente el primogénito. Pero también para proporcionar a la rama principal de la familia un respaldo económico que le permitiera mantener un estatus socioeconómico y de prestigio por generaciones mediante el carácter de inalienable, indivisible e imprescindible de los bienes. O como señala José de la Peña para mantener las “bases patrimoniales de la oligarquía novohispana”.⁵²

El testamento de Alonso de Villanueva Cervantes, del 22 de enero de 1605, dio origen a la creación del mayorazgo que, casi al término de su vida, fundó todavía en unión de su esposa con la licencia que les concedió el rey Felipe II, a principios de 1592.⁵³ Este importante y extenso testamento consta de un preámbulo donde podemos observar la ferviente profesión de fe, a través de ceremonias litúrgicas, como las misas, las limosnas, mandas pías, herencias y otros actos de piedad que corroboran la personalidad de Villanueva Cervantes, caracterizada por una gran devoción por sus creencias religiosas.

Como también consta en el testamento, Alonso de Villanueva junto con su esposa fundó un mayorazgo que quedó conformado por una casa principal que poseían en la calle de los Donceles y cinco casas y 13 tiendas situadas en la “esquina que mira a las casas reales y a las dos plazas principales y reales” en la Ciudad de México. Así como de un sitio de estancia de ganado menor y mayor, unas 2,535.88 hectáreas, “con sus casas, corrales, tierras y labores de pan llevar” en “términos” del pueblo

⁵² José de la Peña, *Oligarquía y propiedad en la Nueva España 1550-1624*. FCE, México, 1983, p. 219.

⁵³ AGN, Vínculos y mayorazgos, vol, 193, exp. 9, fs. 6-13. AGA, Oztolotepec, Villa Cuauhtémoc, México, Exp. 23/2250, Leg. 1, fs. 61-64.

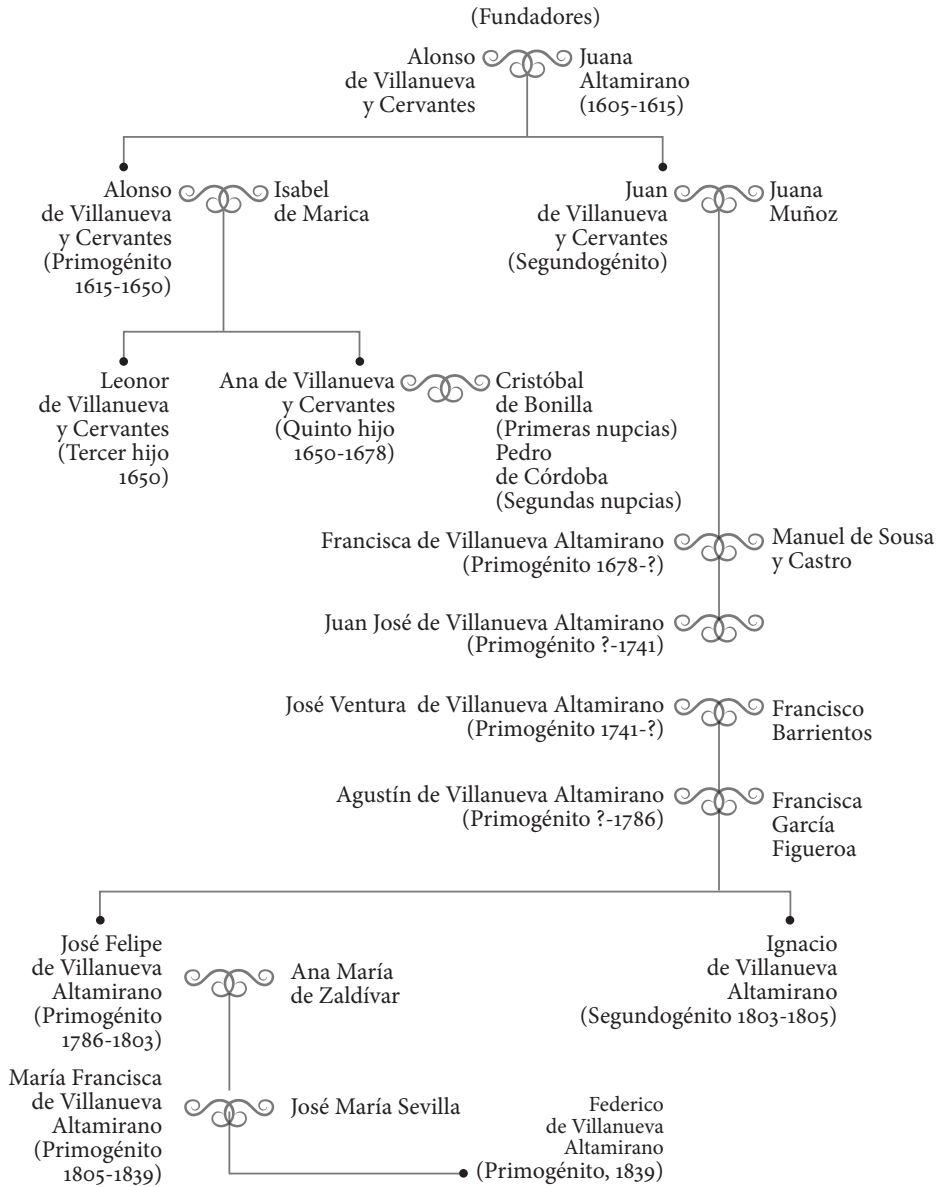
de Oztolotepec, de un sitio de estancia de ganado mayor, unas 1,755.61 hectáreas, “que incluía casas, tierras de labor y esclavos”, y otro sitio de estancia de ganado menor, unas 780.27 hectáreas, en “términos” del pueblo de Mimiapan, en el Valle de Toluca.

Alonso de Villanueva y Juana Altamirano, como otros fundadores de mayorazgos de la Nueva España, integraban al vínculo familiar un conjunto de bienes que ofrecían posibilidades excepcionales, en cuanto a las utilidades que podían generar, mediante el sistema de alquiler y aprovechamiento, tanto de fincas urbanas como rústicas, que años más tarde se incrementaron. Por ello fueron foco de interés para que quedaran en manos de su primogénito Alonso de Villanueva Cervantes, y que se iría transmitiendo a sus hijos legítimos “prefiriendo el mayor al menor y el varón a la mujer”. En caso de que Alonso de Villanueva muriera sin sucesión masculina, heredaría una mujer y en falta de todos ellos, debía suceder en el mayorazgo el segundogénito: Juan de Villanueva Cervantes. A falta de descendientes de este segundo heredero, los instituidores llamaban a Ana, luego a Isabel y finalmente a Catalina de Villanueva Cervantes, estableciéndose su sucesión bajo las mismas condiciones que para Alonso y Juan de Villanueva Cervantes⁵⁴ (véase cuadro 2).

⁵⁴ F. Barrera Gutiérrez, *op. cit.*, 2017.



Cuadro 2. Poseedores del Mayorazgo de Villanueva, siglos XVII-XIX⁵⁵



⁵⁵ *Ibid.*

También fijaron el orden sucesorio de los apellidos del linaje, buscando así que los descendientes de Alonso de Villanueva Cervantes continuaran luciendo el apellido Villanueva Cervantes, mientras que los descendientes de Juan, Ana, Isabel y Catalina de Villanueva el apellido Villanueva Altamirano. El escudo de armas se integró como una forma de mantener la memoria de la familia instituidora que luchaba por volver ilustre su apellido.

La nueva forma de herencia establecida por Alonso de Villanueva Cervantes y Juana Altamirano permitiría ser una estrategia efectiva para mantener la riqueza, bienes y prestigio a los titulares, pero también garantizar la tranquilidad financiera de la familia. Así, tanto Alonso de Villanueva y Juana Altamirano trataron con una serie de cláusulas y condiciones, hasta donde fuera posible la conservación y acrecentamiento de los bienes, así como el lustre a la familia, debido a que consideraban: “que los bienes que se parten y se dividen se suelen perder y consumir”; añadían: “y que quedando agregados e impartibles permanecen, se aumentan y los deudos, parientes de los que le poseen, pueden ser socorridos y las casa y estados se ennoblecen y así vienen los linajes a ilustrarse y hacer de ella memoria”.⁵⁶

Algunos mayorazgos fueron duraderos y estuvieron presentes hasta la Ley de desvinculaciones en el siglo XIX e incluso más allá. No obstante, la sobrevivencia no garantizaba que el conjunto de bienes que conformaban el mayorazgo (fincas urbanas y rurales) se conservaran intactos con el paso del tiempo, como era el deseo de los fundadores. Muchas veces, ya fuera por coyunturas de crisis económica o malos manejos y la acumulación de deudas, las propiedades se veían menoscabadas al grado que en ocasiones hubo necesidad de vender algunas de ellas, que habían tenido su mayor esplendor entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVIII.

A pesar de las transformaciones o cambios graduales que enfrentaron muchas familias nobles novohispanas entre los siglos XVI y XVIII

⁵⁶ AGA, Oztolotepec, Villa Cuauhtémoc, México, exp. 23/2255, fs. 61.



lograron mantener los bienes para ser transferidos a una nueva generación, no así su prosperidad. El fondo de la cuestión radicaba en el interés demostrado por los poseedores, por conservar y aumentar el patrimonio que se había forjado laboriosamente y que no estuviera sujeto a diversas vicisitudes. No podemos decir que el caso del Mayorazgo de Villanueva fue excesivamente productivo, sino que correspondía a una familia de la nobleza que con esfuerzo, dedicada labor y aun con problemas a su alrededor perpetuó en muchos sentidos. Así, se mantuvo vigente hasta la tercera década del siglo XIX. Durante poco más de 230 años se sucedieron al frente de los destinos de la herencia familiar once personajes. Este proceso de largo aliento nos permitió identificar y establecer sus etapas de crecimiento y estancamiento económico; así pudimos apreciar las fortalezas y debilidades de la institución del Mayorazgo.⁵⁷

A manera de conclusión

Los integrantes de la familia Villanueva aprovecharon los beneficios de su condición, pero también los diferentes lazos (políticos, económicos, sociales y familiares) para obtener presencia, ascenso y afianzar el prestigio del linaje en Nueva España. A este entramado para mejorar las condiciones del futuro familiar debemos añadir los privilegios que obtuvieron de la Corona, como contraprestación a sus servicios o bien por las hazañas bélicas. El caso de la familia Villanueva resulta interesante no sólo por el hecho de que logró sobresalir en la sociedad novohispana, sino porque lograron que su riqueza quedara concentrada en sus descendientes.

Los descendientes de Alonso de Villanueva Tordesillas y Ana Cervantes, entre los que se encuentra Alonso de Villanueva Cervantes son claves para entender la historia de esta familia desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XIX. A lo largo de varias

.....
⁵⁷ *Idem.*

generaciones irían estableciendo uniones matrimoniales con familias distinguidas de la Nueva España, práctica habitual en los principales linajes novohispanos, de forma que los Villanueva permanecerán durante varios siglos como una de las familias destacadas del Valle de Toluca. La concentración de propiedades en una institución, el mayorazgo, le permitió mantener su posición económica y social durante generaciones.

Fuentes de consulta

Archivos

AGI, Archivo General de Indias.

AGN, Archivo General de la Nación.

AGA, Archivo General Agrario.

AGNCM, Archivo General de Notarias del Estado de México, Notaria núm. 1 de Toluca.

Bibliografía

Actas de Cabildo de la Ciudad de México. Edición de Ignacio Bejarano, Edición del Municipio Libre, México, 1889.

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: México, I. México, UNAM, 1985.

Barrera Gutiérrez, Florencio “Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI”, Florencio Barrera Gutiérrez, *Pensamiento Novohispano 14*. UAEMEX, Toluca 2013, <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/40394>.

Domínguez Torres, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, en María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp (coord.), *Los escudos de armas indígenas*. De la colonia al México independiente. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-El Colegio de Michoacán, 2013, pp. 21-47.

Dorantes de Carranza, Baltazar, *Sumaria relación de las Cosas de la Nueva España*. Museo Nacional de México, México, 1902.



- Escobar Olmedo, Armando, *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último gran señor de los tarascos*, por Nuño de Guzmán, 1530. Morelia, Michoacán, Frente de Afirmación Hispanista, 1997.
- Fernández de Recas, Guillermo, *Mayorazgos de la Nueva España*. Biblioteca Nacional de México, México, 1965.
- Fernández del Castillo, Francisco, *Doña Catalina Xuarez Marcapda, primera esposa de Hernán Cortés, y su familia: datos tomados de la obra inédita Biografía de conquistadores de México y Guatemala*. Imprenta Victoria, 1920.
- García Castro, René, *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Facultad de Humanidades-UAEMEX, Toluca, 2013.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*. UNAM, México, 1986.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*. México, Siglo XXI, 1981.
- Himmerich y Valencia, Robert, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. University of Texas, Austin, 1991.
- Martínez, José Luis, *Documentos cortesianos*, II, 1526-1545, sección IV. Juicio de residencia, FCE, México, 1990.
- Mazín Gómez, Óscar, *México en el mundo hispánico*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000.
- Mier y Terán, Lucia, *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*. UAM, FCE, México, 2005.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago, México, 1946.
- Montoto de Sedas, Santiago, *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América*. Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927.
- Nettel Ross, Margarita, *Los testigos hablan: la conquista de Colima y sus informantes*. México, Universidad de Colima, 2007.
- Paz y Meliá, Antonio, *Nobiliario de conquistadores de Indias*. Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles/Imprenta de M. Tello, 1892.
- Peña, José F. de la, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*. FCE, México, 1983.
- Porrás Muñoz, Guillermo, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*. UNAM, México, 1982.
- Román Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*. México, El Colegio de Jalisco-INAH-UAZ, 1993.

- Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Gobierno del Estado de Michoacán-El Colegio de Michoacán, Morelia, 1991.
- Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España, 1550-1564*. EEHA, Sevilla, 1978.
- Suárez de Peralta, Juan, *La conjuración de Martín Cortés*. México, Imprenta Universitaria, 1945.
- _____, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista: transcripción del manuscrito de 1589, estudio preliminar y notas de Giorgio Perissinotto*. Madrid, Alianza, 1990.
- Villar Villamil y Goribar, Ignacio de, *Cedulario heráldico de conquistadores de Nueva España*. Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1933.
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*. Porrúa, México, 1973.

Hemerografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio, “De las buenas familias del Valle de Toluca: los Villanueva. Un ejemplo de la vinculación de la propiedad a través de la institución del mayorazgo, siglos XVIII-XIX”. *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*. núm. 14, septiembre-diciembre, 2017. <https://archivos.gob.mx/Legajos/pdf/Legajos14/03Delasbuenas.pdf>.
- Carrillo Cázares, Alberto, “El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585”, en *Derecho y política en la Nueva España*. Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, vol. 1, 2000.
- Conde y Díaz-Rubín, José Ignacio y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, 2 vol. México, IIH-UNAM, 2008-2012.
- Epistolario de la Nueva España*, Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, Antigua librería Robredo, México, 16 vol. 1939-1942.



- Garritz, Amaya, “Los alcaldes ordinarios de la ciudad de México en el siglo XVI”, en Garritz Amaya (coord.), *Los Vascos en las Regiones de México. Siglos XVI-XX*, vol. III, UNAM. Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco, Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo, México, 1997, pp. 29-39.
- Goldberg, Rita, “Nuevos datos sobre don Martín Cortés, segundo marques del Valle de Oaxaca”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, IX, núm. 3-4, México, 1968, pp. 325-366.
- González González, Enrique, “Nostalgia de la encomienda. Releer el tratado del descubrimiento, de Juan Suárez de Peralta (1589)”. *Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 2, octubre-diciembre, México, El Colegio de México, 2009, pp. 533-603.
- Hidalgo Nuchera, Patricio, “Quitas, vacaciones y salarios sin asistencia como soluciones al problema de los beneméritos novohispanos”. *Estudios de Historia Novohispana*, 54, México, IIH-UNAM, 2016, pp. 74-91.
- Icaza, Francisco A. de, *Conquistadores y pobladores de Nueva España*. Madrid, 2 vol. 1923.
- Muriel, Josefina, “La capilla de la cena en la Catedral de México”. *Estudios de Historia Novohispana*, vol. III, México, 1970.
- Pérez Zevallos, Juan Manuel, “Las visitas como fuentes de estudio del tributo y población de la Huasteca (siglo XVI)”. *Itinerarios*, vol. 12, 2010, pp. 41-64.
- Rubio Mañe, Ignacio, *El virreinato*. México, IIH-UNAM, FCE, 4 vol. 2005.
- Sigaut, Nelly, “Corpus Christi: la construcción simbólica de la ciudad de México”, en Víctor Mínguez (ed.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica*, vol. I. Universidad de Jaume I.D.L. 2000, pp. 27-58.
- Temkin, Samuel, “Los méritos y servicios de Carbajal (1567-1577)”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 21, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 2006, pp. 147-186.

Tesis

- Iracheta Cenocorta, María del Pilar, *Tierra y operaciones comerciales en el Valle de Toluca (1580-1645)*. Facultad de Humanidades, UAEMEX, Toluca, México, 1982. [Tesis de licenciatura].

EL SAN FRANCISCO CON DONANTES
DEL MUSEO VIRREINAL DE ZINACANTEPEC,
ESTADO DE MÉXICO



Marco Antonio García Torres
Escuela Nacional de Antropología e Historia
marcoa.garcía@enah.edu.mx

Admiremos al ahuehuete de plumas de quetzal,
a la ceiba de plumas de tzitnitzcan,-
[que] hizo brotar Nuestro Señor a ÉL, a san
Francisco.
Por todas partes del mundo-
Cobija su fronda, su umbría, a todos los hijos de la santa Iglesia.
Y nosotros, aquí, habitantes de la Nueva España,-
Bajo su sombra,
Bajo su umbría, nos tendemos alegrándonos,
Nos tendemos regocijándonos.

*Psalmodia Christiana.*¹

Introducción

Incluir dentro de la plástica de temática sacra la efigie de comitentes o donantes, es decir, de quienes la habían encargado o patrocinado se remonta a varios siglos. Podemos decir, incluso, que fue una práctica relativamente recurrente en la Iglesia católica de la Baja Edad Media, adquiriendo algunas características como el uso de la perspectiva jerárquica, en la cual,

¹ Tomado de Berenice Alcántara Rojas, “Amados hijos míos. El ‘indio’: objeto y sujeto en los textos de evangelización en lengua náhuatl del siglo XVI”, en Clementina Battcock y Berenice Bravo Rubio (Coord.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, México, 2017. p. 93.

el tamaño de los oferentes no se determinaba por su localización dentro de los diferentes planos de la composición, sino por su estatus; de ello se desprende que los comitentes luzcan generalmente más pequeños que el santo, la virgen o Cristo a quien acompañaban. No obstante, hacia el siglo xv la representación de los donantes se fue integrando más a la escena y no es raro que sus figuras se plasmaran en una escala mayor.

Como género pictórico transitó de España al Nuevo Mundo, sitio en el que poco a poco sería adoptado por diversos estratos de aquellas colectividades,² Así pues, en esos retratos votivos es posible apreciar las imágenes de gente que perteneció a la nobleza, al gobierno civil, a alguna institución eclesiástica y, muy probablemente, a quienes se dedicaron al comercio, a la producción agrícola o a la explotación minera.³ En ellos concurren hombres y mujeres de diferentes edades, origen étnico y estrato que fueron representados arquetípicamente y en correspondencia a sus aspiraciones sociales, prácticas devotas y posición dentro del entramado americano, según puede colegirse de su examen histórico e iconográfico.

Por fortuna, actualmente se conservan varios ejemplos de pintura novohispana que contienen comitentes o donantes que pertenecieron a conventos o a parroquias y resulta significativo que, en un porcentaje importante, se incluya la representación de una o más personas indígenas o mestizas. La que aquí nos ocupa (Figura 1) se localiza en la denominada sala de oración del Museo Virreinal de Zinacantepec, recinto cultural que actualmente se aloja en lo que fue el convento franciscano de San Miguel, en la cabecera municipal del mismo nombre, hoy Estado de México.⁴ Luego de efectuar una investigación integral sobre las colecciones de

² Castañeda Galeano, Sigrid, *Donantes indígenas en el siglo xvii. Los caciques de Suta*. Pontificia Universidad Javeriana / Facultad de Ciencias Sociales, (Monografía de grado para obtener el título de historiadora), Bogotá, 2008. p. 35 y ss.

³ Vid. Elisa Vargaslugo Rangel, "El retrato de donantes y el autorretrato en la pintura novohispana. Notas para el estudio de la pintura colonial de retrato". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 51, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1983.

⁴ El municipio de Zinacantepec se localiza al poniente de Toluca. Limita al norte con el

aquel museo pude darme cuenta de que no había sido objeto de análisis hasta ese momento.



Figura 1. San Francisco de Asís con donantes. Óleo sobre tela. Colección del Museo Virreinal de Zinacantepec. Fue sometido a un proceso de restauración hace algunos años.

Fotografía: Marco Antonio García Torres

municipio de Almoloya de Juárez, al oeste con el de Amanalco de Becerra y Temascaltepec, al sur con el de Coatepec de Harinas y al este con el de Toluca. Marco Antonio García Torres, *El convento franciscano de San Miguel Zinacantepec durante la época virreinal*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2007, p. 8. [Tesis de licenciatura].



El San Francisco con donantes de Zinacantepec

a) Descripción

El cuadro está pintado al óleo. Presenta forma de paralelogramo con cuatro ángulos rectos y dos longitudes distintas en sus lados paralelos. Es de autor desconocido. Su estado de conservación es aceptable, aunque probablemente haya perdido su enmarcado original.

En la parte central de esta composición aparece un San Francisco de Asís hierático, con sus pies al descubierto y un hábito con un cingulo que pende de su cintura.⁵ Sus brazos —que *de facto* vienen a delimitar el plano celeste del terrenal— se encuentran extendidos en un gesto de protección o patrocinio a los cuatro fieles o donantes que se ubican en su parte inferior. En la mano derecha del santo se aprecia un crucifijo, en tanto la izquierda deja ver uno de los estigmas que, según la tradición, recibió en el monte Alvernia en 1224. San Francisco mantiene sus ojos cerrados y la cabeza ligeramente inclinada hacia la diestra, aunque rodeada por un núcleo de luz o rompimiento de gloria, cuatro querubines y dos ángeles orantes.

Las representaciones de los cuatro personajes laicos se distribuyen tanto en el plano inferior como en ambos costados de la figura central. Se trata de dos parejas compuestas por una mujer y un hombre. A la derecha se colocan los varones, en tanto del lado opuesto lo hacen las mujeres. Es común que en este género pictórico se realice ese tipo de separación, aunque no queda del todo claro el motivo por el que una pareja presente una talla considerablemente mayor que la segunda, misma que fue plasmada en un tamaño bastante menor y de medio cuerpo, únicamente justo antes del margen del cuadro.

Del lado izquierdo (Figura 2) aparece de tres cuartos la figura masculina de mayor proporción. Este hombre está genuflexionado con

⁵ Sus nudos aluden a los tres votos de la Orden de los Frailes Menores: pobreza, obediencia y castidad.

la mirada hacia arriba. Porta ropa predominantemente negra, lo cual denota cierto estatus social en virtud de que en la España de los Habsburgo y en sus reinos y territorios, el negro (frecuentemente obtenido del palo de Campeche) era un símbolo de poder y autoridad. La solemnidad de su atuendo viene a complementarse con una gorguera o lechuguilla circular, cerrada y con borde encañonado. Ese fue el cuello predilecto de los estratos elevados de la monarquía hispana desde al menos la segunda mitad del siglo XVI, hasta las primeras décadas del siglo XVII; resultaba considerablemente oneroso, pero se le asociaba a lo cortesano, a un alto estrato social y al refinamiento de entonces. En las muñecas del personaje sobresalen las orlas de holanes de la ropilla blanca. Sobre el suelo se aprecia un sombrero negro de copa baja y semiesférica con su ala redonda, seguramente fue dejado ahí en señal de respeto y humildad frente a la presencia simbólica o revelación de San Francisco.



Figura 2. Comitente o donante masculino.
Fotografía: Marco Antonio García Torres

Del lado derecho del espectador (Figura 3) aparece en correspondencia una figura femenina que asimismo se encuentra arrodillada y con la mirada hacia lo alto. Luce un huipil⁶ decorado con algunas bandas horizontales y un remate bordado en forma de flor. Su manto blanco cubre casi todo el resto de su cuerpo. Como rasgo de piedad y recogimiento tiene su cabeza cubierta⁷ y una camándula entre las manos. Sus rasgos e indumentaria sugieren que se trata de una mujer indígena o mestiza y cabría suponer, la esposa del sujeto anteriormente descrito.⁸

En el último tramo del cuadro aparece el segundo par de donantes. Sus dimensiones son tan reducidas que dificultan la apreciación de sus detalles, aunque aun así es posible presumir que el varón (Figura 4), de medio cuerpo y tres cuartos hacia la izquierda, porta un conjunto conformado por ropilla, jubón y una capa de diferentes colores, además de una lechuguilla o gorguera en el cuello, es decir, también muestra un marcado influjo de la indumentaria europea.⁹ Como gesto de devoción

⁶ Lockhart documenta la permanencia del uso de este tipo de prendas femeninas durante el virreinato. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*. FCE, (Sección de obras de historia), México, 1999, p. 287.

⁷ Se trata de una tradición muy antigua dentro del cristianismo, ya en la primera epístola a los corintios, Pablo de Tarso decía: “Y toda mujer que ora o profetiza descubierta la cabeza, deshonra su cabeza; es como si se rapara. Si una mujer no se cubre, que se rape. Y si es indecoroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se vele” (1 Co, 11, 5).

⁸ La profesora María Alba Pastor señala: “Para el ascenso o mantenimiento de una posición social digna, los vínculos matrimoniales, además de comprometer a los cónyuges en la defensa de los principios contrarreformistas de cohesión social, significaron la conservación y el posible acrecentamiento del linaje y del dinero” así pues, en este tipo de enlaces, pudo haber además “razones de conveniencia matrimonial por parte de sus esposos españoles, ante la posibilidad de obtener las tierras dotales de sus esposas”. María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. FCE, (Obras de historia), México, 1999, p. 134 y Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Obra diversa), México, 2000, p. 70.

⁹ Si bien, dista mucho de ser algo generalizado, hubo ciertos grupos de naturales asimilaron o buscaron con desigual suerte, avenirse a los usos y cultura del Viejo Mundo, “Conduciéndose conforme a la imagen de los caballeros e hidalgos españoles” desde épocas muy

lleva un rosario en las manos y dirige su mirada directamente a San Francisco.¹⁰ Posiblemente se trate de un mestizo o de alguien perteneciente a uno de los pueblos originarios.¹¹

Por su parte, la segunda mujer (Figura 5) exhibe rasgos fenotípicos marcadamente indígenas, viste lo que pareciera ser un huipil tejido en telar de cintura de tres lienzos añadidos por randas y brocado de trama.¹² Su peinado recuerda la usanza previa a la conquista y al igual que otros personajes de esta composición, tiene su mirada elevada y un rosario con cruz prominente en las manos.

tempranas. Carrillo y Gariel por ejemplo, reporta que para 1580 había indígenas que “vestían zaragüelles, zapatos o cotaras, camisas, sombreros y la manta tradicional”, mientras que Lockhart habla del uso popularizado de la camixatli o camisa. Jonathan Irvine Israel, Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670, p. 51. Abelardo Carrillo y Gariel, *Indumentaria colonial a través de la pintura*. Ediciones de arte, (Colección Anáhuac de arte mexicano, 5), México, 1948, p. 2 y Lockhart. *op. cit.*, p. 285.

¹⁰ El rezo del rosario fue una de las prácticas devotas más difundidas por la Iglesia contrarreformista.

¹¹ En el área de Zinacantepec cohabitaron mazahuas, matlatzincas, hñähñus y nahuas. García Torres, *op. cit.*, p. 14.

¹² Es muy probable que, para estas alturas de la época virreinal, esta clase de textiles seguían teniendo una importancia dentro de las comunidades indígenas pues, de manera similar a lo que había sucedido en la antigua Mesoamérica, “se vinculaba con la identidad personal y comunitaria, la estratificación social y económica, y con el pensamiento religioso”. Vid. Ana Maldonado Reyes y Héctor Paulino Serrano Barquín, *Permanencia de las dimensiones estéticas mazahuas y otomíes y su aplicación dentro de la cultura material*. UAEMEX, Facultad de Arquitectura y Diseño, Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados, Toluca, 2014, p. 94.



Figura 3. Comitente o donante femenina con huipil. Cabe señalar que algunos autores identifican ese tipo de prendas como un distintivo de los estratos elevados del altiplano central al momento previo a la conquista.



Figura 4. Comitente o donante femenina con huipil. Cabe señalar que algunos autores identifican ese tipo de prendas como un distintivo de los estratos elevados del altiplano central al momento previo a la conquista.

Fotografías: Marco Antonio García Torres



Figura 5. Comitente o donante femenina. Son notorias las reminiscencias prehispánicas en su atuendo.
Fotografía: Marco Antonio García Torres

b) Interpretación

Lamentablemente se desconoce si esta pintura estuvo desde la fecha de su elaboración en alguna parte del antiguo conjunto conventual de San Miguel Zinacantepec aunque, gracias a una imagen que se conserva en la Fototeca Constantino Reyes-Valerio de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México, se puede constatar que la obra ya estaba en aquél inmueble antes de que fuera transformado en museo virreinal. Sin embargo, desconocemos quienes son los laicos que en ella se incluyen ya que hasta el momento no me ha resultado posible encontrar información en algún repositorio y el personal del propio museo indica que el cuadro en cuestión carece nombres, abreviaturas o leyendas que pudieran arrojar alguna luz en este sentido.



Tampoco sabemos con certeza si las dos parejas representadas en él conformen matrimonios o tengan algún otro vínculo familiar, ni si son las únicas donantes o si lo hicieron a nombre de alguna de las varias cofradías¹³ o hermandades que, por la evidencia documental aún conservada,¹⁴ sabemos que operaban en diversos lugares de la demarcación, como el propio Zinacantepec, y de las que potencialmente hubieran podido ser mayordomos, o quizá solamente se trate de un grupo de personas afectas a la intercesión de San Francisco de Asís.¹⁵

Con todo y ello podemos señalar que esta obra, al igual que sus similares, constituye un testimonio gráfico sobre aquella heterogeneidad humana de la que gozó el Nuevo Mundo,¹⁶ en la que podemos contemplar a indígenas y mestizos tomando parte constitutiva dentro de la complejidad de los procesos históricos de aquella época. En este sentido, el que indígenas se hiciesen retratar en las obras que costeaban con sus haberes para los conventos, capillas e iglesias del virreinato deja por sentada la capacidad económica de algunos de ellos, además de señalar sus potenciales preferencias y devociones. En este último sentido, José Rubén Romero Galván y Elisa Vargaslugo Rangel consideraron que manifestaba, además,

¹³ Las cofradías eran instituciones que regularmente hacían encargos artísticos propios a sus fines y funciones, aunados a “los afanes de ostentación” y la “competencia [...] lo que redundaba en el prestigio de la agrupación” José Guadalupe Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, (Estudios y fuentes del arte en México, 56), México, 1986, p. 127.

¹⁴ Por ejemplo, en el archivo histórico que también resguarda el Museo Virreinal de Zinacantepec, quedan libros de cofradías y hermandades de españoles e indígenas.

¹⁵ El que la imagen de San Francisco mostrara los estigmas podría recordar no sólo uno de los atributos iconográficos característicos del santo de Asís, sino la versión incluida por el fraile franciscano, Toribio de Benavente, Motolinía, según la cual había sido precisamente en el monte Alvernia, cuando Dios le había revelado a San Francisco “la conversión de estos pueblos occidentales de las Indias”. David Anthony Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. FCE, (Obras de historia), México, 1991, p. 129.

¹⁶ *Vid.* Horst Pietschman. “Identidad indígena y cultura novohispana”, en *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*. Academia Mexicana de Historia, Real Academia de la Historia, Fomento Cultural Banamex, México, 2012, p. 169.

“su incorporación a una nueva realidad, distinta a la suya original, caracterizada por concebirse como un proceso histórico cuyo profundo sentido era la salvación. En efecto, el hombre de la época se concebía a sí mismo como actor en un misterio salvífico.”¹⁷

En consecuencia, las posturas de los donantes indios fueron semejantes a las de los donantes europeos, y para esto: “[...] el entrenamiento de los pintores coloniales en la representación de asuntos religiosos debe haber sido muy apropiado para lograr las características de estatismo y embeleso piadoso en los semblantes indígenas, así como la sobria gesticulación definitiva de estos personajes”.¹⁸

A ello se podría agregar que los rasgos indígenas o mestizos de los retratados: “las ropas que combinan prendas prehispánicas y europeas [...] son elementos que lo singularizan y lo dotan de un carácter de incuestionable americanidad”,¹⁹ y en ello radicaría parte de su originalidad y carácter propio. Además, subraya las cualidades morales de las y los donantes aquí plasmados a través de elementos materiales y simbólicos tales como el vestido, su mirada, muestras de recogimiento, piedad y actitud orante. Esa estructura narrativa resultaría fácilmente comprensible para el resto de su colectividad y fue precisamente a través de ese tipo de discursos visuales como los indígenas pudieron exhibir de manera particular su calidad de cristianos ante el resto del tejido virreinal.

Es decir, se acentúa el interés por demostrar las virtudes cristianas y parámetros de comportamiento que ostensiblemente poseían los donantes como agentes de la difusión y arraigo del catolicismo contrarreformista, pero al mismo tiempo, se intentaba dejar constancia a través de la exhibición pública y permanente de la obra plástica de su posición social,²⁰ ya que el coste de una obra de arte seguía siendo elevado y las

¹⁷ José Rubén Romero Galván y Elisa Vargaslugo Rangel, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ Elisa Vargaslugo Rangel *et al.*, *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*. Fomento Cultural Banamex, México, 2005, p. 24.

¹⁹ José Rubén Romero Galván y Elisa Vargaslugo Rangel, *op. cit.*, p. 39.

²⁰ *Vid.* Alba Pastor, *op. cit.*, p. 124-127.



prendas con las que fueron retratados los comitentes simbolizaban su jerarquía y haberes materiales. Puede inferirse entonces que, gracias a ese tipo de recursos, los donantes buscaron plasmar su incorporación en el orden social del virreinato, no ya como los colaboradores de los primeros años de la evangelización,²¹ seres idealizados y a veces hasta sumisos que imaginaron algunos de los historiadores y cronistas de principios del siglo XVI,²² sino como sujetos activos en su devenir histórico y religioso, de ahí su caracterización como figuras de piedad y preeminencia, aquí representadas.

A manera de conclusión

Las obras plásticas de este tipo son parte singular de la cultura visual del virreinato de la Nueva España; colaboraban en la dinámica espiritual contrareformista respecto a la dulía, en este caso, relativa a la figura de San Francisco de Asís cuya orden religiosa se asenó desde el siglo XVI en el actual Valle de Toluca. Esta orden, además había estado interactuado con los pueblos originarios significativamente desde entonces.

En esta obra se remarcan casi de manera teatral las características morales y de recogimiento espiritual de las personas que coadyuvaron a costearla y que por ello fueron ahí representadas, si bien, a ello habría que sumar lo que probablemente haya constituido un afán moralizante que incentivara las prácticas devotas de la Iglesia católica.

Si bien su composición tiene orígenes en modelos del Viejo Mundo, e incluso llega a mimetizar algunos de ellos como las poses y los atuendos, es un hecho que a este tipo de representaciones se le sumaron otros elementos de franca reminiscencia prehispánica, en virtud de que algunos

²¹ Vid. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *op. cit.*, 2000, p. 67.

²² Vid. Georges Baudot, *Pervivencia del mundo azteca en el México Virreinal*. UNAM, Coordinación de Humanidades, (Estudios de cultura iberoamericana colonial), México, 2004. p. 252 y ss.

naturales y mestizos trataran de servirse de ese medio para preservar y difundir la memoria e imagen ideal de su existencia, de su pertenencia al cristianismo y de su posición dentro de los estamentos virreinales.

Entonces, el donar una imagen como ésta que se conserva en Zinacantepec, a una parroquia o a un convento, buscaba dejar constancia de la calidad espiritual de los donantes, al mismo tiempo que se convertía en una manifestación pública de poder, por medio de ésta los indígenas que gozaron de alguna influencia dentro del orden establecido se revelaban como sujetos con una identidad, capaces de interactuar de manera dinámica y activa en los procesos de evangelización y de aculturación, no sólo a lo interno de sus comunidades, sino en el resto del entramado novohispano.

Fuentes de consulta

Fotografías

Acervo del autor.

Bibliografía

- Alcántar Rojas, Berenice, “Amados hijos míos. El ‘indio’: objeto y sujeto en los textos de evangelización en lengua náhuatl del siglo XVI”, en Clementina Battcock y Berenice Bravo Rubio (Coord.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, (Historia, serie memorias), México, 2017.
- Baudot, Georges, *Pervivencia del mundo azteca en el México Virreinal*. UNAM, Coordinación de Humanidades, (Estudios de cultura iberoamericana colonial), México, 2004.
- Brading, David Anthony, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. FCE, (Obras de historia), México, 1991.



- Castañeda Galeano, Sigrid, *Donantes indígenas en el siglo XVII. Los caciques de Suta*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, (Monografía de grado para obtener el título de historiadora), Bogotá, 2008.
- García Torres, Marco Antonio, *El convento franciscano de San Miguel Zinacantepec durante la época virreinal*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2007. [Tesis de licenciatura].
- Israel, Jonathan Irvine, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. FCE, (Sección de obras de historia), México, 1997.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*. FCE, (Sección de obras de historia), México, 1999.
- Maldonado Reyes, Ana Aurora y Héctor Paulino Serrano Barquín (Coord.), *Permanencia de las dimensiones estéticas mazahuas y otomíes y su aplicación dentro de la cultura material*. UAEMEX, Facultad de Arquitectura y Diseño, Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados, Toluca, 2014.
- Pastor Llana, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. FCE, (Obras de historia), México, 1999.
- Pérez Rocha, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Obra diversa), México, 2000.
- Pietschman, Horst, "Identidad indígena y cultura novohispana". *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*, Academia Mexicana de Historia, Real Academia de la Historia, Fomento Cultural Banamex, México, 2012.
- Romero Galván, José Rubén y Elisa Vargaslugo Rangel, *Reflejos de americanidad*. UNAM, México, 2017.
- Sagrada Biblia, 20ª. Ed, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.
- Vargaslugo Rangel, Elisa *et al.*, *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*. Fomento Cultural Banamex, México, 2005.

Hemerografía

- Carrillo y Gariel, Abelardo, *Indumentaria colonial a través de la pintura*. Ediciones de arte, (Colección Anáhuac de arte mexicano, 5), México, 1948.
- Vargaslugo Rangel, Elisa, “El retrato de donantes y el autorretrato en la pintura novohispana. Notas para el estudio de la pintura colonial de retrato”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 51, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1983, pp. 13-20.
- Victoria, José Guadalupe, *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, (Estudios y fuentes del arte en México, 56), México, 1986.

LOS POEMAS DE GREGORIO NACIANCENO
COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO
DEL SIGLO XVI NOVOHISPANO



Miguel Santiago Flores Colín
Colegio de Letras Clásicas

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México
msantiagoflores@filos.unam.mx

Vicente Lanuchi, humanista novohispano en el ocaso del siglo XVI

En sus investigaciones, el destacado estudioso novohispano Ignacio Osorio Romero no duda en atribuir a Vicente o Vincenzo Lanuchi la antología de textos latinos publicada por Antonio Ricardo en 1577, con el título *P. Ovidii Nasonis tam De tristibus quam Ponto. Una cum elegantissimis quibusdam carminibus divi Gregorii Nazianzeni*, obra didáctica de los albores de la enseñanza jesuítica novohispana.¹

Lanuchi, nacido en 1543, fue uno de los primeros docentes del Colegio de San Pedro y San Pablo, que se estableció con la llegada de la Compañía de Jesús al Virreinato de la Nueva España. Fue el primero de los grandes templos del saber y estudio de la época colonial, seguido del Colegio de San Francisco Javier de Tepotzotlán.

¹ Osorio aborda la vida y obra de Lanuchi en su monografía sobre la enseñanza jesuítica novohispana: Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. UNAM, México, 1979, pp. 18-32. No obstante, consideramos importante el tratamiento biográfico de Zambrano que posterior a las fuentes del mismo Osorio, proporciona una visión más amplia de la conformación de la obra que analizamos, Cfr. Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México I. Siglo XVI (1566-1600)*. Editorial Ius, México, 1961, pp. 504-523. Véase también José Quiñones Melgoza, "Lanuchi, Vincenzo", en Mauricio Beuchot (coord.), *Diccionario de Humanistas Clásicos de México*. UNAM, México, 2001, pp. 117-124.



Xavier Gómez Robledo describe ampliamente el contexto del establecimiento del Colegio de San Pedro y San Pablo, junto a la actividad académica e intelectual que desarrolló Lanuchi en dicha institución. Aunque su presencia fue ciertamente efímera (1574-1579) debido a discrepancias pedagógicas y didácticas, junto a una probable crisis espiritual, nuestro jesuita renunció a su misión novohispana y regresó a Europa donde terminó sus días en Mesina, en su natal isla de Sicilia, el 19 de octubre de 1592.² Se conservan de él, además de la obra analizada, según el mismo Gómez Robledo, cartas latinas, poesías y una tragedia titulada “El Triunfo de los Santos.”³

La obra, herramienta pedagógica con presencia patristica

La obra de Lanuchi que estudiamos es una antología de textos poéticos latinos para estudiantes jesuitas y laicos, integrada por autores clásicos, patristicos y medievales: Ovidio, Celio Sedulio, Gregorio Nacianceno⁴ y Giovanni Sulpizio Verolano.⁵

El análisis de esta obra representa un especial desafío, debido a la dificultad de acceso a su consulta, ya que el único ejemplar completo conservado se encuentra en la Rare Book Collection de la Universidad Pública de Nueva York bajo la signatura KE 1577.⁶ Otro ejemplar mutilado,

² Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI: el Sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*. Editorial Ius, México, 1954, pp. 43-54.

³ X. Gómez Robledo, *op. cit.*, 1954, pp. 47-48, 63, 169-170.

⁴ Para la identificación y clasificación tradicional de los textos poéticos que aparecen en este impreso, *Cfr.* Mauritti Geerard, *Clavis Patrum Graecorum, II Ab Athanasio ad Chrysostomum*. Brepols, Turnhout, 1974, pp. 189-190.

⁵ Ignacio Osorio Romero, “Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latín en el siglo XVI Novohispano”, *Nova Tellus* 2 (1984), pp. 179-181.

⁶ *Cfr.* <https://www.nypl.org/research/research-catalog/bib/b14616778>. [Consulta: 17 de mayo, 2021]. La portada la encontramos en Ignacio Osorio Romero, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. UNAM, México, 1980, pp. 130-131-107. En esta obra, parece que Osorio confunde el texto de esta obra titulado *Miracula Christi secundum Matthaeum* (ff. 56r-64v.) con la *Historia evangélica* de Juvenco, ya que lo menciona varias veces,

precisamente de la parte patrística del texto (fols. 38-64), se encuentra en el Fondo Antiguo José Gutiérrez Casillas, S. J. de la Biblioteca Eusebio F. Kino de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.⁷

La aportación a los estudios novohispanos actuales que presentamos es, fundamentalmente, la identificación de los 16 folios del impreso que contienen veinticuatro poemas del Nacianceno. En realidad, estos textos latinos provienen no solamente de la traducción del benedictino Jacobus Billius o Jacques de Billy,⁸ ya identificada por Osorio, sino de la Iohannes Langus Silesius o Johann Lange.⁹

Esta identificación fue posible gracias a la descripción de diversas ediciones de obras de Gregorio Nacianceno, realizada por Agnes Clare

pero en sus estudios posteriores simplemente ya atribuye todos los textos al Nacianceno, *Ibid.*, pp. 64.107.

⁷ Cfr. <https://buscador.adabi.org.mx/vufind/Record/1096571%201096571>. [Consulta: 17 de mayo, 2021]. Ya digitalizado, se encuentra en el sitio Primeros libros de las Américas, proyecto conjunto de varias bibliotecas de diversas instituciones internacionales, Cfr. <https://primeroslibros.org/spotlight/primeros-libros-de-las-americas/catalog/ef568837bd27b-3f710ed7ado47c9a429>. [Consulta: 17 de mayo, 2021].

⁸ I. Osorio Romero, *op. cit.*, pp. 190-192. Cfr. Irena Backus, *La patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581) O. S. B., d'après le MS. Sens 167 et les sources imprimées*, Brepols, Turnhout, 1993. La ficha para este personaje es: <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01875813>. [Consulta: 17 de mayo, 2021].

⁹ O Lange y otras diversas variaciones en su apellido, nacido en Freistadt (actual Austria), con títulos editados entre 1539 y 1593, según el *Consortium of European Research Libraries*, humanista y poeta, fue traductor de San Justino, Gregorio Nacianceno y de la Historia Eclesiástica del historiador griego del siglo XIV, Nicéforo Calixto Xantopulos, Cfr. <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01104219>. [Consulta: 17 de mayo, 2021]; <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01439430>. [Consulta: 17 de mayo, 2021]. El fichero de Autoridades Virtual Internacional (VIAF), data su vida entre 1503 y 1567, Cfr. <https://viaf.org/processed/LC%7Cn%202002067721>. [Consulta: 17 de mayo, 2021]. Véase también José María Maestre Maestre, “La traducción poética de los versos acrósticos sobre el juicio final de los *Sibyllina Oracula* realizada por el Brocense”, en Carmen Codoñer Merino, Jesús Ureña Bracero, Santiago López Moreda (coord.), *El brocense y las humanidades en el siglo XVI*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 380-406, pp. 380-406. Muy útil es este texto para conocer las características de las traducciones de Langus, como aquí hace Maestre Maestre, comparándolo con otros autores. Seguramente proporciona buenas pistas para la profundización en el estudio de la traducción latina que nos ocupa.



Way dentro del magno proyecto de recopilación y estudio de las traducciones latinas de textos medievales y renacentistas que, desde 1960, viene publicando un equipo internacional e interdisciplinar de estudiosos y que hoy en día se puede consultar en línea en el sitio del proyecto.¹⁰

De esta manera, podemos afirmar que Lanuchi realiza una selección antológica con fines didácticos de la obra del capadocio, escogiendo de entre dos traducciones diferentes, la de Billius y la de Langus. El jesuita realiza una labor más de pedagogo que de editor, acomodando los poemas patrísticos con fines didácticos en su antología, asignándoles un cierto equilibrio en extensión e importancia con respecto a los textos de Ovidio en el impreso, como ha señalado acertadamente el mismo Osorio.

El caso del himno de Celio Sedulio, *Cantemus socii*,¹¹ ubicado en los folios 53v.-55v., no presentó novedad con respecto a la investigación del ya citado gran historiador latinista novohispano, Ignacio Osorio.

En la siguiente tabla de correspondencia de los textos patrísticos de la antología de Lanuchi presentamos la identificación de las ediciones patrísticas y orden de los Carmina del padre capadocio.

¹⁰ Cfr. *Catalogus Translationum et Commentariorum*. Cfr. <http://catalogustranslationum.org>. [Consulta: 07 de mayo, 2021]. El estudio se encuentra en el segundo volumen: Agnes Clare Way, "Gregorius Nazianzenus", pp. 43-192.

¹¹ Relacionado desde la Alta Edad Media con el contexto litúrgico y pedagógico, Cfr. Carl P. E. Springer, *The Manuscripts of Sedulius, A Provisional Handlist*. American Philosophical Society, Philadelphia, 1995, pp. 12-13.

Tabla I			
Correspondencia de los textos patrísticos de la antología de Lanuchi			
	<i>Carmina</i> de Gregorio Nacianceno	<i>Billius</i> 1569 ¹² <i>Birckmanus</i> 1570 ¹³	<i>Langus</i> 1561 ¹⁴
1	<p><i>De vitae huius vanitate</i></p> <p>¹⁵PRIMUM Panegyricum Carmen in quo de huius vitae vanitate incertitudine communicque omnium fine.</p> <p><i>O utinam vel hirundo forem, vel more columba</i></p> <p>fols. 41r.-42v.</p>	<p>2.1.32¹⁶</p> <p>1569, p. 781</p> <p>1570, p. 735</p>	<p>—————</p>

¹² La primera edición de 1569 fue realizada por Iohannes Benenatus o Jean Bienné en París, Cfr. A. C. Way, *op. cit.*, pp. 55-56; <https://data.cerl.org/thesaurus/cnio0085192> y <https://data.cerl.org/thesaurus/cnio0009122>. [Consulta: 07 de mayo, 2021]. Se trabajó sobre el ejemplar digitalizado de la Biblioteca Estatal de Baviera, https://books.google.com.mx/books?id=TUhaAAAACAAJ&hl=es&source=gbs_book_other_versions. [Consulta: 07 de mayo, 2021].

¹³ Esta edición de 1570, realizada por Ioannes Birckmannus o Johann Birckmann en Colonia añade la traducción de los *Carmina* de Langus, dejando en un solo volumen los textos que, como indicaremos después, estuvieron a disposición de Lanuchi para su utilización en su antología de 1577, Cfr. A. C. Way, *op. cit.*, p. 56. Para información adicional del impresor que editó también las obras de Teodoro de Ciro, Cfr. <https://data.cerl.org/thesaurus/cnio0044642> y <https://data.cerl.org/thesaurus/cnpo1334081>. [Consulta: 07 de mayo, 2021]. Se trabajó sobre el ejemplar digitalizado de la Biblioteca Nacional de Austria, https://books.google.com.mx/books?id=rIRKAAAACAAJ&hl=es&source=gbs_book_similarbooks. [Consulta: 07 de mayo, 2021].

¹⁴ Seleccionamos como texto comparativo la edición publicada en Basilea por Ioannes Oporinus en 1561 que recoge los *Carmina* traducidos por Langus, <https://books.google.com.mx/books?id=y1rAm1sl1moC&pg=PA1&dq#v=onepage&q&f=false>. [Consulta: 07 de mayo, 2021]. Se trabajó sobre el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Turín.

¹⁵ El texto subrayado corresponde al título con el que se identifica el texto específico de Gregorio Nacianceno. El de la primera columna que aparece en redonda mayúsculas y minúsculas corresponde al título que Lanuchi antepone a cada poema y, por último, en cursiva tenemos el primer verso o *incipit* del texto del Nacianceno en la edición de Lanuchi.

¹⁶ Todas las numeraciones de la tabla están tomadas de A. C. Way, *op. cit.*, pp. 177-184.



2	<p><i>Querela de suis calamitatibus</i></p> <p><i>SECUNDUM</i> Panegyricum carmen in quo conqueritur de suis calamitatibus.</p> <p><i>Saepe, fateor, enim, in mentem mihi venit iniqua</i></p> <p>fols. 43r.-46v.</p>	<p>2.1.19</p> <p>1569, pp. 779-780</p> <p>1570, pp. 733-734</p>	_____
3	<p><i>Aerumnas suas luget</i></p> <p><i>TERTIUM</i> panegyricum carmen in quo aerumnas suas luget, christianumque obsecrat ut sibi vitae finem afferat.</p> <p><i>Ponte mihi longae charissime patria tellus</i></p> <p>hs. 46r.-46v.</p>	<p>2.1.42</p> <p>1569, p. 780</p> <p>1570, pp. 734-735</p>	_____
4	<p><i>Ad seipsum</i></p> <p><i>QUARTUM</i> panegyricum carmen in quo ad seipsum per interrogationem et responsionem.</p> <p><i>Sermones ubi sunt Ubique linguae verba diserta?</i></p> <p>47r.-48r.</p>	<p>2.1.43</p> <p>1569, pp. 781-782</p> <p>1570, p. 736</p>	_____
5	<p><i>Carmen lugubre pro anima sua</i></p> <p><i>QUINTUM</i> panegyricum carmen in quo carmen lugubre pro sua anima.</p> <p><i>Saepe suum misere luget nova nupta maritum</i></p> <p>48r.-49r.</p>	<p>2.1.51</p> <p>1569, pp. 782-783</p> <p>1570, p. 737</p>	_____

6	<p><i>Parabola Christi sec. omnes Evang</i></p> <p>SEXTUM panegyricum carmen in quo parabola quatuor evangelistarum.</p> <p><i>Prosuperi, quantum vereor, ne forte salutis</i></p> <p>49r.-51v.</p>	<p>1.1.27</p> <p>1569, pp. 786-787</p> <p>1570, pp. 741-742</p>	<p>_____</p>
7	<p><i>De Christi Genealogia</i></p> <p>SEPTIMUM panegyricum carmen in quo de Christi genealogia.</p> <p><i>Mattheus quondam scripsit, Lucasque disertus</i></p> <p>51v.-53r.</p>	<p>1.1.18</p> <p>1569, pp. 783-784</p> <p>1570, pp. 737-738</p>	<p>_____</p>
8	<p><i>HYMNUS / INCIPIT SEDULII / PRAESBYTERI, in quo carmine reciproco dimidium versus primi, finem complectitur versus secundi. Cantemus socii, Domino cantemus honorem</i></p> <p>53v.-55v.</p>		<p>_____</p>
9	<p><i>Miracula Christi sec. Matthaem</i></p> <p>MIRACULA CHRISTI SECUNDUM MATTHAEUM versibus elegiacis.</p> <p><i>Haec quae mortali christus cum carne patravit</i></p> <p>56r.-56v.</p>	<p>1.1.20</p> <p>1569, p. 785</p> <p>1570, pp. 739-740</p>	<p>_____</p>



10	<p><i>Miracula Christi sec. Lucam</i></p> <p>MIRACULA CHRISTI SECUN- DUM LUCAM</p> <p><i>Bis septena refert Lucas miracula Christi</i></p> <p>57r.-57v.</p>	<p>1.1.22</p> <p>1569, pp. 785-786</p> <p>1570, pp. 740-741</p>	<p>_____</p>
11	<p><i>Diabolum a se depellit</i></p> <p><i>Maligni Daemonis repulsio. Mo- rituri in caelum migratio, mundi valedictio</i></p> <p><i>Pectore cede meo confestim, cede dolose</i></p> <p>57v.-58r.</p>	<p>1570, p. 865/5</p>	<p>2.1.55</p> <p>1561, pp. 64-65</p>
12	<p><i>Luctus</i></p> <p><i>In militia Christiana. Lucta spiritus et carnis</i></p> <p><i>Me miserum, quod caelum ipsum coetuique petentem</i></p> <p>58r.</p>	<p>1570, p. 864/1</p>	<p>2.1.49</p> <p>1561, pp. 52-53</p>
13	<p><i>Ad animam suam</i></p> <p><i>Adspiratio ad Deum</i></p> <p><i>Mens sursum specta, et terrena haec despice cuncta</i></p> <p>58v.</p>	<p>1570, p. 864/2</p>	<p>2.1.81</p> <p>1561, p. 53</p>

14	<p><i>De humanae Naturae fragilitate</i></p> <p>Vitae humana aerumna: et extremum morientis Gregorii pro posteritate votum</p> <p><i>Chare orbis, nec chare satis, cur voluis ad instar</i></p> <p>58v.</p>	1570, p. 864/3	<p>1.2.12</p> <p>1561, p. 54</p>
15	<p><i>De humanae Naturae fragilitate</i></p> <p>Ad dubitatio, morinean vivere praestet, in Christo conquiescendum</p> <p><i>Ut volucres coelo, pelago seu pontica pinus</i></p> <p>59r.</p>	1570, p. 864/4	<p>1.2.13</p> <p>1561, p. 56</p>
16	<p><i>Adv. Diabolum</i></p> <p><i>Signaculum crucis</i></p> <p><i>O caenum, hoc fugito signum, nec mi est molestus</i></p> <p>59r.</p>	1570, p. 864/5	<p>2.1.57</p> <p>1561, p. 56</p>
17	<p><i>In monachorum obtretatores</i></p> <p><i>Mortificatio carnis</i></p> <p><i>Puris, ieiunios, precibus, vilique labore</i></p> <p>59v.</p>	<p>1570, p. 864/6</p> <p>Curis ieiunios precibus, vigilisque labore</p>	<p>2.1.44 (líneas 43-50)</p> <p>1561, pp. 56-57</p>



18	<p><i>Ad animam suam</i></p> <p><i>Summum bonum Christiani, Christus</i></p> <p><i>Utrum conquirant alli, mensas ve sequantur</i></p> <p>59.</p>	<p>1570, p. 864/7</p> <p>Aurum...</p>	<p>2.1.82</p> <p>1561, p. 57</p>
19	<p><i>Carmen supplex</i></p> <p><i>Querela de aerumnis vitae et peccati inquietudine</i></p> <p><i>Me Christe huius misisti vincula carnis</i></p> <p>59v.-60r.</p>	<p>1570, p. 864/8</p> <p>Cur me Christe huius misisti in vincula carnis</p>	<p>2.1.22 (líneas 13-24)</p> <p>2.1.22</p> <p>1561, p. 58</p> <p>Cur me Christe huius misisti in vincula carnis</p>
20	<p><i>De Dei desiderio</i></p> <p><i>Vitae praesentis vanitas et sancta ad Deum migratio</i></p> <p><i>Quid mea me genuit mater, gemitque misellum</i></p> <p>60R.-60V.</p>	<p>1570, p. 865/1</p>	<p>2.1.87 (líneas 1-12)</p> <p>2.1.87 (líneas 13-24)</p> <p>1561, p. 59</p> <p>Quid mea me genuit mater, gemitque misellum?</p>
21	<p><i>Carmen deprecatorium</i></p> <p><i>Notio et visio Sanctae Trinitatis aeterna est beatitudo</i></p> <p><i>Cur me genuit mater? non noscere quantum</i></p> <p>60v.</p>	<p>1570, p. 865/2</p>	<p>2.1.73</p> <p>1561, p. 60</p>

22	<p><i>Disticha</i></p> <p><i>Supplicatio pro facili per hanc vitam ad Deum et coelestem patriam migratione</i></p> <p><i>Lux hominum rex Christe, cotumnaque flammea mentis</i></p> <p>61r.</p>	1570, p. 865/3	<p>1.2.31</p> <p>1561, pp. 61-62</p>
23	<p><i>De Vita humana</i></p> <p><i>Poenitentia in ultimo vitae actu. Vitae praesentis vanitas</i></p> <p><i>Finis adest vitae: transmisi navita pontum</i></p> <p>61v.</p>	1570, p. 865/4	<p>1.2.19</p> <p>1561, pp. 62-63</p>
24	<p><i>Variorum vitae generum Beatitudines</i></p> <p><i>Gregorii theologi Nazianzeni Episcopi sententiarum spiritualium in distichis elegiacis libellus tertius. Expedita huius vitae navigatio</i></p> <p><i>Nudus in hoc vitae pelago decurrere, gravata</i></p> <p>62r.-64v.</p>	<p>1569, pp. 886-887</p> <p>1570, pp. 871-872</p>	<p>1.2.17</p> <p>1561, p. 108-115</p>

Fuente: Elaboración propia

Una posible pista de la procedencia de los ejemplares que sirvieron tanto a Lanuchi, como al impresor Antonio Ricardo para desarrollar la edición



de esta antología es la obra paralela, en objetivo y fines, publicada el mismo año, los *Emblemata* de Andrés Alciato.¹⁷

Este texto, también de indudables características pedagógicas y asentado en la tradición educativa jesuítica, como lo menciona Osorio, nos puede arrojar luces sobre la procedencia de dichos textos; pero esto escapa a nuestra investigación; dejamos solamente trazadas las pistas de estudio en los trabajos sobre los emblemas en Nueva España.¹⁸ La otra ruta de investigación es la existencia de ejemplares de ediciones de las traducciones de Billius o Langus, anteriores a 1577,¹⁹ con *ex-libris* de jesuitas en los fondos bibliográficos mexicanos; tal es el caso del ejemplar desafortunadamente mal clasificado, como obras de Gregorio Magno, de la Biblioteca Fray Francisco de Burgoa de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, editado por Ioannes Birckmannus en 1570.²⁰

En la tabla de los poemas se observa que todos los textos utilizados por Lanuchi aparecen en la edición de Birckmannus, quien mantuvo la traducción de Billius, pero como indica Agnes Clare Way, fue este editor

¹⁷ I. Osorio Romero, *op. cit.*, 1984, pp. 192-200.

¹⁸ Ignacio Osorio Romero, “El género emblemático de Nueva España”, en Ignacio Osorio Romero, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989, pp. 173-188, pp. 173-188; José Quiñones Melgoza, “Los Emblemas de Alciato en el programa editorial y educativo de los jesuitas mexicanos del siglo XVI”. *La experiencia literaria* 8-9 (1998-1999), pp. 167-173. Edgar García Valencia, “La emblemática en la Nueva España. Apogeo y manifestaciones durante la Colonia”, en Lilian von der Walde, M. Reinoso I. (eds.), *Virreinos II*. Grupo Editorial Destiempos, México, 2013, pp. 225-238, pp. 225-238. Otro estudio profundiza específicamente el periodo anterior al que abordamos: José Pascual Buxó, “Presencia de los Emblemas de Alciato en el arte y la literatura novohispanos del siglo XVI”, en José Pascual Buxó-A. Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. UNAM, México, 1994, pp. 241-253.

¹⁹ Al respecto, aunque consideramos que el autor no tiene en cuenta ediciones precedentes de dichos traductores, *Cfr.* Roberto Palla, “Edizioni antiche ed edizione moderne dei carmi di Gregorio Nazianzeno”, en Mariarosa Cortesi (ed.), *Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi. Cremona, 21-22 novembre 2008*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2010, pp. 127-143.

²⁰ *Cfr.* <https://buscador.adabi.org.mx/vufind/Record/1116854%201116854>. [Consulta: 07 de mayo, 2021]. Existen ediciones posteriores de los siglos XVII y XVIII en los catálogos de ADABI y de la Biblioteca Nacional de México con *ex-libris* jesuitas.

quien introdujo los poemas de Nacianceno traducidos por Langus. De este modo, Lanuchi tenía dichos textos a su disposición en esta edición o probablemente en la de la Viuda y Herederos de Ioannes Stelsius,²¹ del mismo 1570, que es idéntica a la del mencionado Birckmannus. Por otro lado, en los trabajos de Mathes y de Manrique Figueroa aparece documentada esta edición en un ejemplar perteneciente al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.²²

Un año después, en Basilea, la Officina Hervagiana publica la obra de Nacianceno en tres volúmenes. Por tanto, lo más probable es que Lanuchi tuviera en sus manos una de las dos ediciones de 1570 de Gregorio Nacianceno y, con base en dicho texto, realizara la selección antológica que plasmó en el orden de la tabla para la imprenta de Antonio Ricardo.

Todo lo expuesto nos lleva a reconocer que el jesuita Lanuchi conoce de alguna manera la tradición escolar y pedagógica de los textos que elige, ya que algunos de los poemas de Gregorio Nacianceno, por él seleccionados, han sido utilizados por las Iglesias católica y ortodoxa a lo largo de los siglos, como nos indica Merino Rodríguez:

[...] han llegado hasta nosotros 17.000 versos que incluyen Poemas en lenguaje y estilo homérico, amplias narraciones de la «epopeya» de su propia vida, exposiciones didácticas sobre las virtudes clásicas y cristianas, oraciones personales para distintos momentos y circunstancias, algunas reflexiones sobre la enfermedad, la ancianidad y otros avatares humanos y, finalmente, epitafios para sus amigos. La capacidad literaria de Gregorio de Nacianzo fue tenida en tan alta estima por los sabios bizantinos de la Edad Media que lo clasificaron entre los grandes

²¹ <https://data.cerl.org/thesaurus/cnio0045544>. [Consulta: 07 de mayo, 2021].

²² Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982, p. 57. César Manrique Figueroa, *El libro flamenco para lectores novohispanos. Una historia internacional de comercio y consumo literario*. UNAM, México, 2019. p. 338. Este estudio reporta tres ejemplares más, dos en bibliotecas poblanas y uno ubicado en Jalisco.



estilistas de la poesía y de la prosa clásica. En efecto, fue considerado superior en ideas a Demóstenes y por encima de la calidad de la prosa de Platón [...] Por todo ello, después de la Biblia, es el autor más citado en la literatura cristiana de Bizancio.²³

Una reciente monografía profundiza estas cuestiones, partiendo de la edición crítica de cuatro poemas de Nacianceno (indicamos el número con el que aparecen en la tabla, *Cfr. infra*): 24: I.2.17 (*Variorum vitae generum Beatitudines*); 2: II.1.10 (*In invidios*); II.1.19 (*Querela de suis calamitatibus*) y 1: II.1.32 (*De vitae huius vanitate*).²⁴

Estos tres textos que encontramos en la antología realizada por Lanuchi nos confirman que el maestro jesuita contó con referencias claras sobre la importancia y tradición de dichos poemas. En este contexto, los incluye en su selección, continuando con la tradición pedagógica eclesial que utiliza a Nacianceno en la enseñanza básica.

Se concluye de esta forma que para el “eximio humanista jesuita”, los poemas de Gregorio Nacianceno que incluye en su impreso no fueron textos escogidos al azar, sino que constituyen un articulado instrumento pedagógico destinado para la enseñanza y el estudio de la lengua latina y dirigido específicamente a los estudiantes de su ámbito e influencia.

Lanuchi quiso que éstos y no otros textos aparecieran en su antología, haciendo una cuidada selección de los poemas a través de las traducciones de Billius o Langus; plasmó celosamente con su efímera y perenne huella “jesuítica”, en los albores del humanismo novohispano, un ejemplo del esfuerzo de las instituciones educativas que en la modernidad, no se quedaron estancadas y buscaron renovarse a sí mismas, buscando y

²³ Gregorio de Nacianzo, *Discursos I-XV*, en Marcelo Merino Rodríguez (ed. y trad.), Ciudad Nueva, Madrid, 2015, pp. 12 y 13. Gregorio de Nazianzeno, *Poesie 1*, Costa, Città Nuova, Roma, 1994, pp. 9-13, 21-23. Christos Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus, Critical Edition with Introduction and Commentary*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, pp. 75-79.

²⁴ C. Simelidis, *op. cit.*, 2009, pp. 103-115.

encontrando en “las fuentes cristianas” antiguas y nuevas joyas literarias que atrajeran a los alumnos a aprender y conocer la tradición cultural y religiosa que se desarrolló en el periodo novohispano.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Backus, Irena, *La patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581) O. S. B., d'après le MS. Sens 167 et les sources imprimées*. Brepols, Turnhout, 1993.
- García Valencia, Edgar, “La emblemática en la Nueva España. Apogeo y manifestaciones durante la Colonia”, en Lilian von der Walde y M. Reinoso I. (eds.), *Virreinos II*, Grupo Editorial Destiempos, México, 2013, pp. 225-238.
- Geerard, Mauriti, *Clavis Patrum Graecorum. II Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Brepols, Turnhout, 1974.
- Gómez Robledo, Xavier, *Humanismo en México en el siglo XVI: el Sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*, Editorial Ius, México, 1954.
- Maestre Maestre, José María, “La traducción poética de los versos acrósticos sobre el juicio final de los *Sibyllina Oracula* realizada por el Brocense”, en Carmen Codoñer Merino, Jesús Ureña Bracero, Santiago López Moreda (coord.), *El brocense y las humanidades en el siglo XVI*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 380-406.
- Manrique Figueroa, César, *El libro flamenco para lectores novohispanos. Una historia internacional de comercio y consumo libresco*. UNAM, México, 2019.
- Mathes, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982.
- Nacianzo, Gregorio de, *Discursos I-XV*, en Marcelo Merino Rodríguez (ed. y trad.), Ciudad Nueva, Madrid, 2015.
- Nazianzeno, Gregorio de, *Poesie I*. Costa, Città Nuova, Roma, 1994.



- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. UNAM, México, 1979.
- _____, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. UNAM, México, 1980.
- _____, “El género emblemático de Nueva España”, en I. Osorio Romero, Conquistar el eco. *La paradoja de la conciencia criolla*. UNAM, México, 1989, pp. 173-188.
- Quiñones Melgoza, José, “Lanuchi, Vincenzo”, en Mauricio Beuchot (coord.), *Diccionario de Humanistas Clásicos de México*. UNAM, México, 2001, pp. 117-124.
- Springer, Carl P. E., *The Manuscripts of Sedulius: A Provisional Handlist*. American Philosophical Society, Philadelphia, 1995.
- Zambrano, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México. I. Siglo XVI (1566-1600)*. Editorial Ius, México, 1961.

Hemerografía

- Osorio Romero, Ignacio, “Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latín en el siglo XVI novohispano”. *Nova Tellus* 2 (1984), pp. 179-181.
- Palla, Roberto, “Edizioni antiche ed edizione moderne dei carmi di Gregorio Nazianzeno”, en Mariarosa Cortesi (ed.), *Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi. Cremona, 21-22 novembre 2008*. Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2010, pp. 127-143.
- Pascual Buxó, José, “Presencia de los Emblemas de Alciato en el arte y la literatura novohispanos del siglo XVI”, en José Pascual Buxó-A. Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. UNAM, México, 1994, pp. 241-253.
- Quiñones Melgoza, J., “Los Emblemas de Alciato en el programa editorial y educativo de los jesuitas mexicanos del siglo XVI”. *La experiencia literaria* 8-9 (1998-1999), pp. 167-173.

- Simelidis, Christos, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus. I.2.17; II.1.10, 19, 32: A Critical Edition with Introduction and Commentary*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009.
- Way, Agnes Clare, “Gregorius Nazianzenus”, en P. O. Kristeller, F. E. Cranz (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides, vol. II. The Catholic University of America Press, Washington, 1971, pp. 43-192, en Catalogus Translationum et Commentariorum* [En línea]: <http://catalogustranslationum.org>. [Consulta: 07 de mayo, 2021].

EL PURGATORIO, SU DIFUSIÓN EN LOS IMAGINARIOS
COLECTIVOS EUROPEO Y NOVOHISPANO
Y SUS REPRESENTACIONES EN EL ARTE SACRO



Edeya Guadalupe Cervantes Carrillo

Escuela Nacional de Antropología e Historia

edeja.cervantes@enah.edu.mx

Introducción

En este estudio se reflexiona sobre la formación de un imaginario colectivo en torno al Purgatorio y su representación en la producción artística con la finalidad de ser difundido popularmente, a raíz del aumento de supuestas apariciones de ánimas del Purgatorio. Se comenzará abordando la temática desde un contexto histórico general del siglo xvi en la Europa católica, se explorarán algunos de sus antecedentes históricos y narrativos y se continuará hasta su llegada y desarrollo específico en la Nueva España, a lo largo de los siguientes siglos. Este capítulo está construido desde la idea de que la humanidad ha creado distintas representaciones artísticas profundamente relacionadas al contexto específico de sus autores, a partir de las cuales podemos llegar a entender las motivaciones de sus creadores, compradores y espectadores.

El Purgatorio ha sido objeto de múltiples análisis y estudios desde su formación como idea, hasta el momento en que se oficializó como parte de la doctrina cristiana. A través de los siglos se han hecho todo tipo de interrogantes al respecto y se ha modificado la concepción sobre éste, variando según la época en que se extendió en los imaginarios colectivos.

Reflexionaré sobre la noción específica del Purgatorio en la mentalidad de los habitantes del territorio novohispano durante los siglos que abarcan el periodo colonial. Este texto lo desarrollé siguiendo los trabajos



de diversos autores que han aportado una gran cantidad de información a través de sus investigaciones, tales como Le Goff, Wobeser y Lugo Olín, con el fin de lograr una mejor comprensión del imaginario colectivo que compartían los miembros de la sociedad novohispana y cómo su reflejo en la producción artística nos permite entender más íntimamente sus reflexiones, temores, esperanzas y percepciones. Estoy particularmente interesada en la historia del arte sacro y la forma en que a través del examen de esas obras podemos acercarnos y comprender mejor los aspectos de la vida cotidiana de sus creadores y espectadores; por eso mi trabajo se centra en aspectos de producción artística y recorro a algunos términos de iconografía.

Hacia una definición de Purgatorio

Para comenzar podemos entender al Purgatorio, según la doctrina de la religión cristiana, como el sitio al que las almas acceden al momento de su muerte para purificarse de los pecados cometidos en la vida terrenal. Es el lugar al que las personas que murieron en estado de gracia, pero que no se condujeron con suficiente propiedad en vida, son dirigidas para pasar por un proceso de purificación que permita su acceso al Paraíso y a la contemplación divina. Es evidente que para considerar la existencia de este sitio se debe tener la creencia de que el alma humana se desprende del cuerpo físico al momento del fallecimiento y que es en ese momento cuando las almas pasan por un juicio personal ante Dios, en el cual se juzgan las acciones realizadas en vida para determinar el destino eterno de cada una. De ello se desprenderá una constante preocupación por el destino del alma del propio individuo y la de sus seres queridos; paulatinamente se volverá central la responsabilidad individual, por encima de un posible destino predeterminado por Dios.

Como se abordará más adelante, después del surgimiento de la Reforma Protestante, la Iglesia latina tuvo una crisis sin precedente alguno:

la pérdida de países enteros de fieles, situación que alarmó a los altos mandatarios e hizo evidente la necesidad de reformar, del mismo modo, las bases de la doctrina misma. Así fue como muchos de los dogmas y tradiciones se vieron modificados o en el caso específico del Purgatorio, aceptados. Como menciona Le Goff,¹ en una de las obras esenciales para entender el tema de manera más amplia, el Purgatorio dramatizó la última fase de la existencia terrena, cargándola de una intensidad mezclada de temor y esperanza. Los fieles modificaron poco a poco la percepción que tenían sobre este espacio geográfico del más allá y, con ello, se formaron nuevas expresiones culturales. Según el mismo autor,² la aceptación del Purgatorio en el imaginario colectivo y en la misma doctrina religiosa significó una enorme revolución mental. El concepto de espacio intermedio implicaba una ruptura con la concepción dualista del Cielo-Infierno.

Ese “tercer lugar”³ se gestó de acuerdo a las características típicamente reconocidas del Infierno: ubicación subterránea, la presencia de fuego y el estilo cavernoso, oscuro y húmedo; en cambio, en el Purgatorio la estancia era temporal, el fuego tenía la tarea de purificar las almas y era motivado por el amor y la misericordia; era el lugar para aquellas almas que no merecían condenarse y sufrir por toda la eternidad en el Infierno, pero aún no eran dignas de acceder al Paraíso; será el espacio para pagar por los denominados pecados ligeros, cotidianos o veniales⁴ y, en esencia, perdonables.

La idea que se tenía del Purgatorio en el siglo XVI era resultado de la difusión de diferentes nociones del más allá, construidas por distintas religiones y en distintos espacios geográficos, pero sería imposible resumir en este espacio las referencias más tempranas, por lo que nos limitaremos a las gestadas a partir del pensamiento medieval cristiano. El Purgatorio se separa del modelo dualista del más allá, característicamente contemplado

¹ Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus, Madrid, 1981, p. 413.

² J. Le Goff, *op. cit.*, 1981, p. 413.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 15.



entre el Cielo o Paraíso y el Infierno, es por eso que su constitución como lugar y su afianzamiento como doctrina implicó un proceso muy largo y lento, aproximadamente debieron transcurrir diez siglos para elaborarse.⁵ Fue a partir de los siglos XII y XIII, que el término Purgatorio comenzó a ganar popularidad y a ser aceptado como parte esencial de la doctrina cristiana en aspectos escatológicos. En el Concilio ecuménico de Trento, llevado a cabo entre los años 1545 y 1563, se determinó que la existencia del Purgatorio era cierta. Pero antes de continuar abordando el proceso de aceptación y difusión del Purgatorio en la Europa católica, debemos mencionar al que Le Goff⁶ considera el mejor teólogo de la historia del Purgatorio: Dante Alighieri, cuya obra representó un parteaguas en la mentalidad europea de los siglos posteriores a su publicación.

La influencia temprana de *La Divina Comedia*

*La Divina Comedia*⁷ obra fundamental del poeta italiano Dante Alighieri, presentó concepciones sobre el Paraíso, el Infierno y el Purgatorio que marcarían de forma trascendental el imaginario colectivo europeo —y posteriormente el novohispano— desde el siglo XIV. Originalmente escrito en toscano entre los años 1304 y 1321, presenta al Purgatorio como un espacio intermedio entre el Paraíso y los círculos del Infierno; “canto el segundo reino, en que anhelante se purifica el alma humana, en vía de alzarse digna al Cielo bienandante.”⁸ Aunque es una obra temprana para la temporalidad que se pretende abarcar en este trabajo, es cierto que retrata poéticamente la noción esperanzadora y optimista de que la existencia de

⁵ Alejandra Olvera Ortiz, Dos visiones de la Historia del Purgatorio: Historiográfica y Dogmática, https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000633030, 2008, p. 18.

⁶ J. Le Goff, *op. cit.*, 1981.

⁷ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*. Bartolomé Mitre (trad.). Centro cultural Latium, Buenos Aires, 1922, pp. 205-366.

⁸ D. Alighieri, *op. cit.*, 1922, p. 205.

este espacio de expiación ofrecía a aquellos que buscaban pagar por los pecados cometidos en vida y que anhelaban ingresar al Cielo, principalmente después del Concilio de Trento. Compuesta de tres partes, con 33 cantos cada una, en esta obra seguimos a Dante, que podría representar metafóricamente a la humanidad; a Virgilio, representando la razón, y finalmente a Beatriz, como voz de la fe. De esta forma, la humanidad es guiada por la razón a través de los espacios geográficos del más allá y, finalmente, es motivada por la fe.

Precisamente, de ese camino motivado por la fe resulta lo expresado por Alighieri cuando dice: “después verás, en llamas siempre ardientes vivir contentos, llenos de esperanza, los que suspensos sufren penitentes porque esperan gozar la bienandanza.”⁹ Del libre albedrío de cada ser humano cuando decide entre actuar bien o mal, resulta la noción de que aquellos que aun siendo libres de hacer el bien, optaron por el mal —o quienes vivieron en la ignorancia antes de que fuera posible expiar sus pecados en vida— se les permitirá purificarse ahí. En palabras de Manfredo, rey de Sicilia, personaje mencionado en el Purgatorio de Dante: “he muy grandes pecados cometido; más la bondad de Dios es infinita, y en sus brazos acoge al convertido.”¹⁰

Otro de los grandes aportes de Alighieri a la formación imaginaria del Purgatorio es el esclarecimiento de la presencia física de éste: “antes de que Dante otorgara a la geografía de los tres reinos del más allá su más alta expresión, la puesta a punto del Nuevo Mundo de ultratumba fue larga y difícil.”¹¹ Por eso la obra del poeta italiano es tan importante, ya que ubica al Purgatorio contrario al Infierno y justo debajo del Paraíso terrenal, en una especie de montículo (“que ambos montes están de opuesto lado”)¹² dividido en nueve espacios; compuestos por una playa pantanosa, un ante Purgatorio y siete niveles, uno por cada pecado. Finalmente, y en otro

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹¹ J. Le Goff, *op. cit.*, 1981, p. 16.

¹² D. Alighieri, *op. cit.*, 1922, p. 226.



sentido, se proyecta la necesidad de que los hombres realicen plegarias por las almas que se encuentran en proceso de purificación cuando escribe; “y la expiación aplaza hasta el suspiro, a menos que plegaria de alma humana a tanta penitencia dé un suspiro.”¹³ Conociendo ya un poco de la contribución poética e ideológica de Alighieri, podemos hablar ahora de otros aspectos que fueron aportando a la posterior formación del imaginario colectivo novohispano en torno al Purgatorio.

Su aceptación como dogma de la Iglesia

Ubicándonos nuevamente en el contexto histórico, podemos entender que la concepción del Purgatorio y el establecimiento de políticas de renovación dentro de la doctrina eclesiástica surgen a manera de respuesta al movimiento de Reforma protestante, encabezado por Lutero. Se necesitan buscar nuevas ideas que aseguren la fidelidad de los devotos, para ello se expone un nuevo discurso, ahora: “el Purgatorio y los asuntos de ánimas se convirtieron en un mensaje esperanzador para alcanzar la bienaventuranza.”¹⁴ Resultado de esto se comienza a formular la doctrina oficial sobre el Purgatorio; hay una división de niveles en la Iglesia: la Iglesia militante, la purgante y la triunfante y, a través de los siglos, los puntos relacionados al Purgatorio como su ubicación, su función o la estancia de las almas en él se fueron aclarando y se volvieron más populares, lo que nutrió a la formación de los imaginarios colectivos.

La Reforma protestante inicia cuando Lutero, un fraile católico agustino, lidera una reforma teológica en su base, más que de la Iglesia en sí misma, pero que rápidamente escalaría a los contextos sociales, económicos e incluso políticos. Sus *noventa y cinco tesis* “cuestionaban de forma crítica el valor de las indulgencias, denunciándolas como una

¹³ *Ibid.*, p. 228.

¹⁴ María del Rosario Leal del Castillo, “El Purgatorio en la plástica neogranadina”, Alarife, (18), 2009, p. 86.

explotación comercial desde una doctrina religiosa deformada que alteraba los conceptos de fe y penitencias”,¹⁵ contrario a ello, los seguidores de Lutero buscarían otorgar la máxima autoridad a las Escrituras; cabe remarcar que en la tradición escriturística¹⁶ es inexistente una mención al Purgatorio, por lo tanto se niega su existencia en la obra luterana. A raíz de todo ello, la celebración del Concilio ecuménico de Trento, significó un intento por renovar internamente a la Iglesia latina desestabilizada por la Reforma y ante todo fue, como señala Olvera Ortiz,¹⁷ la defensa de la Iglesia católica y de todos los dogmas que habían sido atacados por los protestantes. El Concilio fue una forma de reivindicar los preceptos católicos al mismo tiempo que respondió a las circunstancias inmediatas.

Aunque el Concilio considerado históricamente el parteaguas entre la Iglesia medieval y la moderna,¹⁸ es importante considerar que los delegados presentes en la sesión inaugural sólo representaban a una pequeña sección de la Iglesia universal, como menciona Po-Chia.¹⁹ Entre los debates que se entablaron, la Reforma y cómo actuar ante ella fueron las temáticas centrales, pero también se debatieron cuestiones dogmáticas y se revaloraron muchos de los decretos más característicos. Así fue que en Trento se asignó la naturaleza total y terminal del Purgatorio, “elevándole a la categoría de dogma”²⁰, es en este momento cuando finalmente se determina que la existencia del Purgatorio es cierta y que las almas pueden ser ayudadas a soportar sus penas e incluso disminuir su estancia con los sufragios que los vivos hagan o compren por ellos. En la sesión xxv,

¹⁵ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, 2008, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸ María Concepción Lugo Olín, “El Purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y post-tridentinos y su difusión en Nueva España”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, p. 249.

¹⁹ Hsia, R. Po-Chia “El Concilio de Trento”, en *El mundo de la renovación católica. 1540-1770*, Akal, Madrid, 2010, p. 27.

²⁰ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, 2008, p. 80.



llevada a cabo entre el 3 y 4 de diciembre de 1563, se asume la existencia del Purgatorio como espacio o lugar, buscando con ello eliminar las supersticiones populares y, de la misma forma, oficializar en cierta medida su culto y las prácticas económicas que de él se desprendieran.

Citando directamente de una traducción al castellano del Concilio, se dicta que: “habiendo la Iglesia Católica instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la sagrada escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados Concilios, últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles y en especial con el aceptable sacrificio de la misa.”²¹ En esa misma sesión se solicita la regulación de lo enseñado sobre el Purgatorio: “manda el Santo Concilio a los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina de Purgatorio recibida de los Santos Padres se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos”²², dando paso así a su expansión a otras partes del mundo latino, como las colonias americanas. Pero también se hace hincapié sobre lo que debe evitarse en su difusión, “exclúyanse empero de los sermones predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducirá la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad”,²³ por lo que, en muchas ocasiones, su doctrina será simplificada o postergada.

Aunándose a la ya ampliamente difundida devoción a las ánimas del Purgatorio, su aceptación dogmática las limita únicamente a situaciones en las que se cuente con el permiso de Dios,²⁴ las apariciones solamente sucederían cuando las ánimas necesitaran solicitar ayuda, y de cierta forma, se responde a las acusaciones de Lutero cuando se declara: “cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es a saber, los sacrificios de las

²¹ Ignacio López de Ayala, (trad.) “Sesión vigésima quinta”, en *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indár, Barcelona, 1785.

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

²⁴ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, 2008, p. 85.

misas, las oraciones, las limosnas, y otras obras de piedad, que se acostumbra hacer por otros fieles difuntos, se ejecute piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia”²⁵ refirmando la utilidad de la economía salvífica, pero direccionando su función a la misericordia.

Creación y difusión de un imaginario colectivo en la Nueva España

Antes de centrarnos en el específico caso novohispano, debemos rescatar un último aspecto cultural y social muy importante surgido y difundido paulatinamente en la Europa medieval, a saber, la devoción a las ánimas del Purgatorio. Como nos dice Olvera Ortiz,²⁶ no es fortuito que en este periodo, la sociedad viviera demasiado consciente de sus muertos y desvelada por el final propio, como parte de una serie de procesos políticos y económicos, la sociedad europea pasaba por una crisis y la mortalidad alcanzaba niveles muy elevados, por eso: “los historiadores encuentran del siglo VIII al XI la formación de un culto propio a los difuntos, la firme utilización de sufragios, las creencias y prácticas penitenciales y que durante el siglo XI hasta el XIII prepararon el terreno para beneficiar a un número mayor de almas a través de las indulgencias.”²⁷ En relación a ello, la economía de la salvación fue uno de los aspectos más criticados por el naciente protestantismo. Ni en el Antiguo ni el Nuevo Testamento hay algún pasaje explícito que aclare algo sobre esta cuestión y tampoco hubo mucha explicación durante los edictos y concilios; por lo tanto, “la construcción imaginaria del Purgatorio quedó en manos de teólogos, religiosos, así como de los fieles.”²⁸

²⁵ I. López de Ayala, *op. cit.*, sesión xxv.

²⁶ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁸ Gisela von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2015, p. 155.



En el mundo novohispano, la concepción del Purgatorio fue lentamente introducida, en primera instancia con la llegada y establecimiento de las órdenes mendicantes, no se enseñó sobre ello a los recién evangelizados habitantes del continente para evitar confusión y al considerarse más sencillo explicar el binomio Cielo-Infierno. Fue hasta el año 1585, después del Tercer Concilio Provincial Mexicano cuando el clero novohispano “comenzó a propagar la existencia del Purgatorio entre los devotos.”²⁹ Entonces se dio paso a una preocupación por el más allá, anhelar llegar al Cielo y gozar con ello de la gracia de Dios y al mismo tiempo, buscar librarse de las penas infernales y la permanencia en el Purgatorio.

Como menciona Lugo Olín,³⁰ este cambio se fue concretando desde las autoridades religiosas, por ejemplo, al introducir en la prédica cotidiana diferentes sermones moralizantes “para aleccionar a la gente sencilla del pueblo”³¹ y acercarlos a una visión más sensitiva del Purgatorio “Valiéndose de ademanes y tonos de voz cambiantes, despertaban en el auditorio un mundo de imágenes mentales.”³² Una nueva teatralidad se apoderaba de los sermones diarios acompañados, además, de los efectos lumínicos de las velas, del olor de las flores y de la música. Se incorporan de esta forma, ciertos *exemplas* sobre la vida de místicas y monjas que habían experimentado en el estado de éxtasis algunos viajes al más allá y habían podido presenciar los tomentos del Purgatorio, incluso en carne propia. Gradualmente los religiosos volvieron este tipo de recursos retóricos los temas centrales de su predicación e “imagería.”³³ Estos mensajes tenían objetivos pedagógicos y catequéticos, como afirma Mayer,³⁴

²⁹ G. von Wobser, *op. cit.*, 2015, p. 154.

³⁰ M. C. Lugo Olín, *op. cit.*, 2009, p. 250.

³¹ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, 2008, p. 250.

³² M. C. Lugo Olín, *op. cit.*, 2009, p. 255.

³³ Marcela Rocío García Hernández, “Los carmelitas y el Purgatorio, 1600-1750”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, p. 261.

³⁴ Alicia Mayer, “El Cielo, el Infierno y el Purgatorio en los sermones novohispanos”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América,*

los frailes tenían la voz para dar respuesta a los misterios de ultratumba que atormentaban a los fieles miembros de la Iglesia. Pero paulatinamente, esto dio paso a que: “una de las vías que utilizaran las Instituciones eclesiásticas para difundir la doctrina del Purgatorio y crear conciencia entre los fieles del deber que tenían de apoyar a las almas purgantes, fuera narrar historias de aparecidos.”³⁵ Estas historias sobre ánimas que se manifestaban en el mundo terrenal para buscar a sus allegados y pedirles su apoyo formaban parte del imaginario colectivo de la época. Se afirmaba que muchas de ellas se mostraban intangiblemente, pero algunas otras podían materializarse y realizar acciones para demostrar su paso por este espacio: desde tocar puertas o dejar huellas, hasta quemar objetos.

Después del Concilio de Trento, todos podrían recibir la visita del ánima de algún ser querido; se formó una “cadena de reciprocidad perfecta”;³⁶ donde yo compro indulgencias por ti —ánima de mi familiar— y tú intercedes por mi alma en el más allá. Las autoridades eclesiásticas siguieron difundiendo el poder de la oración, de las misas, de las penitencias y de las limosnas o donaciones. La compra de indulgencias seguiría significando un gran impacto para la doctrina sobre el Purgatorio, en términos sociales y económicos para las personas que las adquirirían y para la institución beneficiada de esto.

Por otro lado, uno de los puntos fundamentales que fue necesario justificar eran las penas sufridas en el Purgatorio; por un lado, se empezó a considerar al sufrimiento físico como menor al del Infierno, pero mayor a cualquiera sufrido por Jesucristo o por los mártires y, por otro, se entendía que lo que más dolía a aquellos cuya estancia se prolongaba en el Purgatorio era la privación de acceder a la visión de Dios. Partiendo de esto, podemos entender que, en un primer momento “la Iglesia buscaba

siglos XVI-XVIII. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 165-180.

³⁵ Gisela von Wobeser, “Apariciones de ánimas del Purgatorio”, en *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2016, p. 78.

³⁶ J. Le Goff, *op. cit.*, 1981, p. 412.



que quien contemplara las imágenes de ánimas remitiera su pensamiento al Purgatorio y reflexionara sobre las penitencias pendientes de pagar en esta vida.”³⁷ Siguiendo con el eje principal de este trabajo, para tratar de entender de manera más amplia el imaginario colectivo novohispano en cuanto a concepciones del más allá y su destino a futuro, así como menciona Wobeser,³⁸ la pintura es una fuente de primera mano para este conocimiento.

Representación novohispana del Purgatoria en el arte sacro

La producción pictórica y artística sirvió para reflejar la creciente preocupación por la salvación o la condenación después de la muerte y cumplió con fines pedagógicos. A través de láminas de dibujos, de pinturas en los edificios religiosos e incluso de estampas se transmitieron los conceptos básicos de la doctrina cristiana y se proyectaron las preocupaciones y esperanzas propias de los fieles miembros de la Iglesia. Las obras de arte son variadas en cuanto a los personajes que se representaban y al número de éstos, pero en general se pretendía seguir ciertos lineamientos que eran supervisados por las autoridades eclesiásticas para que mantuviera congruencia en la imagen proyectada. Como dice Olvera Ortiz³⁹ en su estudio, a la presencia oral en sermones o *exemplas* medievales y a la impresa en libros, testamentos y poesía misma, se sumó la utilización de la imagen a través de miniaturas, grabados y finalmente en la pintura después del siglo xv. “Entre las disposiciones llevadas a cabo y esenciales, estuvo la incorporación del arte como forma de catequizar y evangelizar al pueblo”,⁴⁰ paulatinamente se incorporó lo visual al combate. Las diversas

³⁷ M. R. García Hernández, *op. cit.*, 2009, p. 263.

³⁸ Gisela von Wobeser, “El más allá en la pintura novohispana. Siglos xvi al xviii”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos xvi-xviii*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 133-164.

³⁹ A. Olvera Ortiz, *op. cit.*, 2008, p. 86.

⁴⁰ M. del R. Leal del Castillo, *op. cit.*, 2009, p. 87.

representaciones pictóricas del Purgatorio consuman el triunfo de su localización, su materialidad y su contenido⁴¹ y facilitan la integración de nuevos elementos a los imaginarios colectivos.

Principalmente, se mantenía una composición en tres niveles horizontales que ubicaban en el nivel superior al Paraíso con la Santísima Trinidad o únicamente a Jesucristo, en el nivel intermedio se representan a aquellas figuras que intercedían por las ánimas y, finalmente, en el inferior a las ánimas entre las llamas purgativas. Las figuras que se plasmaban en el nivel intermedio eran muy diversas y cambiaban dependiendo del gusto del artista y de la solicitud de la persona que ordenaba la obra. Los más frecuentes eran la Virgen María en sus distintas advocaciones, diferentes presencias angelicales y una enorme variedad de Santos y mártires. Éstos acercaban objetos salvíficos como escapularios, rosarios o cordones franciscanos a las ánimas para representar la ayuda celestial ofrecida. Las ánimas eran representadas entre fuego; observamos sus cabezas y hombros, se plasman desnudas con los brazos y manos en movimiento, con los ojos al Cielo, pidiendo misericordia y sus rostros reflejan sufrimiento. Algunas otras reflejan paciencia, arrepentimiento y resignación en sus rostros y se representaban con las manos unidas al frente en señal de súplica. Cuando finalmente eran liberadas de su suplicio, eran extraídas del fuego por ángeles y vestían de blanco. Es importante destacar que las ánimas son personajes diversos, desde reyes, papas y obispos hasta hombres, mujeres y niños, partiendo de la novedosa concepción de que todos debían pasar por ello “sin importar su jerarquía o clase social.”⁴²

Por lo tanto, a través de la producción de imágenes en el arte, se dio una evangelización más profunda y la sociedad colonial comenzó a vivir con el pavor del castigo divino que observaban en las obras. Esta concepción fue evolucionando al mismo tiempo que la doctrina lo hacía; al

⁴¹ J. Le Goff, *op. cit.*, 1981, p. 411.

⁴² Dolores Elena Álvarez Gasca, “Imágenes provenientes del Credo de la Iglesia”, en *Iconografía virreinal*, Universidad de Guanajuato, Grañén Porrúa, México, 2018 p. 127.



principio podíamos apreciar lo que Bravo⁴³ denomina una fe angustiada y culpógena, lo que predominaba era el miedo al castigo y el acercamiento a la religión era para evitar la ira divina. La idea de un juicio final y de juicios individuales al momento del fallecimiento, buscaban obligar a los hombres y mujeres a establecer un monólogo interior, para cuestionarse la naturaleza de sus actos y pensamientos. Además, cuando se logró difundir la creencia de que solamente los mártires accederían directamente al Cielo, se entendía que todos pasarían por el Purgatorio, lo único que variaba era el tiempo de estancia. Evidentemente esto tuvo una función social al intentar permear de miedo la mentalidad y conducta de los fieles para que evitaran las tentaciones que los llevaban a pecar. Hubo mucho impacto en cuanto a concientizar sobre la muerte, en percibir que algún día todos iban a morir y que al morir recibirían un castigo.

Esta senda de la religiosidad, “lo temible, lo angustiioso, lo desgarrador, la certeza de la finitud y la decrepitud, la línea sin escape marcada desde el nacer”⁴⁴ fue aprovechada como instrumento de control social. Pero después del Concilio de Trento, el Purgatorio y los asuntos relacionados a las ánimas, se transformaron en un mensaje de esperanza y fe. Se dio un cambio en la percepción de Jesucristo, de un *Cristo Pantocrátor* a uno más humanizado y misericordioso que posibilitaba la salvación. El Purgatorio no será consecuencia de la justicia divina, será consecuencia de la misericordia de Dios; este cambio proyectaba ahora al Purgatorio como el preámbulo del Cielo.

⁴³ Elia Nathan Bravo, “El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo”, en Aurelio González y Lilian von der Walde Moheno (ed.), *Medievalia*, (50), s.l., 2018, pp. 237-245.

⁴⁴ Francisco Diez de Velasco, “El miedo y la religión: algunas reflexiones generales”, *ARYS*, (14), 2016, p. 29

A manera de conclusión

Las transformaciones en la doctrina cristiana fueron paralelas al cambio histórico, y muchas veces surgieron en respuesta a las necesidades de la época en que se desarrollaban. El Purgatorio y su aceptación como dogma de la Iglesia latina osciló siempre “entre la piedad y el temor, la virtud y el pecado, el arrepentimiento y la culpa, lo divino y lo humano, lo terreno y lo ultraterreno”,⁴⁵ por eso su relación con los imaginarios colectivos que de él se desprendían es tan particular e interesante de estudiar. Como menciona Le Goff⁴⁶, la colonización del más allá, permitida en este caso por el Purgatorio, sirvió como suplemento de posibilidades para la Europa de la Reforma y Contrarreforma, inestable y cambiante, pero que anheló una certeza esperanzadora sobre el destino final de sus almas y de las de sus seres queridos.

El imaginario colectivo novohispano que se formó en torno al Purgatorio, por otra parte, respondía a la obligación de evangelizar los territorios conquistados y tuvo que transformarse cuando necesitó despertar esperanza y sentimientos de fe en los devotos. Asimismo, el arte “refleja la visión del mundo”⁴⁷ de los creadores; a través de las obras artísticas podemos entender los temores y aspiraciones tanto de quienes las plasmaban como de quienes las contemplaban. Como lo explica Mayer,⁴⁸ el Cielo, el Infierno y el Purgatorio fueron parte de un discurso particular, de las imágenes, de los conceptos y, en general, de la producción del imaginario colectivo durante la época colonial. Por eso es tan importante adentrarnos en su estudio y análisis, mucho mejor si contamos con estas vastas producciones artísticas que nos muestran a fondo las ideas que la sociedad tenía y que se reflejaba en su actuar diario.

.....
⁴⁵ M. C. Lugo Olín, *op. cit.*, 2009, p. 255.

⁴⁶ J. Le Goff, *op. cit.*, 2008, p. 23.

⁴⁷ G. von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, “Introducción”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, p. 5.

⁴⁸ A. Mayer, *op. cit.*, 2009.



Por otro lado, podríamos juzgar erróneamente de faltas de sentido o primitivas a las concepciones propias de los imaginarios, pero debemos siempre considerar que justamente sería más fructífero tratar de acercarnos a las mentalidades y a sus contextos históricos propios. Quedarse con los simples datos y establecer juicios de valor sobre éstos, sin tratar de comprender los imaginarios y a sus creadores “se trata, claro está, de un mirar hacia atrás como si del hoy se tratara, enjuiciando pasado desde presente.”⁴⁹

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Alighieri, Dante, “El Purgatorio”, en Bartolomé Mitre (trad.) *La Divina Comedia*. Centro cultural Latium. Buenos Aires, 1922, pp. 205-366.
- Álvarez Gasca, Dolores Elena, “Imágenes provenientes del Credo de la Iglesia”, en *Iconografía virreinal*. Universidad de Guanajuato, Grañén Porrúa, México, 2018, pp. 105-128.
- Bravo, Elia Nathan, “El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo”, en Aurelio González y Lilian von der Walde Moheno (ed.), *Medievalia*, (50), s.l., 2018, pp. 237-245.
- Diez de Velasco, Francisco, “El miedo y la religión: algunas reflexiones generales”. *ARYS*, (14), 2016, pp. 23-41.
- García Hernández, Marcela Rocío, “Los carmelitas y el Purgatorio, 1600-1750”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 259-282.

⁴⁹ F. Diez de Velasco, *op. cit.*, 2009, p. 28.

- Hsia, R. Po-Chia, “El Concilio de Trento”, en *El mundo de la renovación católica*, 1540-1770. Akal, Madrid, 2010, pp. 27-44.
- Leal del Castillo, María del Rosario, “El Purgatorio en la plástica neogranadina”. *Alarife*, (18), 2009, pp. 85-96.
- Le Goff, Jacques, “El tercer lugar” y “La razón del Purgatorio”, en *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus, Madrid, 1981, pp. 9-28 y 411-418.
- López de Ayala, Ignacio (trad.) “Sesión vigésima quinta”, en *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Imprenta de D. Ramón Martín Indár, Barcelona, 1785, pp. 327-370.
- Lugo Olín, María Concepción, “El Purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 249-258.
- Mayer, Alicia, “El Cielo, el Infierno y el Purgatorio en los sermones novohispanos”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 165-180.
- Wobeser, Gisela von, “El más allá en la pintura novohispana. Siglos XVI al XVIII”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 133-164.
- _____, “El Purgatorio”, en *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2015, pp. 151-186.
- _____, “Apariciones de ánimas del Purgatorio”, en *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2016, pp. 71-88.



Wobeser, Gisela von y Enriqueta Vila Vilar, “Introducción”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta V. Vilar (eds.) *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2009, pp. 5-10.

Hemerografía

Olvera Ortiz, Alejandra, (2008). “Introducción” y “El Purgatorio como imaginario”, en *Dos visiones de la Historia del Purgatorio: Historiográfica y Dogmática*. [Tesis de licenciatura]. [En línea]: https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TESo1000633030.

A large, ornate initial letter 'S' in a black and white woodcut style. The letter is filled with intricate floral and scrollwork patterns, including leaves and vines. It is positioned on the left side of the page.

**IGLO
XVII**

LAS COFRADÍAS EN EL VALLE DE TOLUCA,
PERIODO VIRREINAL



Hilda Lagunas Ruiz

*Centro de Investigación en Ciencias Sociales y
Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México
lagrh@hotmail.com*

Introducción

En la Nueva España las cofradías tuvieron tanta importancia que los Reyes de España (Felipe III y IV) establecieron leyes en las que se ordenaba que no se constituyeran cofradías sin licencia del Rey, así también se estipulaba que los miembros de éstas solamente se podían reunir con la asistencia del prelado de la casa y ministros reales.

La cofradía fue una organización compleja: secular-eclesiástica, social y económica. El manejo de fondos que constantemente se incrementaban, no únicamente por las cuotas, limosnas y donaciones de los cofrades vivos, sino también de los muertos. Los cofrades obtenían un reconocido prestigio social, pero al tener un cargo en la cofradía aumentaba su importancia, por la responsabilidad asumida de los integrantes de la mesa directiva.

Debido al establecimiento de las cofradías, la Iglesia amplió su dominio en los diferentes sectores de la población y con ello logró su consolidación. Estas instituciones fueron tan populares, que se empezaron a fundar por doquier, por lo que la Corona se vio en la necesidad de legislar al respecto. Ordenando que, en todo su territorio, para fundar cofradías, aunque fuera para fines píos y espirituales, se debía obtener licencia del Rey y del prelado eclesiástico, mismas que se aprobarían una vez que



tuvieran sus ordenanzas y estatutos, obteniendo sus títulos. Así, tanto la Corona como la Iglesia tendrían un censo relativamente completo. Es importante señalar que todas las cofradías se erigirían en una iglesia de convento, parroquia, hospital, colegio, oratorio público, etc.

Además de dar a conocer el impacto que las cofradías ejercieron en la mentalidad de los habitantes del Valle de Toluca, en este capítulo se hablará de las funciones doctrinales, sociales y económicas tanto de los cofrades como de las cofradías. Es por ello que presento varios apartados: en el primero se habla de la definición de cofradía; en el segundo, de la fundación, requisitos y pasos para la erección de estas instituciones; en el tercero se dan a conocer los cargos de sus funcionarios y las actividades que desarrollaban; en el cuarto, se menciona a los cofrades sus obligaciones, derechos y sanciones; en el quinto se habla de las cofradías: nombres, advocaciones, ingresos y egresos; en el sexto apartado se hace mención de su extinción y finalmente se presentan las conclusiones y las fuentes documentales y bibliográficas utilizadas.

Definición de cofradía

La cofradía fue una institución integrada por miembros de la población, dirigida y regida tanto por la Iglesia como por la Corona, que surgió por la necesidad de resolver problemas comunes de la población y así se tornó en un eficaz instrumento de la Iglesia por medio del que se controlaba la conducta de los habitantes adscritos a ella, pues como miembros tenían la obligación de asistir a reuniones periódicas, hacer aportaciones económicas constantes y demostrar sus creencias mediante sus conductas. Esta institución tuvo la capacidad de guiar la vida y pensamiento de los cófrades de acuerdo con los cánones religiosos.¹

¹ Hilda Lagunas Ruiz, “Los hacendados: muerte y salvación en el Valle de Toluca, periodo virreinal”, en Noé Héctor Esquivel Estrada (compilador), *Pensamiento Novohispano* 14.

Philippe Aries nos dice que la cofradía responde a tres motivos:

[...] los difuntos se aseguran las plegarias de sus cofradías, son enterrados con frecuencia en el panteón de la cofradía, bajo el suelo de la capilla en la que se realizan los servicios por el descanso de su alma. El palio (*pallium*) de la cofradía recubre el ataúd, y los cofrades participan en el séquito, al lado del clero [...]. El segundo motivo es la asistencia a los pobres a quienes su indigencia priva de todo medio material, de conciliarse intercesores espirituales [...]. La tercera razón de ser de la cofradía era asegurar el servicio de pompas fúnebres de la parroquia. En muchos lugares, las fábricas les dejaron la organización de las exequias y en particular del séquito.²

Podemos observar que las cofradías tenían como propósito fundamental resolver las necesidades espirituales y materiales de los cofrades. Así, también es necesario señalar que esta institución directamente beneficiaba a la Iglesia y a la Corona. A la Iglesia a través de la propagación de la doctrina cristiana-católica, ganando adeptos y adquiriendo donaciones: bienes inmuebles, dinero, especies, así como obras piadosas y a la Corona, dándole ciertas cantidades de dinero cuando se encontraba en guerras o problemas financieros.

Fundación, requisitos y pasos para su erección

Al respecto, el derecho canónico señala que cuando una cofradía se erigía debía estar sujeta a determinadas normas eclesiásticas, mismas que se dictaron hasta 1604. Expedidas por el papa Clemente VIII, estas leyes ordenaban que para la erección de toda cofradía era necesario el consentimiento del ordinario; el prelado debía examinar y aprobar los estatutos. También se estableció que en las juntas de la cofradía siempre tenía que

.....
UAEMEX, Instituto de Estudios sobre la Universidad, México, 2013, p. 172.

² Philippe Aries, *El hombre ante la muerte*. Taurus, Madrid, 1984, pp. 158-159.



estar presente la autoridad civil, norma que casi nunca se cumplió cuando se llevaban a cabo las juntas de las cofradías del Valle de Toluca.

Para que una cofradía fuera reconocida por la Iglesia Católica era obligatorio que fueran erigidas y/o al menos aprobadas por la autoridad eclesiástica, siendo facultad propia del Romano Pontífice y después de él, del ordinario del lugar.³ Para el Valle de Toluca, el ordinario eclesiástico del lugar era el obispo o un representante de éste.

De esta manera, cada cofradía elaboraba sus ordenanzas y estatutos. Documentos que eran aprobados o rechazados por el eclesiástico del lugar. Y los pasos que se seguían para fundar una cofradía eran los siguientes:

1. Que un grupo de personas: españoles, indígenas, negros, mulatos etc., se reunieran y acordaran rendir culto religioso a determinada advocación o santo de su preferencia.
2. Dicho grupo presentaba una petición para fundación, anotando sus nombres, lugar de residencia o de vecindad y la manifestación de su deseo de fundar una cofradía con la advocación ya elegida.
3. La petición era presentada al juez provisor correspondiente del arzobispado de México o ante otro eclesiástico representante del arzobispo.
4. El juez provisor del arzobispado leía la presentación y otorgaba licencia para juntarse a elaborar las constituciones, estatutos o reglas internas de su cofradía.
5. El grupo de personas elaboraban las constituciones estipulando los siguientes puntos: determinaban el tipo y número de funcionarios, el tipo y número de libros para la administración cofradial; marcaban el día y mes del año en que celebrarían la fiesta del santo patrón o advocación titular, determinaban las actividades a realizar para celebrar la fiesta del titular, exponían los derechos y obligaciones que tendrían los hermanos, marcaban las actividades religiosas a realizar por la comunidad

³ Lorenzo Miguélez Domínguez, *et al.*, *Código de derecho canónico y legislación complementaria. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios*. La Editorial Católica, España, (Biblioteca de autores cristianos, núm. 7) 1957, Canon 686.

durante el año, los beneficios materiales o espirituales que recibiría cada cofrade y, hasta cierto punto, la forma en que la comunidad adquiriría bienes para cubrir sus objetivos.

6. Después de elaboradas las constituciones, el grupo hacía petición al juez provisor para su aprobación.
7. Una vez presentadas las constituciones, el juez mandaba mediante un auto de traslado, que fueran enviadas a revisión del promotor fiscal del arzobispado.
8. Una vez revisadas, el promotor fiscal daba respuesta y si no encontraba algún inconveniente, mandaba aprobar dichas constituciones.
9. Con la respuesta positiva, el juez provisor del grupo del arzobispado daba el auto de aprobación de las constituciones y mandato para que el mayordomo electo de la cofradía siempre rindiera cuentas de su administración y no se pudiera reelegir hasta haberlas entregado satisfactoriamente.

Respecto al nombre que llevaría la cofradía, Lorenzo Miguéles señala que: “las cofradías y las pías uniones, tomarían nombres de los atributos divinos, de los misterios de la religión cristiana, de las fiestas del Señor o la virgen María, de los santos o de alguna obra piadosa”.⁴

La autoridad eclesiástica debía procurar que en todas las parroquias existiera una cofradía con advocación al santísimo sacramento o a las ánimas benditas del Purgatorio. El principal requisito para la creación de una cofradía fue evidentemente de orden religioso: el deseo de servir a Dios y en especial acrecentar una devoción específica, vivir en colectividad un sentimiento nacido de la profundidad de sus creencias. Además, el tener asegurados ciertos beneficios espirituales al momento de su muerte: misas, acompañamiento de los hermanos e indulgencias, y gozar en vida del privilegio de formar una especie de familia.⁵

⁴ L. Miguélez Domínguez, *et al.*, *op. cit.*, 1957, Canon 688 y 710.

⁵ Miguel Ángel Mercado, *Cofradías de indios en Toluca y Tlacotepec a través de los documentos del Archivo de la Parroquia de San José el Sagrario 1692-1805*. UAEMEX, México,



Funcionarios y sus actividades

Los funcionarios principales de las cofradías eran nombrados por elección en una junta general de cofrades. En las cofradías del Valle de Toluca, encontramos como principales funcionarios:

- Rector o Prioste. Dirigía la cofradía y era su principal representante, registraba los bienes y velaba porque se cumplieran al pie de la letra los estatutos y finalidades. Por ser el principal no podía faltar a las reuniones, salvo por algún impedimento de gravedad.
- Mayordomo o Tesorero. Era el encargado de registrar los nombres y asignaciones de las advocaciones a que servía: ánimas Benditas del Purgatorio, Santo Entierro, Santísimo Sacramento, etc. Ejercía también funciones administrativas, presentaba en la junta de cofrades el estado de cuenta y en las procesiones cargaba al santo patrón. Registraba los ingresos y egresos en los libros de cuentas de la cofradía; entregaba recibos de limosnas, cuotas, donaciones, patentes (cuando un individuo ingresaba a la cofradía como socio recibía su patente), etc. Si había algún déficit en las cuentas, el propio mayordomo era quien tenía la obligación de pagar el faltante. Por ello se elegía para este puesto al hombre del grupo de fundadores económicamente más acomodado.

Es importante señalar que los mayordomos se auto asignaban un sueldo y que algunas veces era relativamente alto. Además, el mayordomo era uno de los funcionarios que contaba con una de las tres llaves de la caja de la cofradía. También era común que al entregar las cuentas, después de cada año de su administración, pero antes de las nuevas elecciones, debían presentar sus libros de cuentas al cabildo eclesiástico, juzgado de capellanía y obras pías para que se aprobaran.

2001, p. 27. [Tesis de Licenciatura].

- Secretario o Escribano. Registraba o daba fe por escrito en los libros de cabildo, así como los acuerdos y/o actos principales que se realizaban en la cofradía. También se encargaba de tener al corriente los nombres y toda la información de la filiación de los cofrades, además de girar los citatorios para las reuniones.
- Diputados. Generalmente eran dos; ayudaban en el aspecto administrativo a los mayordomos.
- Fiscal. Encargado de la vigilancia y orden de la cofradía; además, tenía la labor de cuidar la vida espiritual y moral de los integrantes y proveía la práctica religiosa.
- Semanero. Encargado del arreglo de la iglesia y auxiliaba al Rector o Prioste en todo lo necesario.

No todas las cofradías contaban con los funcionarios mencionados, pero sí encontramos en todas fundamentalmente tres tipos de cargos en común: los rectores, los mayordomos y los diputados. Veamos el siguiente ejemplo:

La cofradía de San Nicolás Tolentino de Toluca de 1696 a 1736 contaba con un rector, un mayordomo y seis diputados; la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana de 1702 a 1708 contaba con un rector, un mayordomo y cuatro diputados; la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad contaba de 1733 a 1737 con un rector, un mayordomo, un diputado mayor y dos diputados menores.⁶

Respecto a los funcionarios, Alicia Bazarte Martínez señala: “Las elecciones se llevaban a cabo cada año regularmente al día siguiente de las fiestas del santo patrón, o bien en la semana siguiente. Se tomaba posesión de los puestos en misa solemne, la mayoría de las veces en domingo, y en ella los elegidos juraban cumplir fielmente con las constituciones. Como era una elección democrática muchas veces se confirmaba únicamente en sus puestos a la mesa del año anterior”⁷

⁶ M. A. Mercado *op. cit.*, 2001, pp. 31-32.

⁷ Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*. UAM-A, México, 1989, p. 63.



Los mayordomos eran los funcionarios de mayor responsabilidad porque si no eran buenos administradores provocaban un déficit significativo. Sin embargo, es importante señalar que en las cofradías del Valle de Toluca fue recurrente la reelección de oficiales, en general porque se observa que los mayordomos seleccionados tenían la cualidad de ser buenos administradores, o por lo menos contaban con suficientes recursos para cubrir oportunamente el déficit. Se puede afirmar que varias mesas directivas de las cofradías estaban integradas por lo más selecto de los cofrades, por lo que las reelecciones eran muy recurrentes, por varios periodos, aunque en cargos diferentes. A los que constantemente se les reelegía era a los rectores y mayordomos pues eran quienes contaban con buenos recursos económicos y materiales, con un alto prestigio en la comunidad, además algunos de ellos eran miembros del poder político en la localidad: gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles o juez mayor.

Al respecto, Miguel Ángel Mercado Becerril señala que en 1715 Don Salvador de la Cruz, gobernador del pueblo de Santiago Tlacotepec, pertenecía a la mesa directiva de la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo y Balthazar Miguel, alcalde del mismo pueblo, era miembro de la mesa directiva de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, ambas ubicadas en el pueblo de Santiago Tlacotepec.⁸

Los cofrades

Al establecerse una cofradía en alguna localidad, los habitantes creyentes y deseosos de ingresar deberían cumplir con los requisitos marcados en sus constituciones o estatutos. En éstas se encontraban aspectos religiosos, económicos y sociales. Y claramente se marcaban las obligaciones y los derechos que adquirirían si eran admitidos. Por ejemplo: “Item mando que si cumplido este mi testamento quedasen bienes se

⁸ M. A. Mercado Becerril, *op. cit.*, 2001, p. 74.

den quince ducados a la cofradía del Santísimo Sacramento de esta villa (Toluca), para ganar y alcanzar las gracias e indulgencias que ganan los que dan la dicha limosna.”⁹

Obligaciones de los cofrades

Debían pagar la cuota de asiento o de ingreso, que regularmente era de entre 2 reales a 4 pesos, como podemos observar había cofradías que solicitaban una cuota más alta para poder ingresar. Por ejemplo: la cofradía de San Nicolás de Tolentino tenía una cuota de ingreso de 4 reales; la cuota de la Preciosísima Sangre de Cristo era de 2 pesos. Si el cofrade estaba enfermo o en artículo de muerte tenía que pagar 4 pesos, misma cuota que también pagaba si quería ingresar después de muerto.¹⁰ Como se observa, se les cobraba el doble a aquellas personas que quisieran ingresar, a través de su testamento, después de haber fallecido y también tenían que pagar el doble las personas que estaban enfermas o muy cercanas a la muerte.

También tenían que pagar cuotas periódicas que, regularmente en las cofradías del Valle de Toluca, eran mensuales o quincenales. A estas cuotas también se les llamaba *cornadillos* o *jornadillos*. Un ejemplo de esto es el caso de San Nicolás, donde se solicitaba de cuota obligatoria por hermano de $\frac{1}{2}$ real cada quince días, mientras que en la de Santa Ana era $\frac{1}{2}$ real mensual.¹¹ Cabe señalar que los cofrades recurrentemente daban limosnas para la realización o cooperación de fiestas religiosas organizadas por el clero regular o secular y también solían participar en la recaudación de limosnas de la comunidad.

Entre sus deberes espirituales estaba asistir a las misas que se celebraban en sus cofradías, confesarse y comulgarse periódicamente; debían

⁹ AGNEM, Notaria No.1 de Toluca, c.7, l.5, fs. 2-3v.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹¹ M. A. Mercado, *op. cit.*, 2001, p. 41.



participar activamente en las procesiones, ceremonias y fiestas religiosas y tenían que realizar rezos diarios y dar lectura a libros piadosos. Paralelamente, tenían la obligación moral de apoyar a los hermanos en sus problemas y enfermedades, así como participar en las procesiones de enfermos, acompañarlos en su lecho de muerte y asistir a sus funerales; incluso ayudaban al sustento de prisioneros, de mujeres y personas pobres, fuesen o no miembros de la cofradía.

Por su parte, los dirigentes de la cofradía constantemente aconsejaban a los cofrades para llevar una vida cotidiana ejemplar; les recomendaban realizar su testamento en tiempo y forma mientras conservaran un estado saludable y los exhortaban a revisar sus finanzas para que, llegado el momento de su muerte, no dejaran problemas a sus deudos.

Derechos y/o beneficios de los cofrades

Los cofrades que iban al corriente con sus cuotas, al morir tenían derecho a recibir una misa general, mensual o bimensual por todos los cofrades vivos; podían ser acreedores de una misa cantada y/o rezada que procuraría la salvación de su alma, así como una misa por el aniversario de su muerte; a su vez, debían contar con el acompañamiento en su funeral. De esta manera tenían asegurada la salvación eterna de su alma.

A los cofrades que no habían sido ni muy buenos, pero tampoco muy malos se les garantizaba una estancia más corta en el Purgatorio y se les otorgaban indulgencias. También se les aseguraba un lugar sagrado para recibir una “cristiana sepultura”, así como un ataúd con paño y cera en el camposanto; recibían la vestidura para amortajar su cuerpo, que generalmente era un hábito. Todo esto avalaba el prestigio social del cofrade.

Cabe señalar que los derechos y obligaciones de los miembros de las cofradías quedaban estipulados en contratos, mayormente denominados “patentes”, las cuales se entregaban a cada participante al momento de ingresar a la cofradía.

Las cofradías del Valle de Toluca

En el Valle de Toluca, recién iniciada la conquista española, ya se hablaba de las cofradías existentes en este grande y rico valle. Se encontraron diversos tipos de cofradías: de acuerdo con la condición racial de sus integrantes había cofradías de españoles, de indios, de mulatos, de negros. Pero también encontramos mixtas, generalmente de españoles e indios. Por el sexo de los integrantes también encontramos cofradías de hombres y cofradías de mujeres, sin embargo, por su estructura social y económica, las cofradías de españoles contaban con un mayor número de integrantes y tenían mejores recursos materiales y económicos que las de los indios.

En la Nueva España en general, y en el Valle de Toluca en particular, durante el periodo virreinal la evangelización había dado grandes frutos. Las nuevas generaciones de indígenas habían adoptado la religión católica y el funcionamiento de sus cofradías, desde el punto de vista religioso, era similar a las españolas. Las cofradías, en la mayoría de los casos, tenían un santo patrón vinculado en gran medida a las necesidades de un grupo de individuos. Las personas que se inscribían a una asociación, a veces, buscaban las virtudes específicas que cada santo ofrecía en auxilio de los hombres. A esa facultad de hacer prodigios o milagros se le denomina taumaturgia. Los hombres valoraban la taumaturgia de los santos antes de agregarse a la cofradía de su representación; de aquí se desprende que, en algunos casos, un cofrade era al mismo tiempo miembro de varias asociaciones diferentes.¹²

Encontrar en los testadores el amplio interés de manifestar que son cofrades no sólo de una cofradía, sino de dos o más, me permite confirmar el marcado control y predominio religioso de la Iglesia católica desde su llegada a estas nuevas tierras. Además, se puede constatar, por conveniencia o por temor, la creencia religiosa de los cofrades, al manifestar su interés en ser miembro de más de una cofradía, cumplir

¹² *Ibid.*, 85-86.



con sus postulados doctrinales, morales, éticos, así como con los requisitos económicos y altruistas. De esta manera, los testadores manifestaban pertenecer a esta institución: “Item mando que soy hermana de todas las cofradías que hay en esta villa (Toluca), mando se les de noticia de mi fallecimiento para que se hallen en mi entierro, como tienen obligación”.¹³

La creencia del cristiano en Dios y su deseo de llegar al Reino de los Cielos, fueron motivos muy marcados que permitieron buscar adscribirse como cofrades en varias cofradías, yo diría que esa actitud estaba relacionada con su economía. Ya que en cada cofradía tenían que cumplir con cuotas, limosnas y donaciones específicas.

Calixto de León e Isabel Mejía, su mujer, manifiestan en su testamento ser cofrades de las cofradías del Santísimo Sacramento y de las ánimas del Purgatorio y piden los entierren con la cera de las dichas cofradías como es su uso y costumbre.¹⁴

Isabel de Morales manifiesta ser cofrade de las cofradías del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de esta villa.¹⁵

Juan de Tabera declara ser cofrade de las cofradías de españoles que hay en la villa de Toluca y manda a cada una de ellas dos pesos.¹⁶

Pedro Ibañez de Gamboa dice ser cofrade de las cofradías de San Agustín, Nombre de Jesús, Santísimo Sacramento y Santa Veracruz para gozar de las gracias e indulgencias que se ganan.¹⁷

Item mando y declaro que soy cofrade de todas las cofradías que hay en esta villa de Toluca fundadas, mando que el día de mí entierro se dé noticia a los mayordomos y religiosos de ellas para que se hallen presentes en mi entierro.¹⁸

¹³ AGNEM, Notaría no. 1 de Toluca, c7, l.5, fs. 2-3v.

¹⁴ AGNEM, Notaria no.1 de Toluca, l.7, cuad.4, exp. 35, fo.47.

¹⁵ AGNEM, Notaria no.1 de Toluca, l.2, cuad. 5, exp. 5, fo.11.

¹⁶ AGNEM, Notaria no.1 de Toluca, l.10, cuad. 7, exp. 1, fo. 2.

¹⁷ AGNEM, Notaria no1 de Toluca, l.3, cuad.1, exp. 11, fo. 21.

¹⁸ AGNEM, Notaria no.1 de Toluca, l.6, cuad. 7, exp. 32, fo. 38.

Para los siglos XVI y XVII, las cofradías más demandadas por 160 cofrades fueron la del Santísimo Sacramento, La Santa Veracruz, la de las ánimas del Purgatorio, de la Soledad, Nuestra Señora de los Indios de Toluca, de la Encarnación y la de Nuestra Señora de la Villa. Todas éstas fundadas desde el siglo XVI.

Cofradías a las que pertenecían hacendados del Valle de Toluca, que dejaron su testamento, durante el periodo virreinal		
Siglo XVI	Siglo XVII	Siglo XVIII
Santísimo Sacramento	Santísimo Sacramento	Santísimo Sacramento
Nuestra Señora del Rosario	Las ánimas del Purgatorio	Las ánimas del Purgatorio
Nuestro Redentor Jesucristo	Nuestra Señora Santa Ana	Nuestra Señora de las Mercedes
La Santa Veracruz	La Santa Veracruz	Nuestra Señora del Carmen
Nuestra Señora de la Encarnación	Nuestra Señora de la Soledad	Nuestra Señora de los Dolores
Nuestra Señora de la Villa	Nuestra Señora de los indios de la villa (de los naturales)	San Diego
†Nuestro Señor de los Remedios	Nuestra Señora del Rosario	Santa Febronia
Los Cuatro Evangelistas	Nuestra Señora de la Encarnación	San Juan de la Cruz
Nuestra Señora de los Indios de la Villa	Nuestra Señora de los Remedios	San Antonio Abad
Los Indios del Perdón	La Limpia Concepción de la Virgen María	Nuestra Señora de la Virgen María
Nuestra Señora de la Soledad	Nuestra Señora de las Mercedes	Señor Sacramentado de Toluca
De las ánimas del Purgatorio.	Nuestra Señora del Carmen	Señor San Felipe
Nuestra Señora de la Soledad	San Nicolás Tolentino	Virgen Santísima
	Nuestra Señora de la Concepción	
	Sangre de Cristo	



	Santísima Trinidad	
	Esclavitud de Nuestra Señora	
	Del Nombre de Jesús	
	San Miguel	
	Nuestra Señora de Monserrat	
	Del Gloriosísimo San Pedro	
	De los Desamparados	
	De San Pedro y San Pablo	
	Nuestra Señora De la Caridad	
	Nuestra Señora De la Guía	

Fuente: AGNEM. Notaria No. 1 de Toluca, Testamentos siglos XVI, XVII y XVIII

Extinción

La desaparición de la mayor parte de las cofradías del Valle de Toluca se da a finales del siglo XVIII, entre las causas se encontraban: el no cumplimiento de los requisitos señalados por la ley; pueblos abandonados y con poca tierra y ganado porque éstos habían pasado a manos de las cofradías, por ende el no pago de los tributos reales por los habitantes de las comunidades; realización de fiestas religiosas donde prevalecía lo mundano; la deficiente administración interna, etc. El rey de España que fomentó esta política fue Carlos III, buscando consolidar un absolutismo ilustrado.

En la Nueva España hubo diversas tentativas para destruir las cofradías. La primera en 1750 y la segunda en 1775, cuando se trató de hacer una depuración de las cofradías que habían sido establecidas contraviniendo los preceptos de la ley 25, libro I, título IV de las Leyes de Indias.¹⁹ Se realizaron 2 visitas arzobispales; una en 1775 y la otra en 1795 por el doctor Alonso Núñez de Haro y Peralta, en un informe que hizo en 1794 dio a conocer las cofradías que debían subsistir, las que debían extinguirse y las que ya se habían extinguido en visitas anteriores.

¹⁹ Alicia Bazarte Martínez, “Las limosnas de las cofradías, su administración y destino”, en Pilar Martínez López-Cano, et al., (cords.) *Cofradías, capellanías y obras pías, en la América colonial*. UNAM, México, 1998, p. 73.

Para Toluca, dijo, debían subsistir las fundadas por españoles en la iglesia parroquial (convento de San Francisco), las cuales tenían capital impuesto al 5% eran: la cofradía del Santísimo Sacramento, que contaba con 6730 pesos y 3 reales; la de Nuestra Señora del Rosario y ánimas Benditas, con capital de 2750 pesos; la de Santa Febronia tenía 4450 pesos y la Santa Veracruz contaba con los jornalillos (cuotas) que daban los hermanos, y al año ascendían a 300 pesos. En la iglesia del convento del Carmen debían subsistir la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada por españoles, y la de Jesús de Nazareno fundada por naturales con capital de 3263 pesos, 4 reales y 40 magueyes. Todas las anteriores estaban en buen estado.²⁰ Así, de 75 cofradías que había en estos curatos en 1794 por orden del arzobispo Alonso Núñez de Haro, se extinguieron 31.

A manera de conclusión

En el Valle de Toluca se fundaron una cantidad significativa de cofradías debido, fundamentalmente, a la llegada de un buen número de españoles, por la difusión y propagación que la Iglesia católica realizó y, desde luego, por su constante mensaje al pueblo sobre lo importante que era que ellos pertenecieran a una o varias de estas instituciones. Por ello, al ser evangelizados por el clero regular y secular, los habitantes de esta zona mexicana consideraron que era necesariamente bueno solicitar su ingreso a las cofradías, para llevar una vida apegada a los preceptos religiosos y así tener una mayor certeza de salvar su alma. Un claro ejemplo de esta demanda fueron los testadores, que dejaron manifestado en su testamento ser miembros de más de una cofradía.

En el Valle de Toluca se instituyeron cofradías de españoles, de indios, de mulatos, de negros, pero prevalecieron las mixtas, que fundamentalmente aceptaban a españoles e indígenas. Respecto al sexo también

²⁰ M. A. Mercado Becerril, *op. cit.*, 2001, p. 39.



encontramos cofradías mixtas, admitiendo a hombres y mujeres. En este sentido, las cofradías en el Valle de Toluca jugaron un papel religioso, social y económico, lo que les permitió tener mucha demanda, ya que se fomentaba el culto religioso, se realizaban actividades y apoyos asistenciales, así como materiales y económicos. Pero principalmente aseguraban a los buenos y justos cofrades la salvación eterna, después de su muerte física; tal suceso deja clara la importancia y alcance que tenía el hecho de recibir asistencia espiritual.

Algunas cofradías del Valle de Toluca se beneficiaron tanto de las cuotas, limosnas y donaciones de los cofrades y de los habitantes creyentes que llegó el momento en que ya estaban funcionando como verdaderas instituciones de crédito; esto es que hacían préstamos a quienes lo solicitaran. Aunque también tenían que dar su aportación periódica a la Iglesia y cuando se requiriera daban donativos a la Corona. Había cofradías que desde su fundación no acataban las normas establecidas y administrativamente tenían malos manejos de sus ingresos, lo que ocasionó que a finales del siglo XVIII, tanto la Iglesia como la Corona legislarán al respecto; tal vigilancia tenía la finalidad de cerrar o extinguir a las cofradías que estuvieran fuera de la ley.

Fuentes de consulta

Archivos

Archivo General de Notarías del Estado de México, Notaría No. 1 de Toluca.

Bibliografía

Aries, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1984.

- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, UAM-A, México, 1989.
- _____, “Las limosnas de las cofradías, su administración y destino”, en Pilar Martínez López- Cano, *et al.*, (coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías, en la América colonial*, UNAM, México, 1998.
- González Ponce, Enrique, *Catálogo del ramo cofradías y archicofradías*, Archivo General de la Nación, Serie Guías y catálogos, México, 1978.
- Lagunas Ruiz, Hilda, “Los hacendados: muerte y salvación en el Valle de Toluca, periodo virreinal”, en Noé Héctor Esquivel Estrada (compilador) *Pensamiento Novohispano 14*. UAEMEX, Instituto de Estudios sobre la Universidad, México, 2013.
- Miguel Domínguez, Lorenzo, *et al.*, *Código de derecho canónico y legislación complementaria. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios*, La Editorial Católica, España, (Biblioteca de autores cristianos, núm. 7) 1957.

Tesis

- Mercado Becerril, Miguel Ángel, *Cofradías de indios en Toluca y Tlacotepec a través de los documentos del Archivo de la Parroquia de San José el Sagrario 1692-1805*. UAEMEX, México, 2001. [Tesis de licenciatura].

EL *POETICUM VIRIDARIUM* DE JOSÉ LÓPEZ DE AVILÉS:
UNA REVALORIZACIÓN DE LA OBRA¹



Pedro Emilio Rivera Díaz

Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México
periveraunam@gmail.com

En nuestro tiempo, la vida y obra de José López de Avilés es desconocida casi por entero. No obstante, fue un reconocido escritor durante la segunda mitad del siglo XVII; encomiado por el propio Carlos de Sigüenza y Góngora como el “gran Padre de las Musas, y honra de los Certámenes Académicos”;² asimismo “el Fénix de América”, sor Juana Inés de la Cruz, escribió: “que de más piadoso Eneas / eres Virgilio mejor.”³ Sin embargo, de a poco se desvaneció su estima, juntamente con la de su obra, a un punto muy semejante al de la mala memoria que, privada del rigor de los acontecimientos, cuando intenta recordar, lo hace confusa y equivocadamente. Por otro lado, la información de su vida es escasa y se ha recabado especialmente de sus propios escritos. Sabemos, por cierto, que fue clérigo presbítero, domiciliario del arzobispado mexicano, cliéntulo de la Ciudad de México, maestro examinado y aprobado de letras elementales; además, capellán y maestro de pages del Virrey Fr. Payo Enríquez de Ribera.⁴

¹ Agradezco a la doctora Alejandra Valdés García y a las licenciadas Montserrat Castellanos-Ramírez y Casandra Freire Muñoz por sus muy atentas lecturas, comentarios y sugerencias en la elaboración de este escrito.

² Cfr. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triunfo Parténico*. Imprenta de Juan de Ribera, en el Empedradillo, México, 1683, 81r.

³ Cfr. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*. T. 1. (Méndez Plancarte ed.), FCE, México, 1951, pp. 248-249.

⁴ En la portada del *Poeticum viridarium* (A1^r) se señala que López de Avilés era bachiller (*Bacchalauro*), y clérigo (*clerici*); en su contraportada (A3^r), además del primer cargo, se especifica que fue clérigo presbítero (*Clericus Presbyter*), el alumno más pequeño de su arzobispado (*minimus ipsius Mexicani Archiepiscopatus Alumnus*), cliéntulo “obsequioso”



Respecto a su obra se han identificado hasta la fecha correctamente ocho de sus escritos, entre obras propias e inmersas en otras.⁵ Destacan entre ellas, naturalmente, las de mayor extensión, como el *Debido recuerdo de agradecimiento leal* (1684), homenaje en silvas al mencionado Virrey (2192 versos).⁶ Asimismo, por la lengua, complejidad y tema sobresale la primera de sus publicaciones: el *Poeticum Viridarium in Honorem, Laudationem et Obsequium Purae admodum... Mariae* (1669), realizada a instancias de Luis Becerra Tanco.⁷ De marcadas influencias clásicas y barrocas presuntamente instituye el primer poema latino que versa sobre las Apariciones de la Virgen en la Nueva España —y el segundo cronológicamente, seguido de la *Primavera Indiana* de Carlos de Sigüenza y Góngora (1668)—. Su primera publicación establece, de este modo y por cuanto sabemos, el primer registro escrito donde se muestra a Juan Diego en primer plano durante la aparición guadalupana, obra de Antonio de Castro.⁸ A pesar de ello, como casi toda la obra de López de

de la metrópolis del Nuevo Mundo en la edad pueril y juvenil (*eius Metropolis Orbis huiusce novi in puerili iuvenilique aetate Clientulus obsequiosus*); maestro examinado y aprobado de letras elementares (*elementariorum artis examinatus et approbatus Magister*). En la portada de su última obra publicada, el *Debido Recuerdo de Agradecimiento Leal* (México, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1684), se amplía la información: “Clerigo presbytero, domiciliario deste arzobispado de Mexico, clientulo de su Metropolitana Iglesia; Maestro examinado de letras Elementares y Arithmetica; criado, Capellán y Escribiente que fue de su Señoría illustrissima y excelentissima, y Maestro en Latinidad de sus Ecclesiasticos pajes.” A partir de estos libros la información sobre López de Avilés ha sido repetida por los diversos estudiosos que lo han tratado. Así, por ejemplo, José Mariano Beristáin y Martínez de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. 1, p. 127 cuenta que él fue “natural de la Nueva España, Bachiller Teologo, Capellan y Maestro de Pages del Sr. Arzobispo y Virey de Méjico D. Fr. Payo Enriquez de Ribera; y Profesor público de letras humanas.”

⁵ Cfr. Martha Lilia Tenorio, *Debido recuerdo de agradecimiento leal. Introducción, edición y notas*. Bibliotheca Novohispana, vol. 7, El Colegio de Mexico, México, 2007, pp. 16-17. Beristáin, *op. cit.*, pp. 127-128, cataloga erróneamente seis escritos, aunque deberían ser cinco.

⁶ Es el único escrito, además, que ha recibido una erudita investigación con un amplio comentario. M. Lilia Tenorio, *op. cit.*, 2007.

⁷ Él, tres años atrás, había escrito un libro sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe, *Origen milagroso de nuestra Señora de Guadalupe*.

⁸ Cfr. Xavier Noguez, “Imágenes guadalupanas. Cuatro siglos” (reseña), Reseña, *Historia*

Avilés, ha sido relegada a exiguas y críticas referencias entre los estudios posteriores.

Aun así, este abandono parece haber sido gradual, pues todavía durante el siglo XVIII se puede percibir su influencia. Por ejemplo, Manuel José de la Rivas en su *Construcción grammatical de los hymnos ecclesiasticos* (1747), sobre todo en el epigrama latino inicial, recoge diversos elementos del *Poeticum Viridarium*.⁹ Sin embargo, a finales de ese mismo siglo, José Ignacio Bartolache (1739-1790), aunque lo cita en su *Opúsculo Guadalupano*, ya no toma tiempo para analizarlo y sólo señala: “Alabo el zelo y devocion del Br. Don Joseph Lopez de Avilés, cuya obra no dudo que sería muy celebrada y aplaudida en su tiempo.”¹⁰

En el siglo XIX se nota un cambio de apreciación de sus obras literarias, por ejemplo, José María Vigil (1829-1909) dice: “Entre varias obras escritas por el Br. José López Avilés [...] hay una en alabanza de la Virgen de Guadalupe, que puede citarse como curiosa muestra del gongorismo latino y de la erudición pedantesca del Siglo XVII en nuestro país.”¹¹ Y por su parte, Vicente de Paula Andrade (1844-1915) no se detiene mucho en el análisis del *Viridarium*, aunque afirma que: “el texto está atestado con

Mexicana, vol. 38, n. 2, 1988, p. 396: “Aquí, por primera vez, sólo la figura del humilde indio aparece en un primer plano, portando la tilma milagrosa donde se alcanza a ver una tenue imagen de la virgen.” Asimismo, la fortuna de esa imagen no era tampoco favorable, por ejemplo, Vicente de Paula Andrade (*Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1899, p. 361) dice sobre ella que “A la vuelta, un pésimo grabado, que quiere representar á la Virgen Sma. en el Tepeyac, frente á Juan Diego, en la parte superior, y á éste hincado en la inferior.”

⁹ Cfr. Manuel José de la Rivas, *Construcción grammatical de los hymnos ecclesiasticos*. Imprenta de Real del Superior Gobierno de Doña María de Rivera, México, 1741, B 1r. En efecto, epigrama toma algunas de las rimas del epigrama compuesto por López de Avilés antes de la *Cantiuncula* (*scia/pia/via; pia/scia/via; colores/nitores-amoris/doloris*), así como algunos versos de ella (*Istinc sis nobis Custos, sed Virgo Sacrata; Huius erit nostrae Custos haec Terra Sacrata. Ast ne sint, taceo, nubila verba data; Ne tibi sint, taceo, nubila verba mea*).

¹⁰ Cfr. José Ignacio Bartolache, Manifiesto satisfactorio anunciado en la *Gazeta de Mexico: Opúsculo Guadalupano* (Tom. 1, núm. 53), Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, México, 1790, pp. 17-18.

¹¹ Cfr. José María Vigil, *Reseña histórica de la literatura mexicana*, s. e., México, s. a., p. 207.



notas por todos lados, con que se prueba la vasta erudición del presbítero López Avilés en las ciencias eclesiásticas de Sagrada Escritura y Patrología; pero en historia[...] supina ignorancia, como acontece muy de ordinario.”¹²

Igualmente es conocida la irónica descripción que hace Carlos González Peña (1885-1955) sobre la obra: “Este gran padre de las musas publicó en 1669 un pavoroso tomo en folio de versos latinos en alabanza de la Virgen de Guadalupe.”¹³ Alfonso Méndez Plancarte (1909-1955) en general es severo con López Avilés, pues lo llama: “un modesto ‘ingenio’, memorable siquiera por lo sobrestimado en sus días, cuyos pródigos lauros apenas salvan hoy alguna hojita luciente;”¹⁴ en particular, sobre “su guadalupano Vergel” expresa que tiene “sólo leves rasgos felices.” Ignacio Osorio Romero explica un poco más de la composición del escrito, aunque sin ahondar en sus particularidades: “El poema está concebido dentro de la mejor dificultad del barroco; cada una de las palabras remite a uno o varios sentidos en la Sagrada Escritura, la patrología o el mundo clásico al uso del siglo xvii.”¹⁵ Luego concluye sentenciosamente: “Actualmente resulta difícil leer un poema de esta naturaleza.”¹⁶ Tarsicio Herrera Zapién considera que: “La realidad es que es un modesto poeta cuyas principales obras tienen que ver más o menos directamente con la Virgen de Guadalupe.”¹⁷ Por otra parte, la investigadora Martha Lilia Tenorio, en su edición del *Debido recuerdo*, atina con la paciencia del rigor al decir acerca del *Viridarium* que: “Ningún estudioso parece haberla observado con detenimiento.”¹⁸ Andrew Laird, igual que los críticos de los

¹² Cfr. V. de Paula Andrade, *op. cit.*, 1899, p. 363.

¹³ Cfr. Carlos González Peña, *Historia de la literatura mexicana*. Cultura, México, 1940, p. 86.

¹⁴ Cfr. Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos: Segundo siglo, (1621-1721)*. UNAM, México, 1945, p. xxxix.

¹⁵ Cfr. Ignacio Osorio Romero, *El sueño criollo: José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728)*. Bibliotheca Humanistica Mexicana 7, UNAM, México, 1991. p. 128.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷ Cfr. Tarsicio Herrera Zapién, *Historia del humanismo mexicano: sus textos y contextos neolatinos en cinco siglos*. UNAM, México, 2000, p. 86.

¹⁸ Cfr. M. Lilia Tenorio, *op. cit.*, 2007, p. 20.

siglos anteriores es irreductible en su juicio: “As a votive extravaganza, the *Poeticum viridarium* was more of an artifact than a work that is practically readable.”¹⁹ Más recientemente, Citlalli Luna Quintana, hace un análisis de la Aparición (vv. 68 ss.) a partir de atributos de otras mujeres en otros escritos como la Biblia, la *Eneida*, o el *Rapto de Proserpina*, le da la valía de ser “el texto de una multiplicidad de información y de juegos poéticos y retóricos representados no nada más en los versos o las alusiones, sino también en la tipografía.”²⁰

A pesar del esfuerzo y revaloración reciente sobre el autor y su obra, aún existe una falta significativa de análisis en la historia literaria novohispana, sobre todo en el ámbito en la cual ha sido más atacada, el retórico y estilístico. En efecto, la implementación de un juicio que se ha basado en la valoración de la originalidad y cierto desapego a las formas y parámetros anteriores han llevado no sólo a la poca estima y menosprecio de la literatura anterior, sino también a una incompleta comprensión, por desconocer ya las lenguas en las cuales fueron escritas, ya los criterios, recursos y estatutos según los cuales se componían, analizaban y apreciaban. Por ello, el objetivo de este trabajo se centra en la revisión del *Poeticum Viridarium* mediante los parámetros estilísticos y retóricos de su tiempo, que se enmarcan en la tradición clásica latina y la española, que poco a poco encontraba su identidad tras varios siglos de asimilación e influencia de otras literaturas contemporáneas. Con ello se busca no sólo dar nueva luz y otra perspectiva al autor y la obra, sino también mostrar cómo los autores novohispanos llegaron a crear y recrear su realidad a partir de los modelos transmitidos. Por la complejidad y extensión de la obra se ha decidido ceñir la revisión en los siguientes aspectos:

.....
¹⁹ Cfr. Andrew Laird, “The Aeneid from the Aztecs to the Dark Virgin”, en Joseph Farrel y Michael C. J. Putnam (eds.), *A companion to Vergil's Aeneid and its tradition*. Wiley-Blackwell, Sussex, 2010, p. 221.

²⁰ Cfr. Citlalli Luna Quintana, “La virgen guerrera en el Poeticum Viridarium: una advocación virgiliana de María”, en *Santas, poderosas y pecadoras: Representación y realidad de las mujeres entre los siglos XVI y XIX*. (Batihoja 79), Idea, Nueva York, 2021, p. 244.



1. Elementos constitutivos y conceptuales.
2. Elementos retóricos y estilísticos.

Elementos constitutivos y conceptuales

Aunque es cierto que la llamada *Cantiuncula* (420 vv.) es la corona del escrito —y en general las menciones de la obra se enfocan en ella al grado de considerarla “[un poema] a base de fragmentos métricos virgilianos”²¹—, desde la contraportada es evidente que el *Vergel* se compone de un anagrama en honor a la Virgen y a Payo de Ribera, un epigrama en dísticos elegiacos al lector, así como un prólogo con los conceptos de otro anagrama, piedra angular de la estructura conceptual de la *Cantiuncula*. Además hay otro epigrama de tres estrofas en tres metros: la primera en dímetero yámbico, otra en sáficos y la última en endecasílabos. Estas piezas, que podrían ser para nosotros sólo elementos secundarios y prescindibles, son parte fundamental que se complementan entre sí y enriquecen el sentido del texto; sin embargo pocos han reparado en ellas y si hablan de ellas lo hacen erróneamente; como Vigil, quien le atribuye a López de Avilés unas décimas que compuso su hermano Pedro en las preliminares²² y que, por lo descrito en la contraportada, no forman parte del *Viridarium*.²³

²¹ Dietrich Briesemeister, “El latín en la Nueva España”, en Beatriz Garza Cuarón y Raquel Chang-Rodríguez (eds.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo xvii*. Siglo XXI, México, 1996, p. 537.

²² Cfr. J. M. Vigil, *op. cit.*, s. a., p. 207: “La obra es una especie de miscelánea compuesta de piezas de diversas formas, pero ligadas todas en el pensamiento religioso que se propuso realizar el autor. Ahí se encuentran décimas y octavas reales, según la estructura castellana, pero en latín lo mismo que las demás producciones, epigramas, anagramas, acrósticos, compuesto uno de ellos con centones de Virgilio. Bajo el modesto título de *Cantiuncula* aparece la extensa relación poética que ocupa el puesto de honor entre las varias curiosidades que quedan mencionadas.”

²³ Cfr. J. López de Avilés, *op. cit.*, 1669, [3]: *Veridicum admodum anagrama, epigramma obsequiosum, unaque cum achrostichide Virgilio centiunculus rigorosus*.

Para mostrar el valor de las demás composiciones me enfocaré en dos de ellas. La primera es el epigrama al lector,²⁴ que consta de cuatro dísticos elegíacos con rima ABABABCC, cuyos vocablos finales se corresponden no sólo fonéticamente sino también semánticamente (*colores-nitores-flores; scia-Pia-via; calle-vale*); además, contiene un acróstico (*CERNE PIE*), el cual puede entenderse como “percibe, pío [lector]” o “percibe píamente.” Este acróstico especificará divisiones importantes en la *Cantiuncula*. Así, en un principio, al final del proemio por medio de una apóstrofe, se dirige al lector con el mismo *cerne* para que atienda el resto del poema y pueda ser salvo.²⁵ Del mismo modo, antes del famoso centón que marca el final del poema (vv. 346-376), vuelve a dirigirse al lector con otro *cerne* para que pueda apreciar a la Virgen pintada con versos gentiles, esto es, virgilianos.²⁶ La segunda composición es el pequeño prólogo al segundo anagrama, en el cual se explican dos conceptos esenciales en la *Cantiuncula*: la expresión *adamussim* —tomada de Calepino²⁷ y en apariencia de Antonio de Nebrija—,²⁸ así como el sustantivo *Gaulos* (también *Gauleon* o *Gaulea*), hoy Gozo, isla en la que se creía que no nacían serpientes.²⁹ De éste establecerá el concepto de la Virgen de

²⁴ Cfr. *Ibid.*, [9]: *Cum scirem: malle[m] facie retinere colores /E—x claris dictis; quam latebrare scia: / Reque petente magis, puros referente nitores; / N—am cano de MARIA VIRGINE Matre Pia. / E quibus ut fructus capias, hos accipe Flores; /P—urpureumque tibi VER dabit alta via: / In Coelum conceptus adit; quem conspice, calle; /E-T-MIHI-PARCE, -PRECOR, -LECTOR-AMICE-Vale.*

²⁵ vv. 33-34: *Quisque vocas Matrem Terram, iam respice ueram / In Maria Matrem: nunc homo cerne tibi.*

²⁶ vv. 351-352: *Cerne brevi tantum gentili carmine pictam // Margine te invitata Musa laborque meus.*

²⁷ Cfr. J. López de Avilés, op. cit., 1669, [10]: *ADAMVSSIM Adverbium idipsum significare, quod Directe, aequaliter, recte et examine. Vt iudicium adamussim factum apud Gellium.*

²⁸ *Idem. Pro exquisita diligentia, et exactissima cura dicitur. Sin embargo, aunque cita a Nebrija como referencia (Quod etiam, secundum Anton. Nebris) está tomado del mismo Calepino (1667, s. v. Adamussim): Adamussim, Examussim, et Amussatim, frequens est apud autores, pro eo quod est exquisita diligentia atque exactissima cura.*

²⁹ *Idem. GAVLEON, Teste Solino, INSVLA est Lybiae obiacens, in qua SERPENS neque nascitur neque vivit invecta: pulvisque eius quocumque gentium iactus, ANGVES ET SCORPIONES*



Guadalupe como la nueva isla de Gaulos (justificado además por cierta paranomasia),³⁰ en tanto que en ella, como tierra virgen por ser Madre del Segundo Adán, no nace la Serpiente (esto es Satanás), ni es dañada por ella (Tabla I).

Tabla I			
Elemento A	Puentes	Elemento B	Concepto
Virgen	Tierra (Virgen)	Gaulos (Gauleon)	Virgen como Isla
	Serpiente		

Por otra parte, mediante *adamussim*, especialmente de la supuesta acepción de Nebrija, señala tanto el completo encaje en el que se acomodan estos atributos de la Virgen (*Mexicea Gualeon, Dei Terra Virgo, sine vipera damnosa*), como la cuidadísima atención de su *Cantiuncula* (*Ex dictis adamussim aqua Lupina*). Por eso, además de los propios versos, encontramos otros muchos elementos tipográficos, repletos de significado como las notas (346 en total), cursivas, versales, mayúsculas y puntuación (incluso la propia disposición de los versos en los folios). Con ellos no sólo enriquece, complementa y amplía el sentido de la *Cantiuncula*, sino que también con la exactísima composición de su obra desea simbolizar a otros la exactísima representación de la Virgen, que en los oscuros detalles muestra su perfección.

PERIMIT. Como él mismo lo señala, toma la información de Cayo Julio Solino, gramático y compilador del siglo III: *Ex parte, qua Cercina est, accepimus Gaulún insulam, in qua serpens neque nascitur, neque vivit invecita: propterea jactus ex ea quocumque gentium pulvis, arcet angues; scorpiones superjactus illico perimit* (*De Mir. Mund.*, 30).

³⁰ Que se evidencia con los primeros cuatros versos de la *Cantiuncula*: *Constat, nomen Aquae Lupi habens (interprete vulgo) / GVADALVPE uno flumine: sicque cano. / GAVLEA MEXICEA Insula: et amnis, aquaeque luporum / GVADALVPE haerent; tempero sed vario.*

El análisis del siguiente concepto tiene el fin de mostrar la erudición y maestría del latín y los preceptos poéticos contemporáneos que llegaron a tener los autores novohispanos como López de Avilés, además de exponer cómo los asimilaron para crear su propia amalgama dentro de su tradición. Así, en el proemio, el poeta se asemeja a un Ícaro que intenta volar al sol, aunque no tenga las capacidades para ello:

*Mexicea pro Aquila ad SOLEM sed tento volare?
Passer ego solus? Nycticoraxque domi?
Mexiceae Musae, multo maiora canamus:
Vestra mihi praestet nunc calamos Aquila.
Eia Viri, iam nunc oculos tollamus in alta (vv. 20-25).*

Los primeros dos versos nos refuerzan con un símil y dos metáforas en catacósmesis que es un ave incapaz para la empresa. Aun así, apoyado en el Virgilio bucólico,³¹ pide a las musas mexicanas que le ayuden. Para ello les solicita que sea su águila la que le otorgue sus *calamos*, vocablo polisémico. Si se entendiera *calami* según los usos del latín, podría significar “caña para tañir”³² —lo cual se sustenta por la cita virgiliana—, o por metonimia “pluma para escribir”, sentido que se registra en todas las épocas de la lengua.³³ No obstante, quedaría incompleta la imagen de las aves y su vuelo, que se refuerza por el v 25 (*Eia Viri, iam nunc oculos tollamus in alta*). A fin de completar el concepto se debe tender un puente con el español, para que así el segundo sentido de *calami* (caña para escribir) se una al del español “plumas” (otro instrumento para escribir) y se transfiera al valor primero de “plumas de ave”, con lo cual se completa el concepto (Tabla II).

³¹ Verg. Ecl. 4, 1: *Sicelides Musae, paulo maiora canamus!*

³² Cfr. LSW s. v. *calamus* I.

³³ Cfr. LSW s. v. *calamus* II 1; DMLBS s. v. *calamus* 4; DuCange s. v. *calamus* 3.



Tabla II				
Elemento A	Puentes		Elemento B	Resultado
	Latín	Español		
calami	caña (para tañir)	pluma (de ave)	pluma	<i>calamus</i> como instrumento para tañir, escribir, y volar hacia la empresa
	caña (para escribir)	pluma (para escribir)		

De tal manera, López de Avilés pide un instrumento con el cual pueda tañir, escribir, y volar hacia la empresa sin quemarse. Y si la explicación pareciera *longe petita*, al final de la *Cantiuncula* regresa a ese concepto en varios versos, en los cuales no se podría entender la inclusión de varias palabras si no se toma en cuenta la polisemia que López de Avilés otorga a *calamus*.

Est Signum Magnum, quod coelo apparet in alto;
Quod calamusque refert altivolantis Avis (vv. 257-258).³⁴
Ingenio, filum mihi scinditur, alta petente;
Sic calamus cursum, plumaque sistit iter (vv. 405-406).³⁵
Nam uolitare nequit plumbea pluma mea (v. 414).³⁶

Por otro lado, la multiplicidad de notas que en muchas ocasiones parece sofocar tipográficamente a los versos más que esclarecerlos, no obstante, son guía para su cabal comprensión. Y aun así la evidencia de estos derroteros para el ingenio no resuelve en automático los conceptos presentados al grado de eliminar todo gozo intelectual por descifrarlos, sino que son

³⁴ “Hay una gran señal, que aparece en el alto Cielo / y que describe la *pluma* de la altivolante ave.”

³⁵ “Mientras el ingenio busca las alturas, se me rompe el hilo. Así la caña detiene su curso, y la *pluma*, su camino.”

³⁶ “Pues no es capaz de volar mi pluma de plomo.”

el punto de partida para que con disquisiciones mentales y pasos lógicos se pueda llegar a la meta del entendimiento. Por ejemplo, los vv. 237-244 desarrollan el concepto de que la Aparición de la Virgen es una segunda Transfiguración en tanto que las dos son visiones.³⁷ Para ello, el propio autor con una nota en el v. 237³⁸ marca como inicio y puente el relato de *Mateo* 17:1-13, —que también se encuentra en *Marcos* 9:2-13 y en *Lucas* 9:28-36—. Aunque sólo refiera al versículo 2, lo cierto es que su concepto se cimienta también con el primero.³⁹ En efecto, los siguientes tres versos⁴⁰ equiparan a los testigos de la Transfiguración (*Petrum et Iacobum et Iohannem*) con Juan Diego, quien fue testigo ocular de la Aparición, y Juan de Zumárraga, quien lo hizo de forma indirecta al ver el ayate. Para resolver la incongruencia numérica (tres frente a dos), López de Avilés equipara a los testigos de la siguiente forma: Juan de Zumárraga es Pedro en tanto que los dos son *praesules* (*Praesul erat iam pro Petro*), pues este vocablo se emplea para obispos y papas por igual;⁴¹ a su vez, Juan Diego personificará a los otros dos por equivalencia onomástica: Juan por su primer nombre (*qui Indusque Ioannes*); Jacobo por el segundo (*Is Iacobus, nam Didacus*).⁴² Con ello se completa el primer elemento del concepto (Tabla III).

³⁷ v. 237: *Monte reuelatum Christum est imitata MARIA.*

³⁸ N. 5. Matth. c. 17. n. 2.

³⁹ Mt. 17:1: *Et post dies sex adsumpsit Jesus Petrum et Iacobum et Johannem fratrem ejus et ducit illos in montem excelsum seorsum.*

⁴⁰ vv. 238-240: *Qualiter hic, Lector, nomina Testium habes: / Praesul erat iam pro Petro: qui Indusque Ioannes: / Is Iacobus, nam Didacus iste fuit.*

⁴¹ Cfr. DMLBS s. v. *praesul* 2: *bishop*; **b** (*applied to archbishop*); **c** (*applied to pope*); **d** (*applied to apostle*).

⁴² En efecto Diego (Diago) deriva de Santiago; éste, *de Sant yago* (*Sanctus Iacobus*), el cual, a su vez, de Iacob / Iacobus.



Tabla III			
Elemento A	Puentes	Elemento B	Resultado (a)
Pedro	<i>Praesul</i> (obispo; papa)	Juan de Zumárraga	Los testigos de la Aparición de la Virgen como testigos de la Transfiguración
Juan	Nombre (<i>Indus Ioannes</i>)	Juan Diego	
Jacobo	Nombre (<i>Sanctus Iacobus</i> = Santiago = Diago/Diego)	Juan Diego	

En los siguientes versos⁴³ equipara físicamente a María con Cristo cuando se transfiguró.⁴⁴ Los elementos de comparación son los mismos: la cara (*facies*) y la vestimenta (*vestimenta/vestis*). Sin embargo, intercambia las características con las cuales se describe la transfiguración, pues López de Avilés, meditando indudablemente en el ayate, se pregunta si según el relato bíblico la cara de Cristo resplandeció (*resplenduit*) como el sol (*sicut sol*) y sus vestimentas se volvieron blancas (*alba*) como la nieve (*nix*), entonces la cara de la Virgen es nieve, y su vestimenta, luminosa (*lucida*). Para los antiguos en general, y los latinos en particular, la determinación de los colores no estaba basada tanto en las tonalidades, como para nosotros, sino en una relación de luminosidad opuesta a opacidad.⁴⁵ De esta manera, en el pasaje de *Mateo* se enfatiza la blancura de Cristo en dos aspectos, uno luminoso (*resplenduit... sicut sol*) y otro opaco (*vestimenta... alba... sicut nix*).⁴⁶ En cambio, al ser más opaco en

⁴³ vv. 240-241: *Vt Sol sed facies Christi cur? candida vestis? Nix MARIAE facies, lucida vestis erit?*

⁴⁴ *Mt. 17:2: et transfiguratus est ante eos. Et resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix.*

⁴⁵ Cfr. Carmen Arias Abellán, “‘Albus-candidus, ater-niger and ruber-rutilus’ in Ovid’s ‘Metamorphoses’ A Structural Research”. *Latomus*, Société d’Études Latines de Bruxelles, t. 43, fasc.1, 1984, p. 112.

⁴⁶ Cfr. LSW s. v. albus: “properly **dead white**, not shining; e. g. hair, complexion, garments,

el ayate el rostro de la Virgen, lo asemeja con la nieve (*nix MARIAE facies*), mientras que los destellos que emite le otorgan la luminosidad al vestido (*lucida vestis*). Con ello resuelve la diferencia de intensidades entre la descripción bíblica con la imagen guadalupana: *Sol* [A]- *Nix* [B]; *Nix* [B] - *Lucida* [A] (v. tabla IV).

Tabla IV				
	Elemento A		Elemento B	Resultado (b)
Cristo	facies	Como	sol (luminoso)	La apariencia de la Virgen es igual a la de Cristo
	vestimenta	Como	nix (opaco)	
Virgen	facies	Es	nix (opaco)	
	vestis	Es	lucida (luminoso)	

De tal forma entrelazando el primer resultado (los testigos de la Aparición de la Virgen como testigos de la Transfiguración) con el segundo (la apariencia de la Virgen es igual a la de Cristo) Avilés concluye categóricamente que ella se apareció tal cual lo hizo Cristo, quien es el Sol de Justicia por excelencia (v. 244: *Visio Iustitiae Solis fuit altera Christi*). Los versos siguientes que continúan la descripción de la imagen,⁴⁷ entrelazan nuevos temas y conceptos con diversos elementos de éste, como Juan por Jacobo.⁴⁸ Con estos ejemplos antes expuestos se evidencia la compleja estructuración del *Poeticum Viridarium*, con la cual el poeta mantiene una unidad conceptual a lo largo de toda la composición.

Elementos retóricos y estilísticos

Pero no sólo en el aspecto conceptual se evidencia una elaborada complejidad, sino también en la composición retórica y estilística del *Viridarium*,

.....
etc., opp. *ater*, black that is without lustre.”

⁴⁷ Cfr. I. Osorio Romero, *op. cit.*, 1991, pp. 129-130.

⁴⁸ Por ejemplo, v. 252: *Iacobo duplici, mirificante Deo*.



que en muchas ocasiones se entrelaza con la dificultad conceptual para crear muy trabajadas estructuras arquitectónicas que conjugan el aparejo del edificio con finos materiales mentales. Para demostrar este punto se tocará el segundo tema; los elementos retóricos y estilísticos. Así, tomaremos una de las características de la *Cantiuncula*, que es la seguidilla de temas que se entretejen en versos agrupados para dar una progresión al poema. Por ejemplo, al inicio del poema empleando el tópico de falta de habilidades poéticas como muestra de humildad, y así captar la benevolencia del lector y sobre todo de la Virgen, se asemeja a un pobre y hace la siguiente petición en seis versos que tienen, a su vez, seis anotaciones:

*Argentum, aut aurum non est mihi, VIRGO MARIA;
Nec Regina potens munere egere potes.
Ast quid, non musae locuples, modulabor egenus?
Ingenio sed inops, dives amoris ero.
Quem cum corde meo Mater tibi suscipe VIRGO
Hunc habeo tantum, quem tibi do, MARIA (vv. 27-32)*

La primera anotación (n. 14) remite a las palabras de Pedro en *Hechos* (3: 6), que contiene el relato de la curación del cojo: *Petrus autem dixit: Argentum et aurum non est mihi, quod autem habeo, hoc tibi do*. Tras comparar la primera parte del versículo con el inicio, se constata que la estructura es casi la misma con unos cambios: *aut* por *et* y la incorporación de la invocación a la Virgen. A su vez, hay tres elementos, todos tomados de la cita bíblica, que están relacionados semánticamente con la riqueza: *argentum*, *aurum* y la construcción *sum + dat*. En el segundo verso apoyándose en su reinterpretación de *Proverbios* 31:11 (*Confidit in ea cor viri sui, et spoliis non indigebit*) y *Salmon* 15:2 (*Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egere*) llama a la Virgen *Regina potens*, —en contraposición al rey Lemuel—, que es su reina (*mea es tu*) por no carecer (*egere*) de su *munus*. Aunque en principio este vocablo refiere tanto a *spoliis*, como ganancia y a *bonorum*, también mediante el equívoco propio de la palabra,

puede significar *oficio* o *servicio*.⁴⁹ De tal manera la composición es tanto el regalo que le ofrece como el servicio que le corresponde. Igualmente, no debe pasarse por alto la rima interna entre *potens* y *potes*.

En el verso siguiente mediante un erotema preserva el tema de la riqueza con los adjetivos *locuples* y *egenus*. Asimismo, retorna a la imagen bucólica pretérita, constatable por el verbo *modulabor*⁵⁰ y la metonimia de canto por *Musae*,⁵¹ que aparecen en las *Églogas* de Virgilio, aunque aquí la única anotación (n. 16) no remite a alguno de esos versos, sino que cita un sermón de purificación de Lorenzo Giustiniani (1381-1456).⁵² Dicha cita provoca que *non musae locuples* y *egenus* adquieran otro sentido, pues también implicaría que carece de la Virgen, en tanto que ella es la *musa* de su canto, y que es pobre de espíritu, pues en efecto para la tradición medieval el vocablo *egenus* llegó a tener tal significado.⁵³ En el cuarto verso percibimos que el erotema es más bien una hipófora y que también se apoya en otro versículo bíblico.⁵⁴ Así se entiende que aunque esté falto (*inops*) de *ingenium* (entendido como carácter espiritual e ingenio poético), será rico (*dives*) de *amor*.

Por otro lado, el quiasmo entre los cuatro elementos (*ingenio* [a] - *inops* [b] / *dives* [b] - *amoris* [a]) y los adjetivos en éste y el anterior verso (*locuples* [a] - *egenus* [b] / *inops* [b] - *dives* [a]) acentúan el vínculo que existe entre su carencia de recursos y su opulencia en otras aptitudes. A su vez, los cuatro sintagmas de los vv. 27 a 29, que se componen por un vocablo que indica tenencia o escasez (*egere-locuples-inops-dives*) más un complemento

⁴⁹ Cfr. LSW s. v. *officium* II.

⁵⁰ Verg. Ecl. 10, 51: *carmina pastoris Siculi modulabor auena*.

⁵¹ Verg. Ecl. 1, 2: *siluestrem tenui Musam meditaris auena*; 3, 84: *D. Pollio amat nostram, quamuis est rustica, Musam*; 6, 8: *agrestem tenui meditabor harundine Musam*; 8, 5: *Damonis Musam dicemus et Alphisiboei*.

⁵² Apud Fasti Mariani cum divorum elogiis, 1637, p. 70: *Mariam, o fidelis anima! imitare, ut spiritualiter purificeris, et a delictorum valeas emundari contagiis, in templum cordis tui ingredere, et Deo per orationis studium ac contemplationis otium vacare contende*

⁵³ Cfr. DMLBS s. v. *egenus* b.

⁵⁴ Ps. 73:21: *Ne avertatur humilis factus confusus; pauper et inops laudabunt nomen tuum*.



que alterna entre ablativo y genitivo (*munere* [abl.]-*musae* [gen.]-*ingenio* [abl.] -*amoris* [gen.]), ayudan a enfatizar este lazo de antítesis y análogos. En el antepenúltimo verso, apuntalado por una plegaria medieval atribuida a San Agustín,⁵⁵ toma el verbo *suscipe* de ella y, tras llamarla *Mater*, le pide aceptar su amor (marcado por el *quem*) junto con su corazón (*cum corde meo*). Finalmente, en el último verso encierra el grupo conceptual de los tres dísticos con una *inclusio* al citar el resto del pasaje bíblico (*quod autem habeo, hoc tibi do*), pues ya habiendo hecho el recorrido de sus dificultades, le indica que sólo tiene ese amor (igualmente marcado por un *quem* y un *hunc*). Asimismo, la construcción final de las últimas tres palabras del v. 26 (*mihī, VIRGO MARIA*) se equipara a las de los vv. 31 y 32 (*tibi suscipe VIRGO/ tibi do, MARIA*). En efecto, un pronombre en dativo ocupa la antepenúltima posición (*mihī/tibi/tibi*), mientras que *VIRGO* en la penúltima posición del v. 26 se traspa a la última en el 31 y en su lugar hay un imperativo (*suscipe*) que se opone a otro verbo (*do*) en el mismo lugar (tú acepta lo que te doy); finalmente, *MARIA* se conserva en la misma posición. Con dicha correspondencia y cita encierra este apartado perteneciente a la petición de benevolencia por cualquier insuficiencia en su composición.

Este tipo de construcciones, frecuentes en la *Cantiuncula*, sirven a López de Avilés no sólo como ornamento de sus capacidades poéticas y retóricas, sino que también son vehículos idóneos de expresión para enfatizar los elementos que se tratan. Así, por ejemplo, tras equiparar la Aparición de la Virgen con la Transfiguración (como se vio más arriba), presenta en un bloque incompleto de cinco versos (tres pentámetros y dos hexámetros) la intrínseca relación entre la Virgen y Juan Diego:

⁵⁵ Cfr. J. López de Avilés, op. cit., 1669, p. [11]: 18. *Accipe itaque* (B. Maria) *quascumque exiles, quascumque meritis tuis impares gratiarum actiones: et cum susceperis vota, culpas nostras orando excusa. D. Aug. Ser. 18, de Sanctis, in medio*. Para la plegaria completa Cfr. Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le Sanctoral de l'Office Dominicain (1254-1256)*, (Memoires Et Documents Publies, 84), École nationale des chartes, París, 2007, p. 445.

*Gratiae et Aurorae VIRGINIS ista patet.
 Angelus ut testis Iacobque videtur in Indo:
 Natale et nomen, quo celebratur ea.
 Nomini et ut solita, assiduoque favere Ioanni
 Montibus et curis: hic et utrique favet (vv. 244-248)*

La elaborada disposición se constata de muchas maneras. En un inicio, el primer y quinto versos, ambos pentámetros, contienen no sólo los mismos pies y cesura pentemímera (- ~ ~ | - - | | - ~ ~ | - ~ ~ | ~ |), sino que también se conforma un homeotéleuton con el último vocablo de cada uno de ellos (*patet-favet*). Del mismo modo, todos los versos restantes comparten la cesura pentemímera y una curiosa distribución: el primero y quinto versos se componen de dos sustantivos divididos por la conjunción *et* (*Gratiae et Aurorae-Montibus et curis*), mientras que los otros alternan entre un sustantivo y adjetivo (*Angelus* [sust.]...*testis* [adj.]; *natale* [adj.]...*nomen* [sust.]; *nomini* [sust.]...*solita* [adj.]). A su vez, las palabras del tercer verso son divididas por un *et*, como con el primero y quinto; por su parte, el segundo, por el adverbio *ut*, también vocablo monosílabo y que termina en -t; para el cuarto verso, se conjugan los dos monosílabos (*et ut*) que otorgan variabilidad a la construcción.⁵⁶ Igualmente, el segundo y cuarto versos tienen un vocablo después de la cesura unido a la conjunción *-que* (*Iacobque-assiduoque*), que acentúa la simetría del bloque. Asimismo, el primer y tercer verso refieren con una palabra explícita a la Virgen (*VIRGINIS-ea*); el segundo y cuarto a Juan Diego (*Indo-Ioanni*), mientras que el último, a los dos (*utrique*); aquí también es posible notar que los últimos vocablos que coronan los versos intermedios son específicos para la Virgen y Juan Diego; que la abraza con su epíteto y nombre (*Indo-ea-Ioanni*), los cuales, a su vez, aunque en versos diferentes,

⁵⁶ En otro dístico emplea esta construcción (sustantivo + conjunción + sustantivo) cuando detalla que todo resonó durante la Aparición: *Hospitis et pietas, tempus, miracula, Flores, / Angelus, et saxum, mystica cuncta sonant* (vv. 285-286).



se encuentran en dativo. De tal manera, mediante la embrollada construcción se enfatiza la unión de Juan Diego y la Virgen.

Así los bloques retórico-conceptuales concatenan la narración de la *Cantiuncula*. Los versos subsiguientes (33-42) tienen por tema central la imagen de María como tierra, mar y la isla Gaulos en la cual, como ya se dijo, no vivía serpiente alguna. A partir de esta última alusión, en los siguientes versos (43-56) el tema por el enfrentamiento entre Satanás, como Lucifer y la Serpiente y María, como estrella de Mar y Gaulos, que por su triunfo e inmunidad ante él es una protección para los mexicanos, idólatras aún hace poco. Asimismo, en la éfrasis del ayate, cuando detalla los rayos que la rodean, las estrellas y el color de la túnica, así como la luna y el ángel bajo sus pies (141-152), cada uno de los versos, a excepción del último, tiene al menos una palabra referente al firmamento (*Sydereum Coelum; Coeli; Stella... solio stellato... Eous; Stellarum... Stella; radiantia Lumina Phoebi; fulgore... Sole; nubibus Irim; Columba; Concava... plena-que Luna; Sole; Angelus; Coeli... Atlas... Aliger*). Incluso esta estructura grupal en ocasiones no es temática. Por ejemplo, las narraciones de dichos y hechos de Juan Diego ante la Virgen (vv. 79-85), así como de Juan de Zumárraga frente al ayate (vv. 108-116), están armadas con una mezcla de versos virgilianos (cinco y ocho respectivamente). Como puede constatar-se, hay en la *Cantiuncula* una meditada disposición que preserva a lo largo de la obra y le da coherencia y encanto.

Por otro lado, me gustaría detenerme en la cuestión de la construcción sonora de los versos. Aunque Ignacio Osorio refiera a “cierta dureza de sus versos latinos”⁵⁷ y, en efecto, es posible encontrar secuencias como la siguiente *Absque umbra puram nubis et esse canens* (v. 156), en la cual el orden de los elementos obstruye tanto el sentido como el ritmo del verso, es cierto que no son frecuentes y, por el contrario, los juegos sonoros abundan en la *Cantiuncula*. Así los recursos adornan la composición y endulzan los sentidos.

.....
⁵⁷ Cfr. I. Osorio Romero, *op. cit.*, 1991, p. 132.

Por ejemplo, en los vv. 67 y 68 (*Sabbato, ut electo sibi, virgo venusta venire / huc voluit*) se percibe, además de la repetición de dos sílabas con -a y dos con -e, así como la correspondencia entre las vocales finales de *Sabbato* y *electo*, separadas por *ut* a fin de que la sinalefa no estropee la construcción, el pronombre *sibi* que prelude la aliteración y que gracias también a los acentos concluye en el verso siguiente (69) con galopante ritmo: *sibi-virgo-venústa-veníre-huc-vóluit*. Del mismo modo, el 233 (*Noctu, natura mirante nitescere Solem*) nos muestra un interesante juego de aliteración con nasal (no-na-mi-ni), la consonancia de -t y -r (ctu-tur-rant-te-re), así como la correspondencia entre el grupo -sc- y la s de *solem*, que detienen con sutileza la cadencia que había comenzado con las primeras tres palabras.

Igualmente, en el v. 262 (*Davidis est superi, summi, Sulamitis amata*), además de la asonancia (*Davidis est*) y la aliteración, que contiene la misma vocal (su-su-su), la reduplicación consonántica entre los últimos vocablos (*Sul-amitis amata*)⁵⁸ refuerza el amor que los elementos anteriores le profesan a la Virgen. El verso siguiente (*Vt speciosa magis, Sanctior, alta nimis*) continúa el juego fonético con la -s-, aunque conjunta otra aliteración con una consonancia (*speciosa magis, sanctior... nimis*); además con las últimas dos palabras retoma el otro juego de reduplicación, aunque en esta ocasión no es consonántico, sino asonántico, pues las vocales de esas dos palabras reproducen las de la penúltima del verso anterior y, a su vez, las sílabas tónicas se corresponden: *Sú-lamítis / ál-ta nímis*. De tal forma los elementos de este dístico convienen entre sí: las aliteraciones con las consonancias y la reduplicación, que cual eco repite sonidos diversos si se escucha horizontalmente (consonantes: *m.t.*) o verticalmente (vocales: *a.i.i.*). Igualmente, no se deben olvidar los vv. 241 y 242, en los cuales las sibilantes que chocan con las oclusivas y dentales, así como la repetición de palabras (*facies-facies; vestis-vestis*) junto con la reciprocidad fonética entre *candida* y *lucida*, y *vestis* y *erit* le otorgan

⁵⁸ Verso que recuerda la asonancia por excelencia en el corpus latino: *O fortunatam natam me consule Romam!* (Cic. Fr.12, 1).



cadencia a la pareja de versos (*Vt Sol sed facies Christi cur? candida vestis? / Nix Mariae facies, lucida vestis erit?*). Del mismo modo, no sólo crea efectos sonoros con estos recursos, sino que también se apoya en otros, como se puede ver en los vv. 339-344:

Hanc sine **peccato, ruga et lentigine, canta:**
Gratiae amictam **ALTI lumine, luce, cane**
Stans, constans, instans, quod sit suae Originis **Instans**
Immaculatum aiens: **concine, plaude, sona:**
Immaculatam ipsam buccis defendito plenis.

En ellos, además de los ya mencionados, mediante cuatro grupos trimembres (marcados en negritas), dos políptota (uno en epístrofe [*canta / cane*], otro en anáfora [*Immaculatum / Immaculatam*]) y una antanáclasis (*instans... Instans*) crea un ritmo constante que lleva al lector hasta el final de la exhortación. Nótese también la acentuación alternada (esdrújula / grave; grave / grave) de las últimas dos palabras de cada verso, que además contienen el mismo número de sílabas (4/2; 2/2; 4/2; 2/2; 4/2). Y aunque muchos versos del poema están contruidos con un ritmo cercano a la forma de la poesía contemporánea, no obstante, también es capaz de elaborar otros mediante la prosodia que producen diferentes emociones. Así, en el dístico de los vv. 257 y 258 el hexámetro consta sólo de espondeos con excepción del quinto pie, que según las reglas prosódicas debe ser un dáctilo. Con el continuo empleo de largas evoca la majestuosidad y solemnidad de la señal, esto es la Virgen, que aparece en el Cielo.⁵⁹ A su vez, el pentámetro se compone de cuatro dáctilos, que rememoran la velocidad con la cual la pluma del autor anota lo sucedido en el Cielo:

⁵⁹ Como hace Virgilio en la primera *Égloga* (63) al evocar la majestuosidad imperial de Augusto: *quam nostro illius labatur pectore uultus*.

- - |- - |- - |- - |- . - ~ ~ |- - |
Est Signum Magnum, quod coelo apparet in alto;
 - ~ ~ |- ~ ~ |- || - ~ ~ |- ~ ~ | ~ ~ |
Quod calamusque refert altivolantis Avis (257-258).

Con ello se muestra la maestría que tiene López de Avilés al usar las diversas formas de composición poética que evoquen ritmos y cadencias pertinentes a la narración y el *ethos* del poema. Para finalizar, es necesario señalar algunas cuestiones en torno a su reputada aspereza en sus versos. En la mayoría de las ocasiones es un recurso consciente del autor con el cual desea mostrar el tema áspero que se toca. Por ejemplo, al hablar a la Serpiente, es común encontrar algún uso del lenguaje que refiera a su naturaleza o condición. Así, en el v. 47 para señalar la presión en la que se encuentra la Serpiente pisada por la Virgen mientras arroja su veneno, la sucesión de palabras hacen resonar lo pesado del pie con sílabas largas antes de que un rápido *fugit* indique el éxito de la Virgen frente a los ataques de aquella ([*Vt fundens virus Vipera pressa*] *fugit*). Al final del poema retorna a esta imagen (v. 400) con una serie de sonidos que traban la lengua como le sucede a la Serpiente al lanzar su veneno contra la Virgen (*Anguis ut astuti tetra venena fuges*). Del mismo modo en el v. 55 (*INSULA VIRGO patet, Patmosque, stuporque draconi*) la primera parte, tocante al concepto de la Virgen como la isla Gaulos, se lee con rapidez y sin impedimento; sin embargo, cuando habla de ella como la destrucción y asombro del dragón,⁶⁰ los nexos (-*que*) y el acomodo de las consonantes insinúan el detenimiento y la paralización del dragón por acción de María. A los conocedores de la obra de Virgilio, como era López de Avilés, no les era desconocido este empleo de recursos sonoros para mostrar el aturdimiento de una persona y por tanto los usaban cuando correspondía.⁶¹

⁶⁰ En alusión a *Ap.* 1:9 y 12, por lo que se refuerza tanto el concepto de la Virgen como isla, aunque ahora por metalepsis de Patmos, que a su vez es metonimia de Juan, pues cuenta que allí estaba desterrado cuando compuso la obra.

⁶¹ Por ejemplo, *cf.* Verg. *Aen.* 2, 31: *pars stupet innuptae donum exitiale Minervae*; 6, 27: *hic*



A manera de conclusión

De esta manera termina esta exposición sobre el valor poético del *Viridarium*. Como puede constatarse por los cuidados empleos del discurso y complejas elaboraciones de ideas, si bien insertas completamente en una tradición que ya no tenemos como propia, no por eso carecen de un valor literario, oculto muchas veces por la distancia en tiempo y juicios de las épocas. Y aunque bien es cierto que López de Avilés no representa la cumbre de la poética novohispana,⁶² los atisbos de su habilidad expuesta en este escrito, además de mostrarnos el porqué de su estima en su época, nos invitan a revalorar sus composiciones y las de otros escritores novohispanos, para que así, revisadas y puestas a nueva luz, podamos entender el camino por el que nos conducimos.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Arias Abellán, Carmen, “‘Albus-candidus, ater-niger and ruber-rutilus’ in Ovid’s ‘Metamorphoses’ A Structural Research”. *Latomus*, Société d’Études Latines de Bruxelles, t. 43, fasc.1, 1984, pp. 111-117.

Bartolache, José Ignacio, *Manifiesto satisfactorio anunciado en la Gazeta de Mexico: Opúsculo Guadalupano* (Tom. 1, núm. 53). Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, México, 1790.

.....
labor ille domus et inextricabilis error.

⁶² Pues como dice M. Lilia Tenorio, *op. cit.*, 2007, p. 52: “Tal vez, como dice el mismo Javier San José Lera, sacar a la luz esta obra de López Avilés no sea ‘ningún servicio supremo a la república literaria,’ pero sí es una contribución, no para redimir una literatura, sino para entenderla y conocerla.”

- Beristáin y Martín de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. Oficina de D. Alejandro Valdés, México, 3 vols., 1816-1821.
- Briesemeister, Dietrich, “El latín en la Nueva España”, en Beatriz Garza Cuarón y Raquel Chang-Rodríguez (eds.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. Siglo XXI, México, 1996, pp. 524-547.
- Brunner Andreas (ed.), *Fasti Mariani cum Divorum elogiis in singulos anni dies distributis serenissimo electori Maximiliano utriusque Boiariae duci nuper consecrati*. apud Ioannem Cnobbarvm, Antuerpiae, (3ª ed.), 1632.
- Cruz, Sor Juana Inés de la , *Obras completas*, Méndez Plancarte (ed.), FCE, México, 1951.
- González Peña, Carlos, *Historia de la literatura mexicana*. Cultura, México, 1940.
- Herrera Zapién, Tarsicio, *Historia del humanismo mexicano: sus textos y contextos neolatinos en cinco siglos*. UNAM, México, 2000.
- Laird, Andrew, “The Aeneid from the Aztecs to the Dark Virgin”, en Joseph Farrel y Michael C. J. Putnam (eds.), *A companion to Vergil's Aeneid and its tradition*. Wiley-Blackwell, Sussex, 2010, pp. 217-234.
- López Avilés, José, *Poeticum viridarium in honorem, laudationem et obsequium...*, Ex typographia Viduae Bernardi Calderón, per Petrum de Quiñones, Mexici, Anno 1669.
- Luna Quintana, Citlalli, “La virgen guerrera en el Poeticum Vidirarium: una advocación virgiliana de María”, en *Santas, poderosas y pecadoras: Representación y realidad de las mujeres entre los siglos XVI y XIX*. (Batihoja 79), Idea, Nueva York, 2021, pp. 243-264.
- Méndez Plancarte, Alfonso, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721)*. UNAM, México, 1945.
- Noguez, Xavier, “Imágenes guadalupanas. Cuatro siglos”, Reseña, *Historia Mexicana*, vol. 38, n. 2, 1988, pp. 391-397.
- Osorio Romero, Ignacio, *El sueño criollo: José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728)*, Bibliotheca Humanistica Mexicana 7, UNAM, México, 1991.
- Paula Andrade, Vicente de, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1899.



- Rivas, Manuel José de la, *Construcción grammatical de los hymnos ecclesiasticos*. Imprenta de Real del Superior Gobierno de Doña María de Rivera, México, 1741.
- Sigüenza y Góngora, *Triunfo Parténico*. Imprenta de Juan de Ribera, en el Empedradillo, México, 1683.
- Souza, Beristáin de, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. 1. Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, 1816.
- Tenorio Trillo, Martha Lilia, *Debido Recuerdo De Agradecimiento Leal: Introducción, edición y notas*, Bibliotheca Novohispana, vol. 7, El Colegio de México, México, 2007.
- Vigil, José María, *Reseña histórica de la literatura mexicana*. s. e., México, s. a.
- Virgilio, *Publii Vergili Maronis Opera* (R. A. B. Mynors, ed.). Oxford University Press, Oxford, 1972.

Bibliografía complementaria

- Ashdowne, R. K., D. R. Howlett y R. E. Latham (eds.), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* [DMLBS]. University of Oxford, Oxford, 2012.
- Du Cange *et al.*, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis* [Du Cange]. L. Favre, Niort, 1883-1887.
- Lewis, Charlton T. and Charles Short (eds.), *A Latin Dictionary* [LSW]. Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Nestle, Eberhard y Kurt Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, German Bible Society, 2015 (28ª ed.).
- Solino, Die 'Collectanea rerum memorabilium'. H. Walter, ed., Ihre Entstehung und die Echtheit ihrer Zweitfassung, Wiesbaden, 1969.
- Urfels-Capot, Anne-Elisabeth, *Le Sanctoral de l'Office Dominicain (1254-1256)*. (Memoires Et Documents Publies, 84), École nationale des chartes, Paris, 2007.

A highly decorative, black and white initial letter 'S'. The letter is filled with intricate, swirling patterns and floral motifs, giving it a classic, ornate appearance. It is positioned on the left side of the page, partially overlapping the text.

**SIGLO
XVIII**

**FILOSOFÍA Y DERECHO
EN FRANCISCO XAVIER ALEGRE**



Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México

mbeuchot50@gmail.com

Introducción

A continuación estudiaremos al jesuita Francisco Xavier Alegre, uno de los expulsados por la orden real de Carlos III, en 1767. Aun en el exilio italiano estuvo interesado en su patria y pensó en ella mientras escribía sus obras desde otras tierras. Se opuso a la esclavitud, plasmada en el comercio de negros. A pesar de que la esclavitud estaba permitida por las leyes de la época, les opuso la ley natural, indicando que por naturaleza todo hombre nace libre. Eso provocó que su reflexión legislativa fuera muy profunda y abarcadora.

Abordaremos su tratado de la ley que se encuentra en su obra teológica. Pero antes mostraremos algunos rasgos de su vida y obra, para que nos sirvan como contexto histórico. Luego pasaré a su teología jurídica, poniendo de relieve la importancia que da a la ley natural, antecedente de nuestros derechos humanos. Eso le permitió condenar la esclavitud y la trata de negros, a pesar de que en su tiempo ese nefando comercio se realizaba por derecho de gentes, es decir, se permitía.



Trayectoria vital

Francisco Xavier Alegre nació en Veracruz en 1729,¹ hizo sus estudios de filosofía en el colegio de San Ignacio de Puebla. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1747. Enseñó gramática y retórica en el colegio máximo de San Pedro y San Pablo, de la capital mexicana. Después estudió teología. Por motivos de salud fue enviado a La Habana, donde enseñó filosofía y posteriormente en Mérida, Yucatán enseñó Derecho canónico.

Cuando nuevamente residía en México llegó la expulsión de los jesuitas, en 1767. Fue desterrado a Italia y residió en Bolonia donde se dedicó a escribir sobre matemáticas, poesía y teología. Muestra preclara de esto último son sus *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, donde trata muchos temas filosóficos. Esa obra fue publicada en Venecia en el año posterior a su muerte, acaecida en 1788.² Dicho texto le dió celebridad porque en él, Alegre declara ilícita a la esclavitud y el comercio de negros, aun cuando el derecho de gentes y la ley positiva los permitían.³ Para fundamentar su opinión se basa en el derecho natural, por eso dedica un buen espacio al tratado de la ley. En efecto, uno de los aspectos filosóficos que encontramos en su magna obra de teología es su estudio de la ley y el fundamento de ésta; es un estudio de filosofía jurídica que puede integrarse plenamente en los temas de filosofía social que nos interesan.

La importancia de la ley o de los cuerpos jurídicos es a todas luces evidente; ellos rigen nuestra vida social, sujetan y determinan nuestras

¹ Para la biografía de Alegre ver Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, UNAM, México, 1989, pp. 215 ss. Y también Elsa Cecilia Frost, "Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)", en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), *La creación de una imagen propia de la tradición española (vol. II, tomo 2: Historiografía Eclesiástica)*. UNAM, México, 2012, pp. 1266-1282.

² José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, vol. I, Fuente Cultural, México, 1947, pp. 114-116, núm. 135.

³ Francisci Xaverii Alegrii, *Presbyteri Veracrucensis, Institutionum Theologicarum libri XVIII, Venetiis: Typis Antonii Zattae, 1790, t. III, lib. VI, pp. 289-290.*

acciones, según las pautas de lo permitido, lo prohibido y lo obligatorio. Pero si tanta importancia tiene para nuestra vida en sí misma, pocas veces nos percatamos del interés que posee para nosotros el fundamento de éstas. Las leyes civiles, ¿poseen sólo un fundamento pragmático o utilitario? ¿Se sostienen sólo porque sirven para evitar el caos que habría sin ellas? Aunque el evitar ese caos resulte de extrema necesidad, podemos preguntarnos si hay otro fundamento más fuerte, radicado en la perfectibilidad del ser humano, hasta hacerlo alcanzar la plenitud de su propia naturaleza, que es la racionalidad. Esto es, ¿hay algún fundamento natural para la ley, además de las bases artificiales que pueda tener en las convenciones por las que los hombres se obligan a obedecer los dictámenes de la autoridad civil? ¿Existe ese fundamento natural o es solamente algo que han soñado algunos teóricos del derecho, afanosos por encontrar un cimiento menos endeble que la aceptación entre los hombres, pero que en verdad no existe? Y si existe, ¿cuál es su contenido? ¿En qué puede consistir esa ley natural?

Francisco Xavier Alegre que, según hemos dicho, enseñó derecho en el colegio de los jesuitas, en Mérida y que era, además de filósofo y teólogo, un buen conocedor de las leyes y la jurisprudencia se preocupó por lo que actualmente llamamos *Filosofía del derecho*; precisamente el afán de descubrir la naturaleza de las leyes y su apoyo o fundamento.

En el libro VIII de sus *Instituciones teológicas* se nota, efectivamente, su gran erudición de jurista y su conocimiento de los teóricos de la filosofía del derecho, tanto antiguos (cita, por ejemplo, autores como Platón, Aristóteles, Cicerón, Plutarco o Séneca) como patristicos y escolásticos (por ejemplo, San Agustín, San Isidoro, Suárez, Vázquez, Azorius y Castropalaus) y modernos (por ejemplo, Osiander, Pufendorf, Grocio, Montesquieu, Clichtoveus, Philangerius, Leibniz, Hobbes, Buddeus, Christian Thomasius, Joannes Clericus, Heinecius, Locke, Berbeiracius y Seldenius). Y, aun cuando es uno de los que promueven la modernidad en México —por ser de los jesuitas que pugnaron por la actualización de los estudios—, discute en muchos casos a los propios



modernos (cuando los ve como enemigos de la religión); a veces da, incluso, la impresión de que más los conoce para combatirlos que para aceptarlos, y que prefiere a Santo Tomás y otros escolásticos. Él mismo dice que busca, más que la modernidad sin más, el bien común o de la sociedad, sobre todo en ese punto en que explica la ley, ya que ésta debe conducir a la felicidad.⁴

La ley en general y la ley positiva

La existencia de la ley la captamos, primeramente, por la presencia de las leyes positivas y, a través de ellas, comenzamos a conocer la naturaleza y esencia de la propia ley en cuanto tal. (Veremos después —como nos indica Alegre— que, bajo una reflexión más profunda, se conoce la existencia de una ley natural, anterior a la positiva, en cuanto más fundamental que ella. Asimismo, que sólo mediante un gran esfuerzo de penetración se llega a su esencia). Por ello, Alegre comienza hablándonos de la ley en general, basándose en las leyes positivas, esto es, las que imponen quienes tienen la autoridad en la sociedad.

Para explicarnos la naturaleza de la ley, Alegre establece la definición de la misma en general, de la siguiente manera: “la ley es el precepto común en vistas a la utilidad pública, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”⁵ En última instancia, está fundado en la célebre definición de Santo Tomás de Aquino y Alegre pasa a explicar cada una de las notas o partes de la definición que ha establecido.

Comienza declarando por qué la ley es un *precepto común*, y es que el ser *común* la distingue del precepto privado, el cual no es para todos, ni al menos para la mayoría dentro de un estado, sino que únicamente ha sido impuesto para unos pocos o aun sólo para uno. Y eso no es una

⁴ Sobre otros aspectos filosóficos de Francisco Xavier Alegre, Cfr. Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México, México, 1948, pp. 145-150.

⁵ F. X. Alegre, *op. cit.*, 1790, t. IV, lib. VIII, p. 6.

ley, sino algo mucho más restringido que ella. Cuando es para unos pocos más bien se llama “estatuto”, el cual vale para un grupo y cuando es sólo para uno se suele llamar “mandato”. El que, además de ser común, sea *precepto*, le añade el ser obligatorio, y con ello se distingue del mero consejo. La razón de ello la comenta Alegre así: “Pues el precepto, como [dice] correctamente Hobbes (*De Cive*, c. 14), es en el que la razón por la que obedecemos se toma de la voluntad del que manda; [y] el consejo, en el que la razón se toma de la misma honestidad o utilidad”.⁶ También difiere del *pacto*, el cual es una promesa de la que surge una obligación de fidelidad, mientras que la ley ya supone la obligación. Asimismo, difiere del *derecho*, pues éste se refiere a lo que es lícito o permitido hacer; en cambio, *la ley* se refiere a lo que se debe hacer; aun cuando el conjunto de leyes suele llamarse “derecho”.

En este punto, Alegre toca un tema que parecería más adecuado cuando se trate del legislador, al explicar la última cláusula de la definición. Es un tema de peso, aunque parece una distinción nimia. Se trata de si la ley proviene de la razón o de la voluntad de quien la establece. Hay problema porque, si puede depender de la voluntad sin necesidad de la razón, se permite el despotismo. Por ello, siguiendo a Santo Tomás, Alegre pone buen cuidado en aclarar que la legislación es un acto de la razón, no de la voluntad del legislador. En efecto, las leyes son reglas que ordenan las acciones y el orden es objeto de la razón; ella lo capta, no la voluntad. Asimismo, dirigir pertenece a la prudencia, por lo cual legislar es el acto máximo de esa virtud, más cercana a la razón que a la voluntad. Ciertamente, también hay intervención de la voluntad en el legislador que preceptúa y en el súbdito que obedece, pero primordialmente el acto legislativo tiene que ver con la razón. Por eso Alegre adopta el argumento de Santo Tomás que privilegia la intervención de la razón, y dice que en eso Hobbes siguió al Aquinate, aunque confusa y rudamente (*confuse et ruditer*).⁷ Dicho argumento enuncia que las mismas proposiciones universales

⁶ *Idem*.

⁷ *Ibid.*, p. 7.



de la razón práctica, la cual ordena el hacer o el omitir, tienen razón de leyes. Y son fundamento de cualquier ley. Por consiguiente, no basta con que el gobernante o el legislador quieran preceptuar algo, por la sola voluntad; tiene que ser conforme con la recta razón del obrar, para que pueda ser ley. Y la razón del obrar es la razón práctica, que es de orden moral; por eso las leyes morales y jurídicas son propiamente leyes, mientras que las “leyes” de la física, de la gramática o la retórica, etc., sólo se dicen leyes metafóricamente y en sentido amplio.

Alegre explica en seguida la otra cláusula de su definición, a saber, por qué la ley ha de ser *en vistas a la utilidad pública*. Y es que, en primer lugar, la ley sirve a la razón práctica y, así como en la razón teórica o pura, los principios son los guías, así en la razón práctica los fines lo son. Pues bien, el fin último o supremo es la felicidad, la cual es el bien común; por lo tanto, ninguna ley puede ser justa si no busca la utilidad pública. Con esta condición se excluye el que la ley pueda servir a un bien privado; incluso las sociedades intermedias sólo pueden establecer algo conforme a la sociedad mayor. Alegre comprende que el logro de la justicia depende del establecimiento de leyes justas, de una adecuada organización jurídica de la sociedad, ya que, como decíamos, las acciones humanas en sociedad están regidas por la ley.

Dado que la ley es para regular el comportamiento social, para ser tal tiene que ser justa en todos los aspectos, esto es, preceptuar cosas justas y hacerlas de manera justa. Alegre cita a San Agustín, quien decía que no era ley la que no era justa y, por nuestra cuenta podemos relacionar esto con Santo Tomás, para quien la ley injusta se autodestruía como ley, le parecía algo contradictorio una ley injusta; más bien no era de ninguna manera ley. De acuerdo con ello, Alegre critica a Pufendorf, pues éste creía que no había nada justo antes de la ley, refiriéndose a la ley positiva, lo cual equivale a decir que nada era justo por naturaleza, sino que cualquier cosa era buena por ser mandada o mala por ser prohibida. En esto sí le parece a Alegre que Grocio está en lo correcto —con quien Pufendorf tenía algunas diferencias— por ser más iusnaturalista; pero

Alegre se apoya más bien en Platón y Cicerón, quienes aceptaban que había algo recto y justo por naturaleza, y después venía la ley positiva a sancionarlo y explicitarlo. Además, Alegre declara que la ley justa no sólo tiene que serlo por el contenido de lo que manda, sino por el modo de hacerlo, pues a veces no conviene que se manden las mismas cosas al pueblo, dadas las circunstancias; por ejemplo, la austeridad o la limosna cuando todos necesitan alimentarse bien.

Otra cláusula de la definición es que la ley ha de ser emitida sólo *por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*. En efecto, la ley es un precepto y como tal supone potestad en el que la impone, para que pueda inducir obligación. Ahora bien, se preceptúa al inferior, pero eso sólo puede hacerlo el gobernante o el legislador que él ha comisionado. El preceptor siempre será el superior,

Pero —añade Alegre— la potestad o fuerza del preceptor es doble. Una directiva, que se funda en la sabiduría del preceptor y en la honestidad de la cosa preceptuada, y ésta se encuentra en el consejo, de donde ella sola no es suficiente para el precepto. Otra coactiva, y ésta se funda en la potencia del preceptor que puede con la fuerza obligar a someterse a la razón no sometida, al intentar una pena o inferir un castigo.⁸

Y la ley supone ambas potestades o fuerzas. La directiva, para que haga fuerza por la conciencia y la coactiva, para que el súbdito no pueda resistirse. Es la potestad de jurisdicción, la que da facultad legislativa. Pero no cualquier magistrado puede dictar leyes, sino el que está o los que están a la cabeza, los mayores o superiores. Así, la potestad pertenece a los superiores, ya se trate de un gobierno democrático (con muchos legisladores), aristocrático (con pocos: los mejores) o monárquico (uno sólo).

Llega por fin Alegre a la última caracterización de la ley: que sea suficientemente *promulgada*. En verdad, sólo se puede cumplir la ley si

⁸ *Ibid.*, p. 10.



se conoce y, para que sea conocida, ha de ser lo bastante promulgada de manera pública y solemne. Efectivamente, no basta una promulgación privada, sino que debe hacerse pública de modo suficiente para los que deberán cumplirla. Y el que su promulgación sea solemne significa que basta con ser promulgada ante algunos principales que la divulguen a los demás. Los tomistas explicaban que la suficiente promulgación se ha de dar con respecto a la intención (o contenido) y a la extensión (o individuos a los que se aplica) —y con esto podemos complementar la doctrina de Alegre. Es decir, en cuanto a la intención, la ley debe ser clara y, en cuanto a la extensión, debe ser bastante y adecuadamente divulgada entre los que habrán de cumplirla. Según nos dice nuestro autor, algunos añaden otras condiciones, siendo la más famosa el que se promulgue “con voluntad de obligar perpetuamente” así agregaban Suárez, Reissenstuelius y otros. Ellos definen la ley como “el común precepto justo y estable suficientemente promulgado”, a lo que agregan la cláusula mencionada, pero ésta hace que la definición peque por exceso y por defecto. Por defecto, porque eso se cumple en cualquier estatuto de obispo y de virrey, los cuales —según dice el mismo Suárez— no pueden, empero, dictar leyes. Y por exceso, porque hay leyes que no pueden preverse para la perpetuidad. Por eso no hace falta ese añadido.

La ley, por tanto, determina los actos humanos. Los actos buenos pueden mandarse, los malos vetarse y los indiferentes pueden mandarse o prohibirse según convenga al bien común. O pueden permitirse los malos para evitar un mal mayor (por ejemplo, permitir meretrices para evitar violaciones de doncellas) y todo incumplimiento hay que castigarlo. En ello tenemos el resumen de las principales transacciones jurídicas. “Por eso, —dice Alegre—, los actos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar”.⁹ A veces se les añade el proponer premios y el dar consejos; pero no son propiamente actos de la ley, porque los puede hacer suficientemente un privado.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

Por lo demás, la ley se divide de manera principalísima en natural y positiva. La positiva es la que conocemos, porque ella abarca desde la ley divina revelada hasta la ley civil impuesta por los gobernantes y legisladores; en ambos casos se trata de leyes puestas. La ley positiva abunda en nuestras sociedades. Pero es preciso buscar el fundamento y sostén de ésta: una ley anterior y fundamental, una ley natural, una justicia y un derecho que se dan por naturaleza, por virtud de la naturaleza misma y que es cimiento de las demás leyes pues, si todas las leyes tienden a promover al hombre, tienen que hacerlo de acuerdo con la naturaleza de éste y de su naturaleza se deriva una ley natural. A ello pasa Alegre, en busca de esa explicación y justificación filosófica de la ley, porque en verdad dicha ley natural sólo puede ser investigada adecuadamente por la filosofía.

La ley natural

En la actualidad se pone en duda la existencia de una ley natural, de una rectitud que se dé por naturaleza y que sería previa a las leyes positivas, al mismo tiempo que es sustento de ellas. Quienes suelen rechazar esa ley natural son quienes rechazan la misma existencia de naturalezas de cualquier tipo. Aceptar la ley natural supondrá que hay una naturaleza humana de la que se toman los principales derechos y deberes del hombre y se plasman y explicitan en la ley positiva. Pero muchos tienden a ver la ley sólo como un producto cultural, que no se basa en naturaleza alguna, pues ello significaría pasar del ser al deber ser, lo cual es visto por ellos como un paso lógicamente indebido. Se prefiere considerar la ley como basada meramente en la convención humana.

Alegre prefiere buscar para ella una base más profunda que las convenciones arbitradas y artificiales. Establece que tiene un fundamento natural, el cual es la correspondencia con la misma naturaleza humana. De la esencia o naturaleza del hombre surge un derecho que es natural, y en él se apoya el derecho positivo. Es una *ley innata o*



connatural, fuerza y razón de las cosas que se han de apetecer o rehuir, según la define Alegre.

El principal argumento que aduce nuestro autor para probar la existencia de esta ley natural está apoyado en el supuesto ontológico de que hay naturalezas, entre ellas la humana, y dice que la misma inclinación de nuestra naturaleza nos manifiesta que en el entendimiento tenemos grabada esta ley natural. Ella nos hace saber de manera natural qué es bueno y qué es malo:

Por tanto, la razón ínsita a la mente humana por Dios es la misma que llamamos ley natural. Pero en la mente humana hay una doble razón: una especulativa, por la que se conocen los primeros principios de las cosas cognoscibles, por resolución a los cuales se discierne lo verdadero de lo falso, y ésta se llama intelecto, o hábito de los primeros principios; otra práctica, por la que se conocen los primeros principios de las cosas operables, por resolución a los cuales juzgamos, y ésta se llama *sindéresis*. Luego, así como los primeros principios de las cosas cognoscibles no son el mismo intelecto especulativo, sino que están impresos en él, así los primeros principios de las cosas operables no son la misma razón práctica o *sindéresis*,¹⁰ sino que están impresos en ella.

En la caracterización que hace Alegre de la ley natural pone que es *fuerza y razón*, para que sea directiva, lo cual compete a la razón. Es, además, una ley *innata o connatural*, inscrita en la conciencia, no en tablas y códigos; y por ello la misma razón es su fuerza. Por supuesto que esto es discutible y se rechaza sin más en la actualidad, pues no se confía en la fuerza moral (no física o coercitiva) que tiene la conciencia. Pero éste era el entronque del derecho con la moral, tal como lo establecieron los filósofos escolásticos. Aun los modernos —explica Alegre—, como Clichtoveus (de manera parecida a Suárez), dicen que ya que la razón es nuestra

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

naturaleza, nuestra ley natural es la razón misma, que indica lo bueno y lo malo. Alegre, en confirmación de lo dicho, cita a Agatón quien decía que hay ciertas “semillas de virtudes” que, si dejamos crecer, nos llevarán a la vida feliz y alude la observación de la conducta de los niños, en la que vemos ciertos rasgos virtuosos no aprendidos sino espontáneos.

La ley natural es, además, una ley que trasciende a todos los pueblos no es ni la ley ateniense, ni la romana ni ninguna otra, sino la que tiene los preceptos más básicos y elementales para todas las gentes y para todos los tiempos. Por tanto, es única y sempiterna. Quien la quebranta se opone a la misma naturaleza humana. (En otro nivel, la ley natural se corresponde con la misma ley divina eterna, con la que Dios creó el universo).

Los preceptos de la ley natural, que son unos cuantos y decisivos, como veremos, los tenemos ínsitos en la *sindéresis*, que es el hábito para discernir lo bueno de lo malo; nos dirigen, pero también nos obligan. La ley natural no obliga con la coacción de la fuerza física, pues no tiene ese recurso, pero lo hace por la fuerza racional de la conciencia. Esto es defendido por Alegre contra los nominalistas, como Gregorio de Rímini y Jacobo Almain, quienes sostenían que sólo nos dirige, pero no nos obliga (estos nominalistas se anticiparon claramente a los modernos *iuspositivistas*, que mantienen el mismo espíritu o actitud). A ello se oponen bien Pufendorf y la escuela *iusnaturalista*.

Siguiendo a Santo Tomás, Alegre acepta que hay cosas cuya justicia y honestidad es intrínseca, e ir contra ellas es injusto. Argumenta así:

Las naturalezas o *quididades* de las cosas son invariables, como los números, en los que una mínima adición o resta cambia la especie; luego lo que es congruente a la naturaleza siempre y necesariamente le es congruente, y lo que le repugna siempre y necesariamente le repugna; pero la ley de la naturaleza se funda sobre la misma naturaleza y constitución física; luego todo lo que por ley natural es mandado o prohibido



se prohíbe o se manda porque es congruente o incongruente con la naturaleza.¹¹

De modo que quien acepta la naturaleza, y dentro de ella la naturaleza humana, acepta que con base en ella se da una ley natural, anterior a la ley positiva y que la fundamenta. Añade Alegre otro argumento apoyado en que el bien y el mal han de conocerse (de manera básica o mínima) antes de la ley positiva, esto es, por la ley natural, la cual nos dirá qué es lo bueno o malo que la ley positiva deberá corroborar. La razón que aduce es:

[...] ningún legislador puede mandar cosas inicuas, y cuando manda cosas inicuas nadie está obligado a obedecer; luego tanto en el superior que manda, como en el súbdito que obedece, se presupone como necesario el conocimiento de la honestidad y equidad de la cosa mandada, para que el superior pueda obligar al súbdito y el súbdito pueda obligarse al superior; luego la equidad o la iniquidad no provienen de la ley [positiva],¹² sino de esa ley anterior que es la ley natural.

Por otra parte, lo bueno según la ley natural no es sino lo que está de acuerdo con la razón natural y lo malo es lo que va contra ella. En ella encontramos los preceptos más básicos e indispensables de lo justo y equitativo. Esos preceptos de la ley natural pueden verse como uno si se mira el principio fundamental del que proceden y al que se reducen, o como muchos, si se consideran en sí mismos como consecuencias de aquél. Unos y otros son *conocidos por sí*, ya sea en cuanto a ellos mismos (por la cognoscibilidad intrínseca que tienen algunos de ellos) o en cuanto a nosotros, y esto ya sea para todos, ya para unos cuantos (los sabios). Como es lógico, el primer principio o precepto de la ley natural es indemostrable. Y es que, así como en la razón teórica, lo primero que se aprehende o capta es el ser y le corresponde el primer principio de que nada puede

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² *Idem.*

al mismo tiempo ser y no ser. Así, en la razón práctica lo primero que se aprehende o capta es el bien y su primer principio es “haz el bien y evita el mal”, lo cual se hace naturalmente. El bien es lo que todos apetecen y lo capta la razón práctica. Por ello, los demás preceptos son los que se derivan de ése y tratan de orientar de modo cada vez más concreto la consecución del bien y la evitación del mal. Y se ordenan según la inclinación de las cosas universales. Por ejemplo, es más inclinado a lo natural ese apetito o tendencia natural, común a todas las substancias (animadas e inanimadas), a la propia conservación; por eso el precepto más natural en ese orden es el de procurar lo que mira a la autoconservación, esto es, el de conservar, cuidar y promover la vida humana.

También es inclinación natural, común sólo a las substancias animadas (esto es, a todos los animales), la de conservar la especie y por ello es un precepto de la ley natural que se provea la procreación y la educación de los hijos. Pero igualmente es inclinación natural, propia sólo de los seres racionales (y, por tanto, superior), la que constituye el apetito del saber o de la ciencia, y el de la tranquilidad, la paz y los demás oficios de la vida humana respecto de Dios y del prójimo, y, consiguientemente, también el cultivo de la virtud.

En efecto —nos dice Alegre—, la inclinación sigue a la forma [o esencia]. Pero el hombre es por naturaleza racional; por tanto, es natural al hombre obrar según la razón. Pero no puede obrar según la razón a menos que opere según la virtud, pues la virtud es el hábito conveniente a la naturaleza racional [...] Por tanto, es connatural al hombre el afán de la virtud, aunque los mismos actos de las virtudes, considerados en sí mismos, no son todos de ley natural. Pues muchas cosas se hacen según la virtud, a las cuales la naturaleza no inclina de manera primaria, sino que han sido descubiertos por los hombres por la investigación de la



razón como útiles para bien vivir. Además, muchas virtudes y sus actos están por encima de la naturaleza.¹³

Y, por otra parte, algo es de ley natural o porque el derecho natural lo manda o porque no lo prohíbe o contradice. Por ejemplo, la propiedad comunitaria y las libertades iguales para todos son de derecho natural, ya que no fue el derecho natural, sino el de gentes, el que introdujo la propiedad privada y la servidumbre.¹⁴

Vimos que una de las características y requisitos de toda ley es que esté suficientemente promulgada. Pero la ley natural lo está, ya que se encuentra en todas las conciencias, en cuanto es la misma ley moral de la razón. Es decir, según hemos visto también, es la ley de la razón práctica, distinta de la pura o teórica. En efecto, los primeros principios de la razón práctica vienen a ser los mismos de la ley natural; pero los principios derivados o conclusiones van siendo cada vez más difíciles de establecer, porque se refieren a lo concreto. El conocimiento práctico y el teórico difieren en cuanto a las conclusiones. El conocimiento teórico es más firme, porque según sus principios necesarios surgen también conclusiones necesarias. Pero en lo práctico, debido a que versa sobre las acciones, que son particulares y contingentes, las conclusiones no son igualmente ciertas que los principios, pues lo que vale en general o en universal debe matizarse tanto al aplicarlo a lo particular, que casi no son lo mismo el principio y el caso al final. Por eso muchos se han equivocado al derivar leyes de los principios prácticos y han llegado a dar leyes inicuas. Por ejemplo, los dictadores que se han valido de los principios prácticos para establecer leyes que sólo a ellos les convienen y dañan a los demás (Franco apelaba al derecho natural para prohibir la enseñanza de cualquier matiz socialista). Con todo, han sido muy raros y lo normal es que, si el hombre es bien intencionado y está abierto a la perspectiva del derecho natural, eso no ocurre, porque lo guía una razón ética (como la llaman

¹³ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

Apel y Habermas). Sólo cuando los hombres fueran totalmente perversos podrían errar en cuanto a los principios del derecho natural y sólo cuando fueran muy viciosos podrían errar en cuanto a sus conclusiones.

Por lo demás, la ley natural es inmutable porque así es la naturaleza humana, de la que proviene. Alegre dice que hay que entender bien esa inmutabilidad. Es decir, no puede sufrir cambios substanciales, aunque sí algunos cambios accidentales, de mera adaptación a las circunstancias históricas (que son puramente accidentales). Y cuando algún precepto de la ley natural es puesto como de derecho positivo, con ello no se sustrae de la ley natural, solamente se lo corrobora. Por eso —según nos relata Alegre— Leibniz (*Ad Molan.*) se admira de Pufendorf, quien creía mutable esa ley natural, al igual que Hobbes, pues le atribuían una necesidad hipotética, no absoluta.

De acuerdo con esa inmutabilidad del derecho natural, tampoco sus preceptos se pueden dispensar ni relajar por autoridad humana y ni siquiera divina. Ni admiten acomodo alguno (*epikia* o *epiqueya*). Igualmente, tampoco se pueden abolir, a menos que cambie la naturaleza o razón humana. Y esto se entiende de los primeros principios y de las conclusiones que se derivan de ellos de manera más próxima y fácil.

Pero —aclara Alegre— hay muchos principios secundarios cuya deducción de los primeros principios de la naturaleza no se tiene sin un ingente estudio y una investigación laboriosa, como, verbigracia, por qué la fornicación simple es ilícita, por qué lo es la ebriedad, por qué lo es la mentira oficiosa y muchas otras cosas de esta suerte, en las cuales no es de admirar si todas las gentes rudas y bárbaras han errado, no reputándolas ilícitas, como se ha dicho más arriba acerca del concúbito entre varones, que máximamente se adhieren a doctrinas falsas de los sabios, con ejemplos de los mayores, con costumbres corruptas y el vehemente



ímpetu de las pasiones ofuscando la razón, de donde aun aquellos mismos que conocieron esto óptimamente cada día son arrebatados”¹⁵

Si atendieran a la recta razón, se darían cuenta de lo que prescribe y prohíbe esa ley tan fundamental. De la ley natural surgen derechos naturales, que ahora se ha visto que corresponden a lo que ahora denominamos Derechos Humanos. La defensa que Alegre hizo de esa ley natural le permitió darse cuenta de que los derechos naturales son para todos, y entre ellos el de la libertad. Ya que todo ser humano es por naturaleza libre, se opuso a la esclavitud, que veía como condenable, a pesar de que las leyes de los países la permitieran.¹⁶

El que el Francisco Xavier Alegre captara la igualdad de derechos para todos los seres humanos se lo permitió su uso del concepto de la analogía, en una auténtica hermenéutica analógica. Ésta lo capacitó para darse cuenta de que todos los hombres tienen la misma dignidad, por ser nuestros semejantes, es decir, nuestros análogos. Sean de cualquier raza o nación, todos comparten la misma naturaleza, a pesar de las diferencias culturales. Porque la analogía es semejanza en la diferencia, o diferencia en la semejanza.

A manera de conclusión

En estas reflexiones de Alegre sobre la esencia de la ley y sobre la ley natural podemos observar su preocupación filosófica por las cuestiones sociales, algo que todo filósofo debe de tener. Él supo utilizar el concepto de analogía, tan importante en la justicia, aplicándolo a la ley y al derecho, con una auténtica hermenéutica analógica, que interpretaba las leyes de manera que estuvieran acordes con la ley natural, como analogados

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ Su crítica de la esclavitud puede verse traducida en Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1979, pp. 55-57.

suyos. Eso le hizo oponerse a la esclavitud de los negros. Además, tenía la preocupación referida directamente a México, ya que, al igual que a todos sus compañeros de destierro, le interesaba principalmente la suerte de su país y el bien común de sus paisanos. Su recuerdo de la patria no estaba solamente en la nostalgia, sino que se manifestaba en su teorización filosófica y humanística en general.¹⁷ Es uno de los representantes de la racionalidad analógica en la filosofía de nuestro pueblo, a pesar de que los azares del destino lo llevaron a Europa, donde, dicho sea de paso, tuvo un éxito notable su obra de teología, llena de reflexiones filosóficas.

En su obra teológica se encuentran elementos que se pueden ver como preparación a la abolición de la esclavitud que haría no mucho después Don Miguel Hidalgo, en México. Pero eso ya pertenece a la época de México en su Independencia y se libera de la condición de virreinato. Con todo, estos jesuitas expulsos han sido vistos como antecedentes de esa emancipación mexicana.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Alegrii, Francisci Xaveiri, *Presbyteri Veracrucensis, Institutionum Theologicarum libri xviii, Venetiis: Typis Antonii Zattae*. 1790, t. III, lib. VI.

.....
¹⁷ Ver Eusebio Castro, “El humanismo mexicano de Clavijero y Alegre”, en Eusebio Castro, *Ensayos histórico-filosóficos*, UNAM, México, 1962, pp. 135-163. Como ejemplo de esa nostalgia de la patria que tuvo Alegre, al igual que los otros jesuitas, puede verse la descripción que hace de la ciudad de México cuando estaba expulsado en Italia, como segunda versión de la que había escrito en la Nueva España en su historia de la Compañía de Jesús; véase Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*. UNAM, México, 1979, pp. 58-60.



Bibliografía complementaria

- Castro, Eusebio, “El humanismo mexicano de Clavijero y Alegre”, en Eusebio Castro, *Ensayos histórico-filosóficos*. UNAM, México, 1962.
- Frost, Elsa Cecilia, “Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)”, en Rosa Camello y Patricia Escandón (coords.), *La creación de una imagen propia de la tradición española (vol. II, tomo 2: Historiografía Eclesiástica)*. UNAM, México, 2012.
- Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. UNAM, México, 1989.
- Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*. UNAM, México, 1979.
- Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México, México, 1948.

Mesografía

- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional*. vol. I, Fuente Cultural, México, 1947, pp. 114-116, núm. 135.

DIEGO JOSÉ ABAD Y SU *DISERTACIÓN JOCO-SERIA*
COMO DEFENSA DEL HUMANISMO



Hilda Julieta Valdés García
María Rosalía Valdés García

Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Universidad Nacional Autónoma de México
Colegio de Ciencias y Humanidades-Azcapotzalco
Universidad Nacional Autónoma de México
hildaj@unam.mx/rosaliavaldes@hotmail.com

Introducción

Hace una década que partió el doctor Roberto Heredia (1937-2012), notable latinista adscrito al Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Heredia destacó no sólo por sus traducciones de los clásicos latinos de la Edad de Plata como Juvenal, Petronio, Tácito y Séneca, sino también por ser uno de los pioneros en el estudio del pensamiento y la literatura novohispanos. Su interés por rescatar la literatura escrita en lengua latina gestada durante la época colonial lo llevó a establecer en 1993 el Seminario de traducción de textos latino-mexicanos y bibliografía novohispana, que dirigió hasta sus últimos días.¹

Los textos elegidos por Roberto Heredia para traducir en su Seminario se caracterizaron por ser poco conocidos o inéditos. Tenía, además, el propósito de despertar el interés de los participantes por la cultura e historia de nuestra patria a través de sus fuentes y generar, asimismo, nuevas líneas de investigación entre sus discípulos, pues decía que eran muchos

¹ María Alejandra Valdés García e Hilda Julieta Valdés García, “Dos propuestas acertadas”, en Hilda Valdés García y Gerardo Ramírez Vidal, *Entre Roma y Nueva España, Homenaje a Roberto Heredia Correa 50 años de labor docente*. UNAM, IIFL, México, 2011.



los textos neolatinos de diversas disciplinas reposando en nuestros acervos con fondos conventuales en espera de ser estudiados para reescribir la historia cultural de nuestro país.

La *Disertación joco-seria: si alguien nacido fuera de Italia puede escribir correctamente el latín, en contra de lo que opina Roberti* (Padua, 1778) fue parcialmente traducida en el Seminario de textos latino-mexicanos bajo la égida de su fundador, quien posteriormente la publicó íntegramente en el año 2000 bajo el auspicio de la Universidad de Aguascalientes.

Para conmemorar la primera década de la partida de nuestro apreciado profesor, se ofrece una lectura de la *Dissertatio* que el jesuita michoacano Diego José Abad escribiera por encargo, para reivindicar a sus contemporáneos humanistas no-italianos que padecieron las afrentas xenófobas durante el destierro. El opúsculo fue publicado un año antes de la muerte de Abad; sin embargo, ha pasado desapercibido ante los estudiosos, quizá por apartarse de los temas poéticos y filosóficos que el padre Abad cultivó y por los que fue reconocido ampliamente en su tiempo. Gracias al interés de Roberto Heredia por traducir estos textos, hoy día nos asomamos al pasado y nos aproximamos a la vida académica de los círculos europeos durante la Ilustración, a fin de juzgar el papel desempeñado por los eruditos jesuitas durante su exilio.

La formación de Abad en Nueva España

Diego José Abad marchó al exilio con sus hermanos de orden debido a la Pragmática Sanción, dictada por el rey español Carlos III en 1767. Formó parte de un grupo solidario de la Compañía de Jesús, integrado por varones ilustres entre los que se encontraban Javier Clavijero, Rafael Campoy, José Julián Parreño, Galiano Cerda, Rafael Landívar, Andrés Cavo, Juan Luis Maneiro y otros intelectuales, a quienes el provincial Francisco Ceballos (1763-1766) había seleccionado por su erudición para emprender el magno proyecto de modernización y reforma

de los estudios en las aulas jesuíticas. Influidos por las nuevas ideas de las corrientes europeas de los filósofos Descartes, Leibnitz, Spinoza, Malebranche, Gassendi, Locke, entre otros, y ante el auge de las ciencias experimentales, este grupo solidario de jesuitas también mostró apertura al desarrollo científico, no para sustituir, sino para complementar su labor educativa.² Así pues, la propuesta de renovación estaba encaminada a la “modernización y depuración de la filosofía, teología y otras ciencias; poner, sin cursos formales, academias de ciencias y de lenguas modernas en todos los colegios de la Provincia Mexicana”;³ comprendía también afianzar más aún el dominio de la lengua latina para aproximarse a las fuentes originales y, con ello, dejar de lado los dictados y comentarios de los autores señeros. Desafortunadamente el proyecto de renovación no se llevó a cabo debido al decreto de expulsión de tierras americanas; empero, Abad y sus cofrades marcharon al exilio conscientes de la misión encomendada por su superior.

Ahora bien, se sabe que la Compañía de Jesús se caracterizó desde su fundación como una Orden universal, es decir, que era natural la convivencia entre correligionarios de otros países. De algún modo, poseían las cualidades que hoy definimos como una sociedad pluricultural y globalizada:

A la reorganización de la enseñanza jesuita le ayudaba además la constante corriente de nuevos misioneros y maestros que llegaban a México provenientes de los grandes centros científicos europeos, como el P. Eusebio Kino y otros más. Al llegar ofrecían los últimos adelantos y no era raro que, por asuntos relacionados con la Compañía de Jesús, los maestros que habían enseñado por largos años viajaran por Europa dando a conocer nuestra cultura en el Viejo continente, trajeran de regreso

² Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*. apud Palomera, Esteban J., *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara 1586-1986. Visión histórica de cuatro siglos de labor cultural*. Universidad Iberoamericana, México, 1997. p. 108.

³ E. J. Palomera, *op. cit.*, 1997, p. 109.



nuevos repuestos para las bibliotecas y nuevas ideas que desarrollaban en sus cátedras.⁴

Por testimonio del principal biógrafo jesuita, Juan Luis Maneiro,⁵ sabemos que las lenguas modernas fueron aprendidas en los colegios por la relación personal, podría decirse que en camaradería, mientras que la larga formación intelectual obligada era aquella que los alumnos tenían que superar desde su ingreso a la Orden, donde se procuraba que el alumno adquiriera el dominio de la lengua latina para que, en los siete años aproximadamente que duraba el noviciado, aprendieran filosofía, teología y artes, cuyas cátedras y libros de texto estaban en latín, es decir, se leía, se hablaba y se comunicaba todo en latín.

Así pues, conviene señalar que, cuando los jesuitas novohispanos llegaron a Italia, eran conscientes de su valía, se sabían poseedores de la herencia cultural recibida. Su dominio de la lengua latina les permitió integrarse provechosamente en el ambiente cultural de su tiempo y, a pesar de ser blanco de numerosas invectivas raciales por parte de los europeos, lograron formar parte de la *Res publica litterarum*.

A propósito, conviene rescatar la *Dissertatio ludicro-seria. Num possit aliquis extra Italiam natus bene latine scribere, contra quam Robertus pronuntiat?* de Diego José Abad, oriundo de tierras americanas, quien nos legó un valioso testimonio de una polémica intelectual suscitada entre los extranjeros y los italianos durante el exilio, que es posible ubicar en el contexto de la magistral obra *La disputa del Nuevo Mundo* de Antonello Gerbi.⁶

En efecto, la *Dissertatio* ofrece de manera ejemplar cómo resolvieron los americanos una problemática constante que padecieron los

⁴ *Idem*.

⁵ Cfr. Juan Luis Maneiro, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 24), UNAM, México, 1988. Como parte de la estructura bio-bibliográfica, Maneiro señala las lenguas clásicas y modernas de sus biografiados, así como el dominio que tenían de cada una de éstas.

⁶ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. FCE, México, 1960.

habitantes del Nuevo Mundo tras la Conquista española: la supremacía racial y cultural ostentada por los europeos. Si bien ha corrido tinta sobre esta polémica, —desde los frailes defensores de indios hasta la época de las Luces—, llama la atención este opúsculo neolatino, por ser uno de los pocos ensayos satíricos traducido a nuestra lengua por la magistral pluma de Roberto Heredia Correa, estudioso novohispano que lo publicó en edición bilingüe⁷ en el 2000. La obra, además, fue acompañada de una breve introducción y notas al texto latino y español y que tomaremos para el desarrollo del presente trabajo.

El argumento de la *Dissertatio* es la defensa que Diego José Abad realizó a petición de su correigionario Teófilo Blanchard, reconocido moralista francés, ante el pronunciamiento del también jesuita Girolamo Battista Roberti, quien abiertamente expresó que sólo ellos, los italianos, tenían la primacía sobre los extranjeros en cuanto a la capacidad del dominio de la lengua latina. La contienda entre eruditos⁸ se dio también en algunos escritores italianos relacionados con las letras, las artes y las ciencias, como Girolamo Tiraboschi, Saverio Bettinelli y Clementino Vannetti. Los agraviados salieron a la defensa, entre los españoles destacan Javier Llampillas, Tomás Serrano y Juan Andrés; y entre los americanos, Francisco Javier Clavijero y Pedro José Márquez, compatriotas de Abad.

Méndez Pelayo, al reseñar históricamente el desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII, apunta con precisión el grado de las desavenencias suscitadas entre los sabios de esta época, constatando que

⁷ Diego José Abad, *Disertación joco-seria. Si alguien nacido fuera de Italia puede escribir correctamente en latín, en contra de lo que opina Roberti*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2000.

⁸ Valioso por el intento de clasificar las obras de los exiliados, Josep Teodoro ofrece la polémica intelectual suscitada entre italianos y españoles que la obra de Tiraboschi detonó entre los jesuitas durante el extrañamiento de 1767. Cfr. Josep L. Teodoro Peris, “Literatura latina y erudición entre los jesuitas españoles exiliados en Italia”. *Analecta Malacitana* (AnMal). Francisco García Jurado, Ramiro González Delgado y Marta González González (eds.), *La historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850)*. Universidad de Málaga, Málaga, 2013.



“siempre duele más la ofensa de propios que la de los extraños”, misma que se incrementaba exponencialmente con el destierro, así lo refiere:

Pues es sabido que el patriotismo se crece y se inflama más con la lejanía de la patria, hasta cuando ésta se ha mostrado áspera y desagradecida, padeciendo entonces grandes ofensas al honor de la madre adorada los que en otra ocasión quizá pasaran por leves alfilerazos. Había otra razón para que a nuestros Jesuitas les causase más amargo dego la lectura de Tiraboschi y Bettinelli, y era el ser hermanos de hábito, perteneciendo unos y otros a la Compañía de Jesús.⁹

Si bien la contienda no era nueva, los italianos veían con cierto resquemor el afrancesamiento de su cultura, al tiempo que, según Menéndez Pelayo, les resultaba antipática la presencia de españoles, quizá por el recuerdo histórico del dominio de España sobre Italia, así pues, los italianos “achacaban” injustificadamente la corrupción de las letras italianas a los no-italianos.¹⁰

Abad y la defensa de los humanistas

La *Dissertatio*¹¹ revela la participación de Abad en una escaramuza iniciada por Roberti, quien no concedía a los nacidos fuera de Italia dominar la lengua latina. Este pensamiento hoy día es abstruso, pues existen numerosos testimonios de que no todos los italianos rechazaron el ingenio de los no-italianos, basten las palabras de Antonio Monti en la apertura de un curso como prueba de ello:

⁹ Marcelino Menéndez Pelayo, *Obras completas*, Tomo I. Vols. I, II, III. Historia de las ideas estéticas en España. Editorial de la Universidad de Cantabria, Real Sociedad Méndez Pelayo, Santander, 2017, p. 925. Cfr. Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Gredos, Madrid, 1966, p. 35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 924.

¹¹ Las referencias a la *Dissertatio* estarán señaladas con el símbolo §.

Apenas habría quedado en Italia vestigio de las buenas letras y de los estudios, ni hubiera podido llegar a los venideros monumento alguno digno de la inmortalidad, si por un hecho extraordinario, que asombrará a todas las edades, no hubiera venido desterrada a Italia desde el último confín del mundo [alude a América] tanta copia de ingenios y de sabiduría.¹²

Ahora bien, conviene recordar “la grandilocuente jactancia” con la que Roberti detonó la escaramuza y que ocasionó al petulante italiano ser el hazmerreír de sus contemporáneos. Abad, al final de su opúsculo, señala que el resultado de la disputa fue la ausencia de Roberti de los círculos literarios por cuatro años (§ 25). Este dato es indicador de que la composición de la *Dissertatio* se llevó a cabo con tal dedicación que su autor hizo acopio de su ingenio para ofrecer un discurso escrito en un pulido latín a fin de disuadir futuros agravios. Aun cuando el nombre de los implicados gozaba de cierto reconocimiento, la propuesta de Roberti, más que desencadenar molestia, dio pie a ser objeto de escarnio, pues no es posible soslayar la adjetivación *joco-seria* que Abad asentó en el título de su obra.

La *Dissertatio ludrico-seria* consta de 25 capítulos breves en los que su autor sostiene el tono satírico para rebatir, uno por uno, los ataques de Battista Roberti. La obrita inicia con las petulantes palabras del italiano:

Me solicitaste una y otra vez, doctísimo Blanchard, que te manifestara mi opinión acerca de la jactancia de Giovanni Battista Roberti en cierta carta dirigida al muy distinguido Francesco María Zanotti. En ella alaba a Ferri, como si éste hubiese refutado muy cumplidamente “a los que pretenden que los extranjeros son tan buenos escritores latinos como nosotros los italianos lo somos desde siempre” [...] “La preeminencia”, dice, “en escribir el latín correctamente es nuestra; y esta gloria debe retenerse diligentemente en Italia, y debe ponerse cuidado en que

¹² *Antonii Monti oratio habita in Archigymnasio Bononiensi, quo die studia solemniter sunt inaugurata anno 1781. apud* M. Menéndez Pelayo, Marcelino, *op. cit.*, 2017, p. 924.



no se desvanezca en el futuro. Los escritos de las personas extranjeras huelen a cierta “extranjería” que los oídos finos rechazan. A los transalpinos y ultramarinos este disgusto de nuestros oídos parece demasiado soberbio, pues no perciben en qué yerran. “Repetidas veces caen en errores o (para hablar más cortésmente y con mayor verdad) en cierta incongruencia de ritmo, en cierta complicación de las frases, y, sobre todo, en cierta extravagancia de tropos, mayormente cuando menos lo sospechan. Las palabras son latinas, latinos los adverbios, latinas las partículas, latino a la perfección cada elemento y, sin embargo, de aquí no resulta un discurso latino” (§ 1, p. 3).

Ya se ha mencionado que la opinión de Roberti y de Ferri no era compartida por todos sus connacionales; sin duda, la presencia de miles de jesuitas resultó molesta a los habitantes de los Estados Pontificios donde los jesuitas expulsos residieron, no por gusto sino por orden real y que, a pesar de su infortunio, sobresalieron no sólo en el campo de las letras, sino también en diversas disciplinas. ¿Sería este hecho de distinción lo que desencadenó el pensamiento abstruso de Roberti y de Ferri? ¿La actividad destacada de los jesuitas no italianos fue lo que incomodó?

Julio Pimentel¹³ menciona en la reseña a la traducción de esta obra la envidia como posible móvil para despreciar el ingenio extranjero.

Roberto Heredia en su estudio introductorio a la obra, expuso de manera magistral los tres argumentos principales con que Abad rebatió lo expresado por Roberti: la extranjería, la armonía del lugar de nacimiento y la educación de los niños.

Sobre la extranjería, en primer lugar, Abad trae a cuento la presencia de autores latinos nacidos fuera de Italia: Terencio, africano; Fedro, tracio; Quintiliano y Columela, españoles. Se pregunta si estos escritores

¹³ Julio Pimentel Álvarez, *Reseña de Abad, Diego José, Disertación joco-seria, Si alguien nacido fuera de Italia puede escribir correctamente el latín, en contra de lo que opina Roberti*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2000, xxiv + 20 + 20 p. Faventia 25, 2, 2003, pp. 190-191.

deben ser considerados extranjeros y, por ende, despreciados juntos con el resto de egregios latinistas de todos los tiempos que dominaron la lengua latina sin ser italianos. El tono utilizado por Abad es irónico, aunque moderado, incluso muy a su pesar, dice: “las pocas cosas que alego para la necesaria defensa, de mala gana y con repugnancia las he aducido, porque quiero rechazar la injuria, no inferirla” (§ 8, p. 7).

Abad llama a Roberti y a Ferri arrogantes y, por demás, ridículos, faltos de perspectiva por ignorar lo que existe más allá de las fronteras de su patria. Agudo de ingenio, Abad se pregunta si estos ignorantes hubieran sido belgas o franceses ¿se habrían expresado de igual manera contra los italianos?, así lo refiere:

¿Qué harían entonces los italianos? Pienso que lo mismo que hacemos ahora nosotros: se burlarían de Roberti y de Ferri con torrentes de carcajadas ¿Y por qué no habíamos de reír? Estos desdeñosísimos condenan casi a una multitud infinita de hombres doctos [...] [que] escribieron magníficamente en latín (§ 6, pp. 5-6).

A continuación, como prueba, menciona una amplia nómina de excelsos latinistas a quienes debemos sendos trabajos filológicos; en primer lugar al humanista más célebre del siglo XVI, Erasmo de Rotterdam, seguido de otros más, como Grocio, filólogo, jurista, historiador y político holandés; o bien, Grutero, filólogo belga, profesor de la Universidad de Heidelberg, quien editó obras de Séneca, Plauto, Marcial, Cicerón, Plinio, amén de una enciclopedia de las artes liberales y un *corpus* de inscripciones latinas.

Abad cierra el tema de la invectiva de Roberti sobre la “excelencia de escribir bien latín” como derecho de los italianos y revela al final del capítulo 7 su parecer de forma contundente, cargada de un fiel humanismo; a título personal declara: “Yo, por lo contrario, aun cuando hubiese nacido en Italia, y fuese de tal suerte que pudiera persuadirme de que la excelencia en escribir en latín fuese mía, sin embargo, aun esa gloria a nadie rehusaría en ninguna parte y gustosamente me aplicaría aquello: ‘sin engaño la



aprendí y sin celo la comunico, y no oculto su decoro” (§ 7, p. 6); haciendo eco de *Sabiduría* 7, 13 y mostrando con orgullo su labor docente.

El segundo argumento para refutar la supremacía planteada por Roberti y Ferri, basada en la teoría difundida por los naturalistas europeos de que la bondad del clima determina la capacidad intelectual de los hombres, es abordado irónicamente por Abad de la siguiente manera:

Si fuera verdad lo que muchos creen que es verdadero, que quienes hayan nacido bajo un Cielo más apacible han sido dotados también de un ingenio tanto más fecundo, y para todas las cosas más dispuesto y mejor, ciertamente era preciso que los mexicanos fueran los más ingeniosos de los mortales, puesto que les tocó el Cielo más favorable, y en ninguna otra parte una naturaleza más equilibrada distinguió variaciones más benignas de calor y de frío (§ 12, p. 10).

Y profundiza aún más en su descripción, quizá como un guiño a la nostalgia por su amada patria o, definitivamente, con la intención de ofrecer al público europeo una visión del lugar de nacimiento. En mi opinión Abad no pierde la oportunidad de ufanarse de su terruño, por lo que, casi de manera poética señala:

Ahí el invierno es sereno y risueño y no muestra un aspecto tristísimo, ni por la constancia de lluvias, ni por el horror de nieves, ni por la eterna oscuridad de nubes, como aquí. El verano, por el contrario, en las horas de la tarde es lluvioso, como mitigando su fuerza con un calor más suave. Allí todo parece conjurarse en armonía tanto para fomentar los estudios como para alimentar los ingenios (*Ibid.*).

Si bien Abad escribió con medida la respuesta a la injuria de Roberti, a mitad del opúsculo y final del capítulo 12, el autor lanza una invectiva abierta y contundente a sus detractores:

Pero si queremos hacer juicio verdadero y fallar echando a un lado el afecto, dondequiera que hayamos nacido los hombres, todos hemos sido formados del mismo barro. En cualquier parte nacen algunos hombres sobresalientes por su ingenio e igualmente en cualquier parte nacen algunos hombres estúpidos y mal dotados de ingenio (*Ibid.*).

El encomio a la patria es significativo, mas no es el único; Abad, a diferencia de sus cofrades, firmaba con el gentilicio selenopolitano, es decir, habitante de la Luna, muestra de erudición quizá para poner a prueba a sus contemporáneos y, al parecer, a futuras generaciones. Si hemos de atender a la glosa que aparece en la parte superior derecha de la portada del ejemplar existente en la Biblioteca Pública de Nueva York: “*Selenopolis est Mexicus: hoc est civitas Lunae, Meztli enim sive Mextli, a quo Mexicus Lunam sonat apud Mexicanos Indos / Selenópolis es México: es decir, ciudad de la Luna, pues Meztli o Mextli, de donde (proviene) México, significa Luna entre los indios mexicanos*”.¹⁴

Para refutar el tercer argumento de Roberti, donde señala que los hombres transalpinos y transmarinos son menos latinos porque han sido defectuosamente educados e instruidos de modo diferente al que era apropiado para adquirir la elegancia de la lengua latina. Abad expone magistralmente una rica variedad de manuales latinos de todas las naciones cultas (que además producen más que Italia) y con las que varias generaciones se han beneficiado tanto por la eficacia de método, como por la excelencia de sus maestros. Asimismo, indica las ediciones de autores clásicos que se han publicado más allá de Italia, y termina con el argumento irrefutable de que todos poseen los medios para alcanzar la pureza y propiedad de la lengua latina; alude sobre todo a Cicerón para demostrar que la “extranjería” no puede ser definida ni juzgada, pues los hombres, italianos y extranjeros, aprenden con los mismos maestros.

¹⁴ Arnold L. Kerson, “Diego José Abad, Dissertatio lúdicro-seria”, en *Humanistica Lovanensia: Journal of Neo-Latin Studies* (1991). Vol. XI, p. 420.



El capítulo 19 es revelador en muchos sentidos, Diego José Abad sintetiza el burdo y grosero atrevimiento de Roberti, y reprocha con severidad la actitud del italiano:

Roberti juzga asaz despectivamente y con poca generosidad acerca de todos los extranjeros, es decir, de los habitantes de todo el orbe de la tierra, a excepción de Italia, cuando vilipendiándolos y burlándose de ellos en esta forma; sin embargo, todavía piensa que él habla con mucha veracidad, y que se refiere a ellos muy suave y cordialmente. Temo que a su vez los extranjeros le respondan quizá con mayor generosidad que él quisiera. Ciertamente le responderán en iguales términos, juzgando a su vez asaz despectivamente acerca de este hombre que no tuvo pudor de escribir y mandar a la imprenta tales cosas, principalmente en un tiempo en que Italia estaba llena de hombres extranjeros y abrumados de calamidades, que estaban con él en la misma nave y a quienes el pudor y la humanidad vetaban ridiculizar y provocar en esta forma. Además, habla con ampulosidad y regocijo como si descubriera algún gran misterio a extranjeros que nada saben de él. ¡Cuánto se equivoca!

Este capítulo, quizá sea el que mejor refleja la lección dada por Abad a Roberti: carece de ironía, el lenguaje es directo y sobrio, es una reprimenda cortés, pero determinante, sobre todo por el momento histórico en que vivían, donde el selenopolitano lamenta la falta de empatía de su cofrade, ya que Roberti también era jesuita y compartían, con miles, el exilio. El italiano petulante tenía todas las agravantes, sobre todo porque Abad había logrado ser reconocido como teólogo y en el destierro se consagró como poeta latino con el excelso poema *De deo deoque homine Heroica*¹⁵ (1773), obra que contó con varias ediciones, incluso *post mortem* (Cesena, 1780)

¹⁵ El interés por esta obra sigue vigente, Mariana Calderón de Puelles ofreció una traducción y edición del poema acompañada de una introducción.

y que le valió ser recibido por la Augusta Academia de la Rovere, fundada por María Teresa de Austria.¹⁶

Apología de un humanista

Amén de los comentarios de Roberto Heredia en su estudio introductorio a la *Dissertatio*, consideramos que todavía pueden extraerse de ésta aportaciones abundantes y trascendentales para nuestros días.

Llama la atención el *excursus* de Abad sobre José Rafael Campoy (1727-1777), su mentor y maestro, a quien dedicó el capítulo 9. El mismo Heredia estimó a Campoy como el “hermano mayor y caudillo”¹⁷ de los reconocidos autores Clavijero, Abad, Parreño, entre otros. Fue una figura central para la renovación de los estudios que, lamentablemente, como ya se mencionó, no fue posible llevar a cabo por la expulsión de 1767.

En principio, la inclusión de este *excursus* parecería ociosa; sin embargo, una atenta lectura evidencia el carácter personal y sentimental de Abad: “Te recuerdo, José Campoy, con cuya muerte, en opinión de todos yo sufrí el mayor dolor en mi ánimo. Sin duda la muerte pudo quitarte de mi vida, queridísimo compañero de mis estudios, pero ciertamente no podrá, mientras yo viva, sustraerte o borrarle de mi memoria.” (§ 9, p. 7). Por estas palabras tan profundas y dolidas es probable que la muerte de Campoy se diera mientras Abad componía la *Dissertatio* y que, consciente de la trascendencia de su obra, colocó a Campoy junto con los ilustres autores latinistas y humanistas mencionados a lo largo del discurso para otorgarle perennidad y gloria; al tiempo que ofrecía testimonio fidedigno de la excelsa erudición de su hermano de Orden, a quien se le ha reconocido como autodidacta:

¹⁶ Cfr. Gonzalo Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. I A-B, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Madrid “Luis Vives”, Madrid, 1980. p. 25-26, para una bio-bibliografía de Abad incluidos los manuscritos.

¹⁷ Roberto Heredia Correa, “José Rafael Campoy, hermano mayor y caudillo”. *Nova tellus*. 6, México, 1988.



“Tú, muy instruido en el conocimiento de las ciencias, más sublimes y más graves, habías aprendido la teología de las fuentes mismas de las Escrituras y de los Concilios y de los Santos Padres” (§ 9, p. 7).

Asimismo, menciona las diversas disciplinas en que destacó Campoy, particularmente en la ciencia geográfica: “Tú, de tal modo habías abarcado con tu ánimo las distancias, situación y descripción de los reinos, las provincias y las ciudades, como si miraras todo el orbe de las tierras desde una altísima atalaya” (§ 9, pp. 7-8).

Abad agradece a su mentor y guía, y reconoce la sabiduría que él compartía: “Tú tenías en tu mano el largo hilo de las historias desde el principio del mundo hasta nuestros días; y, aplicada siempre la más sana crítica, explicabas las cosas más intrincadas. Te eran más familiares todos los antiguos padres de la latinidad, que yo, que continuamente desde niño viví contigo” (§ 9, p. 8).

Finalmente, Abad coincidirá con Juan Luis Maneiro, el biógrafo de Campoy, sobre la generosidad que éste ofrecía:

¡Cuántas veces tú me diste mayor luz cuando dudaba sobre la estructura de una oración y sobre algún género del discurso, o sobre el uso multiforme y versátil de alguna palabra, que la que me había dado Pareo¹⁸ o Pompa,¹⁹ o Nizolio²⁰ o el *Thesaurus* de Stephano²¹! ¡Cuántas veces me explicaste

.....
¹⁸ Existen dos eruditos Pareus, no es posible saber a quién se refiere. Roberto Heredia, en la nota 19 al texto en español, menciona a los dos: David Waengler o Pareus (1605), filólogo alemán, amigo de Vossio, editó obras de museo, Herodiano, Quintiliano y Lucrecio y un *Lexicum Lucretianum*. Johann Phillip Waengler, llamado también Pareus, (1576-1648) fue un filólogo alemán que realizó trabajos notables sobre Plauto, Terencio, Salustio o Símaco. Fue además poeta en latín y publicó importantes trabajos de lexicografía (*Lexicum Plautino*, Frankfurt, 1614, *Thesaurus Linguae Latinae*, Neustadt, 1616, *Lexicum criticum*, Nuremberg 1645, etc.). Cfr., Heredia, *op. cit.*, 1988, p. xxiii.

¹⁹ Ausonio Pompa (1563-1613) filólogo y jurista holandés, compuso comentarios sobre Varrón, Cicerón, Veleyo Patérculo y Catón, y obras gramaticales (*De usu antiquae locutionis*, Leiden, 1606; *De differentiis verborum*, Marburgo, 1615, etc). *Idem*.

²⁰ Nizolio (Mario Nizzoli, 1498-1566), filósofo y hombre de letras italiano, compuso un léxico ciceroniano, que fue publicado por un sobrino suyo en Venecia en 1570 con el título de *Thesaurus ciceronianus*. *Idem*.

²¹ Stephanus Robert Estienne (1503-1550), hijo del impresor Henri Estienne, e impresor él

los lugares oscuros y complicados de Plinio el Mayor y de otros autores antiguos más clara y fácilmente que los doctos intérpretes a quienes antes había consultado! (*Idem*).

Abad, concluye el epítome de Campoy, aduciendo a Roberti que, de haber conocido a uno de los latinistas más excelso de la Provincia de Nueva España, hubiera enmendado su error cuando negaba a los no-italianos tener capacidad de dominar la lengua latina: “Si durante algunos días Roberti hubiera conversado contigo, no digo de ningún modo que se hubiese avergonzado de implicarte, cuando menos a ti, en ese injurioso ‘disgusto’ tuyo” (*Idem*). Lo dicho por Abad, fue constatado por Maneiro: “en el manejo de la lengua latina con haber tantos que casi la poseyeran como suya, Campoy superó a todos en Nueva España, por la asidua lectura y asimilación de los autores” y afirma también “la prodigiosa facilidad con la cual explicó clarísimamente, complicados y tenebrosos pasajes, mejor que ningún otro intérprete”.²² Francisco Javier Alegre, otro gran humanista, contundentemente advirtió: “Campoy se ha de citar al lado de los Sadoletos, Muretos, Aguileras, Cordaras.”²³

Así pues, en sintonía, las voces de Abad, Maneiro y Alegre reconocieron el dominio pleno que Campoy tuvo de la lengua latina, demostrando su formación humanista sin importar latitud, nación, mucho menos los manuales o maestros con los que se formó.

A manera de conclusión

Destaca en el discurso la postura de Diego José Abad quien, a diferencia de sus hermanos de Orden, Francisco Javier Clavijero en su *Historia an-*

.....
mismo, editó numerosas obras latinas y griegas, con comentarios, gramáticas y otros textos auxiliares. Su *Thesaurus Linguae Latinae* (París, 1531) alcanzó pronto varias ediciones y su justo prestigio. *Idem*.

²² Juan Luis Maneiro, *op. cit.*, 1988, p. 283.

²³ *Idem*.



tigua de México y Pedro José Márquez en sus opúsculos, principalmente en *Due antichi monumenti di Architettura messicana*, no defiende una patria específica, es decir, la propia, sino que más bien se reconoce entre los extranjeros vituperados por Roberti. Podría aseverarse que en cada refutación, Abad se erige como representante de los no-italianos y, con ello, se vuelve defensor de los agraviados, pero sin perder su identidad; en suma, nuestro jesuita es humanista y, como tal, es consciente del mundo en que vive, tiene plena conciencia del lugar que ocupa en la sociedad en su papel de exiliado y conoce su valía. Características con las que hoy día se define el pluriculturalismo, bien ejercitado por la mayoría de los jesuitas en el exilio, quienes, a pesar de los obstáculos encontrados, formaron parte de la *Res publica litterarum*, donde produjeron obras que todavía se encuentran en espera de ser editadas y traducidas, puestas a mano para un público más amplio a fin de que sean estudiadas, ya que en éstas se encierra gran parte de nuestra historia y cultura novohispana.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Abad, Diego José de, *De Deo Deoque Homine Heroica*. Introducción, traducción y edición de Mariana Calderón de Puelles, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2013.
- _____, *Disertación joco-seria. Si alguien nacido fuera de Italia puede escribir correctamente en latín, en contra de lo que opina Roberti*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2000.

Bibliografía complementaria

- Batllore, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Gredos, Madrid, 1966.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, (Colección de escritores mexicanos, 7). 4 tomos, Porrúa, México, 1959.
- Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*. Tomo I. México, Antigua librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
- Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. I A- B. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1980.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. FCE, México, 1960.
- Maneiro, Juan Luis, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 24). México, UNAM, 1988.
- Márquez, Pedro José, *Due antichi monumenti di Architettura messicana*. Presso il Salomoni, Roma, 1804.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Obras completas*, Tomo I, Vols. I, II, III: *Historia de las ideas estéticas en España*. Editorial de la Universidad de Cantabria, Real Sociedad Méndez Pelayo, Santander 2017.
- Palomera, Esteban J., *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara 1586-1986. Visión histórica de cuatro siglos de labor cultural*. Universidad Iberoamericana, México, 1997.

Hemerografía

- Heredia Correa, Roberto, “José Rafael Campoy, hermano mayor y caudillo”. *Nova tellus*, 6, México, 1988.
- Kerson, Arnold L., “Diego José Abad, Dissertatio lúdico-seria”. *Humanistica Lovanensia: Journal of Neo-Latin Studies*, vol. XI, 1991, pp. 357-422.



Pimentel Álvarez, Julio, Reseña de Abad, Diego José, *Disertación joco-seria. Si alguien nacido fuera de Italia puede escribir correctamente el latín, en contra de lo que opina Roberti*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2000, xxiv + 20 + 20 p. *Faventia* 25, 2, 2003, pp. 190-191.

Teodoro Peris, Josep L., “Literatura latina y erudición entre los jesuitas españoles exiliados en Italia”. *Analecta Malacitana (AnMal)*, Francisco García Jurado, Ramiro González Delgado y Marta González González (eds.), *La historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850)*. Universidad de Málaga, Málaga, 2013, pp. 395-414. (Número extraordinario, Anejo XC de la Revista de la sección Filología de la Facultad de Filosofía y Letras).

Otros

Valdés García, María Alejandra e Hilda Julieta Valdés García, “Dos propuestas acertadas”, en Hilda Julieta Valdés García y Gerardo Ramírez Vidal, *Entre Roma y Nueva España, Homenaje a Roberto Heredia Correa 50 años de labor docente*. (Ediciones Especiales del Centro de Estudios Clásicos, 2). UNAM, IIFL, México, 2011, pp. 89-97.

UNA APROXIMACIÓN AL *OPUSCULUM THEOPHILOSOPHICUM*
DE PRINCIPATU DE FRANCISCO XAVIER LAZCANO,
UN CASO DE LA ILUSTRACIÓN EN MÉXICO



José Luis González Rojo
Eduardo Quintana Salazar
Universidad de Guadalajara

jose.grojo@academicos.udg.mx/tlamatine@yahoo.com.mx

Introducción

La historia del pensamiento y la cultura en México tiene muchos personajes ilustres y ampliamente reconocidos. En cada etapa por la que ha transitado la historia de nuestro país descollaron figuras que resultan ya icónicos. Así, en el periodo que abarca la conquista, la colonización y el establecimiento de la Nueva España, podemos identificar nombres como Juan de Zumárraga, Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio, Juana Inés de la Cruz, Benito Díaz de Gamarra, Francisco Javier Clavigero, entre otros muchos. En más de alguna ocasión se ha reputado a la filosofía durante El Virreinato como una filosofía anquilosada, atada al pasado por las cadenas de la autoridad escolástica y la tradición medieval. Sin embargo, encontramos que hay muchos autores poco estudiados, cuya obra bien podría ofrecernos nuevas perspectivas sobre la vida intelectual novohispana en los ámbitos de la literatura, la historia, la ciencia física, la filosofía, la teología, etc.

El caso del siglo XVIII novohispano es relevante en muchos aspectos. Mauricio Beuchot (1994) sostiene que este periodo fue de gran auge cultural y material, y escenario de una intensa lucha entre el pensamiento tradicional escolástico y la recepción de las corrientes filosóficas y movimientos culturales modernos. Sin embargo, no fueron pocos



los casos de pensadores que, ya incluso desde la segunda mitad del siglo xvii, incorporaban temas, problemas y métodos de investigación modernos a su formación tradicional, dando como resultado nuevas vertientes eclécticas de pensamiento. De lo anterior podemos mencionar a personajes como el oratoriano Benito Díaz de Gamarra (1745-1783) cuya obra *Elementos de filosofía moderna* (1774) es la más conocida; de la misma manera podríamos citar a Francisco Javier Clavigero (1731-1787), autor de la *Historia antigua de México* (1780). Ambos pensadores son claros ejemplos de una notable innovación en la filosofía novohispana durante el siglo xviii, en ellos es posible notar cómo la producción intelectual de los pensadores novohispanos recibe la influencia de la Ilustración europea, pero asimilada a los contextos propios de las tierras allende el Atlántico, dando lugar a una *Ilustración mexicana* con rasgos muy particulares.

De entre los autores jesuitas que dieron a su pensamiento este carácter ilustrado tenemos a Francisco Xavier Lazcano.¹ Son varias las obras de este padre jesuita, pero una que revela aspectos interesantes de su pensamiento filosófico y teológico es *Opusculum theophilosophicum De Principatu, seu Antelatione Marianae gratiae*, obra publicada en 1750. Este libro está dividido en tres *Disputationes*: la primera parte trata la disputa filosófica sobre la concepción inmaculada de María Virgen; la segunda, sobre la disputa teológica de la inmaculada concepción de la Virgen, y la

¹ Este sacerdote jesuita nació en Puebla de los Ángeles el 22 de octubre de 1702 y murió el 13 de mayo de 1762 (aunque algunas fuentes señalan el 19 de julio del mismo año). Ingresó al noviciado de Tepotzotlán en 1717. A la par de enseñar gramática en el Colegio Máximo, estudiaba Teología en 1719; en 1726 fue ordenado sacerdote. En 1729 fue maestro de filosofía en el Colegio de San Ildefonso de Puebla y en el Máximo de México y de Teología en la Real y Pontificia Universidad en 1739. Ejerció la docencia en Teología durante el resto de su vida. Su obra escrita abarca manuscritos como el *Panegyricus in Laudem Divii Ignatii Loyolensis; Certamen poético para la noche de navidad del año 1726; Catecismo diario, que contienen los meses de enero y febrero, y otros manuscritos más. Entre los impresos se cuentan: Elogio fúnebre del Ilmo. Sr. Don Tomás de Montañón, Dr. Catedrático y Rector de la Universidad de México y Obispo de Oaxaca*, en 1743; *Novena y Sábados de la Inmaculada Virgen María; Brevis notitia apparitionis mirabilis B. Mariae Virginis de Gpe.*, 1757; el *Opusculum Theophilosophicum de Principatu, seu antelatione Marianae gratiae* de 1750, entre otros varios textos.

tercera disputa versa sobre la “absolutamente admirable” concepción de la inmaculada Virgen María y su vínculo con la historia sagrada.

El objetivo de este capítulo consiste en encontrar en el texto de Lazcano ideas que nos muestren cómo trató de conciliar la ciencia natural o *Physica* de su época con la teología. Lo anterior nos lleva a preguntarnos también cuáles son las fuentes del pensamiento escolástico tradicional y cómo es que los integra con las corrientes modernas de pensamiento, síntesis que le permiten innovar en su pensamiento, pero a la vez mantenerse firme en sus convicciones teológicas y religiosas fundamentales. Esto es importante en un contexto histórico en el que muchos intelectuales novohispanos estaban en un proceso de búsqueda y formación de una identidad nacional propia según nos lo dice Diego Alonso Mamani (2014).

Así, este capítulo que ahora presentamos está dividido en tres partes: la primera explora la *Disputatio prima* en la que Lazcano explicita los conceptos y tesis fundamentales de la prueba filosófica sobre la concepción virginal de María. La segunda expone aspectos de la vida y obra de Thomas V. Tosca, religioso del Oratorio de San Felipe Neri, en quien Lazcano se apoya para argumentar su prueba filosófica; la tercera parte expone precisamente los aspectos de la filosofía de en la obra del jesuita novohispano.

La prueba de Lazcano sobre la concepción de María, la Virgen

El objetivo de Lazcano en el *Opusculum theophilosophicum De principatu seu Antelatione Marianae Gratiae* (1750)² es el de brindar una explicación muy detallada de la especial predilección de Dios por María, ella fue creada como miembro del género humano, pero con atributos muy especiales para ser la madre de Cristo. Para demostrar esto, Lazcano se apoya en fuentes tanto filosóficas como teológicas sosteniendo que la creación de

² Seguimos una edición del *De Principatu* de 1755 publicada en Venecia, aunque en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco hay una edición de 1750, también publicado en Venecia.



María puede ser comprensible por la razón y también se debe aceptar desde la fe. Si bien nos encontramos ante un autor con una fuerte influencia ilustrada, no descansa la totalidad de su prueba en la filosofía, ya que se apoya mayormente en fuentes teológicas, tanto escolásticas como patristicas y, por supuesto, en las *Escrituras*.

Lo primero con lo que procede Lazcano es a explicar la creación del mundo por Dios como un dato de la revelación, pero que puede ser conforme a la razón según nos dice en la *Disputatio I*: “Por otra parte puede demostrarse por razón natural, pues es muy conforme con las *Escrituras*, y muy común con las sentencias de los teólogos³”; para esto se apoya en autores de la tradición medieval y algunos más recientes, tales como Tomás de Aquino, Duns Scoto, Enrique de Gante, Francisco Suárez y en el Alense (Alejandro de Hales). Lo importante de estas fuentes en las que se apoya Lazcano es que le permiten establecer un vínculo entre la teología y la filosofía, en particular con la metafísica del P. Suarez y con la filosofía de Vicente Tosca, dando a entender que hay una concordancia de la razón de la filosofía con la especulación teológica.

Así, en el artículo 2 de esta misma sección 1, de la primera disputa, establece como supuesto de partida, que la posibilidad de la creación se puede demostrar por la razón natural,⁴ pues según el autor no hay ninguna repugnancia con lo que será, pero eso supone la eficacia de otro. Esto, además, supone la perfección del ente; primero que la razón puede comprender formalmente como simplemente simple (*simpliciter simplex*), y el modo de ser y de obrar del ente primero simplemente simple es totalmente independiente de toda causa material.

En el artículo 5 de esta misma sección 1, Lazcano postula otro supuesto que consiste en dar como un hecho la creación a partir de que si se admite la existencia de un ente que no se puede *dar* si no es por creación, entonces la creación es un hecho.

³ “Ast posse de monstrari ratione naturali, utpote conformior *Scripturis*, est communior sententia Theologorum” (Disp. 1, sect. 1, a 1).

⁴ “Dico primo: possibilitas creationis ostendi potest lumine natural”. (Disp. 1, Sect. 1, a 2.).

Detrás está la idea de que, dada la contingencia de los entes creados y que éstos pudieran no ser, si existen, entonces se dio la creación. Sin embargo, lo que le interesa aclarar al autor es el problema de la materia: ésta existe, o proviene de otro o fue hecha de la nada. Un concepto central en la explicación que da Lazcano es el de materia prima: rechaza la idea aristotélica de la materia prima entendida como preexistente⁵ a la generación de los entes particulares. La idea estaba muy extendida en el pensamiento griego antiguo (como en la mayoría de los presocráticos, e incluso la encontramos en Platón, los estoicos y otros); así también este concepto aparece en los tratados de algunos pensadores árabes que comentan la obra del estagirita, aunque algunos de ellos guardan distancia de la concepción aristotélica, pues se apegan al Corán, regla a la que se someten muchas de sus reflexiones sobre la naturaleza.⁶

En el islam, al igual que en el cristianismo, la existencia de una materia coeterna con el Creador no es admisible, por ello, muchos autores islámicos evitaron tratar el tema de la materia prima; pero en el caso de autores cristianos como Tomás de Aquino la matizan para hacerla compatible con la noción de creación del dogma cristiano. A diferencia de los autores islámicos que no buscaban hacer compatibles las tesis de un autor pagano con las enseñanzas del Corán, el Aquinate logra sintetizar los conceptos de la física y la metafísica con la revelación, pero Tomás de Aquino matiza el concepto de *materia prima* definiéndola de modo que no vaya contra las escrituras.⁷

Lazcano sigue la definición de Tomás de Aquino para sostener el acto de creación, pero igual se apoya en los antiguos padres de la Iglesia:

⁵ Para este asunto se puede revisar Aristóteles *Metafísica*, Miguel Candel, (intr.), Gredos, Madrid, 2014, Libro VII, cap. 8; Física, Libro V, cap. 1; *De la generación y la corrupción*. Libro I, cap. 3.

⁶ Sobre este asunto en la obra de Averroes (Ibn Roshd) se puede consultar el *Compendio de Metafísica*. Imprenta de Estanislao Maestre Pozas, Madrid, 1919, Libro I, Art. 60 y el Libro II, art. 34. Otra referencia se encuentra en la síntesis que realiza Miguel Cruz Hernández, *La Filosofía árabe*, Revista de Occidente. Madrid, 1963, en el capítulo XI, apartado 6.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, I-II. BAC, Madrid, 1994. q. 44. a. 2.



Tertuliano, Ireneo, Lactancio, Eusebio, Epifanio, Ambrosio, Atanacio y Agustín; además, Lazcano trae a colación también el pensamiento de Francisco de Suárez sobre el mismo asunto.

“De la nada nada es” es el principio que, según Lazcano, los filósofos sustentaban en sus doctrinas sobre la génesis de las cosas y, en lugar de creación —concepto que no conocían—, usaban el de *formación*, o el de *educatione*, “hacer salir”, noción con la que eran compatibles los conceptos de potencia y acto de Aristóteles. El jesuita sostiene que Aristóteles, al no conocer nada sobre el misterio de la creación, cayó en el error de admitir la materia prima como eterna, como si fuese el principio eterno de las cosas creadas, por lo que la generación de las entidades particulares se daba por la actualización de la materia por la forma (Disp. I, Sect. I a 6). Esto se confirma con el hecho de que muchos comentaristas del Estagirita informan que éste no conocía el concepto de *creatio ex nihilo*, tales como Averroes,⁸ Tomás de Aquino⁹ y Juan Duns Scoto.¹⁰

El párrafo 2 de la sección 1 trata de la creación del alma racional que “es substancia espiritual” e igualmente principio de las operaciones más nobles del hombre, pero solamente substancia creada y no partícula de la substancia divina, por lo que en el artículo 2 desarrolla los argumentos para probar que ha sido creada por Dios.

La carga de la prueba está en la naturaleza espiritual del alma racional, y que por lo mismo no depende de substancia corpórea alguna para su generación; por su misma naturaleza espiritual es a la vez indivisible e inmortal (Disp. I, sect, 1, art. 11); por estos atributos se conoce a tal substancia como no proveniente de la materia corpórea ni de algún otro

⁸ Averroes, *Comentario a la metafísica de Aristóteles*. Carlos Quirós Rodríguez, (trad.). Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1919, 4 y 12, *Comentario sobre la substancia del mundo*, 44.

⁹ S. Th. I q 44; Suma contra gentiles cap. 15 q 3. *De potencia* art. 6 y 8, *Sobre los libros de física* Sec. I.

¹⁰ *Cuestiones quodlibetales* q. 7 y en el *Segundo de las Sentencias*. Dist. 1, q. 3.

tipo de materia preexistente, por lo que se concluye que es creada a partir de la nada, y esto sólo lo puede Dios.

Lazcano refuerza la prueba por las facultades espirituales del alma como lo son el intelecto y la voluntad, centrándose en las operaciones como el acto de conocer y la libertad de la voluntad; con ello prueba la naturaleza metafísica del alma y su necesaria creación por Dios para operar sobre un cuerpo material orgánico, pues son de tal modo facultades espirituales que perfeccionan los actos del cuerpo. De los artículos 13 al 16 de esta misma sección primera de la disputa I, el autor desarrolla las pruebas de la incorruptibilidad e indivisibilidad del alma, que son pertinentes en aras de demostrar la espiritualidad y la imposibilidad de que el alma proceda de un cuerpo material, pero también explica la necesidad de un agente causal externo, pues en el alma no puede ser a la vez la potencialidad de ser y el agente creador en acto.

Las substancias están en acto por la acción del agente preminente como consta en la metafísica de Duns Scoto (*Tractatus De Primo Principio*), siendo Dios el ser supremo y agente creador, todo lo demás es obra de su potencia creadora. Lo anterior se vincula con el párrafo tercero donde trata el tema de la creación del alma de la virgen María. En tal párrafo, el autor jesuita plantea la cuestión de cómo la desigualdad del alma de la Virgen María puede estar unida a la igualdad específica de las perfecciones entitativas.¹¹ Supone que, aun cuando los miembros de la especie humana poseen una serie de perfecciones propias, no todos los miembros de tal especie son iguales en el grado de tales perfecciones. Muy en concordancia con movimientos intelectuales de la época presentes en Europa y en la Nueva España, como la Ilustración, Lazcano fundamenta su explicación en fuentes del pensamiento ilustrado, tomando como supuestos las tesis de Thomas Vicente Tosca. Lazcano parte del planteamiento de este autor, miembro de la Congregación del oratorio de San Felipe Neri, en el que es notorio el esfuerzo por innovar en la teología escolástica de la

.....
¹¹ “*Cum haec inaequalitas sociabilis sit cum aequalitate specifica?*”



segunda mitad del siglo XVIII. Así, en el artículo 19 de esta misma sección 1, se puede observar cómo el jesuita transcribe la prueba de la desigualdad en los grados de perfección entitativa de los seres creados, y en particular del alma racional.

Thomas Vicente Tosca en el *Tractatus III* del *Compendium philosophicum* (1754), Libro primero, desarrolla la teoría física sobre el cuerpo natural, de sus principios intrínsecos, así como su origen y corrupción. Sigue las definiciones aristotélicas de naturaleza, cuerpo natural y cuerpo móvil, así como la noción de principio; conceptos a los que recurrirá constantemente en el tractatus XI de la “Metafísica real” en donde reflexionará sobre el tema del espíritu del hombre, es decir, del alma humana. Conozcamos algunos datos de la vida intelectual de este insigne oratoriano.

Algo sobre Thomas Vicente Tosca (1651-1723)

Al abordar la vida del padre Tosca, debemos apoyarnos en Gregorio Majansio —a quien se le atribuye el tomo VIII que incluyeron como parte de la obra de Tosca—. Hay que situar el nacimiento¹² de este ilustre hombre español en 1651.¹³ Para Majansio, las cualidades del oratoriano van desde la gramática —dominando el latín, griego y hebreo— a la filosofía y teología, además de ser miembro de la Academia de Valencia. Tosca ingresa al orden

¹² En la *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días y de los que aún viven. Con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno. Por Jusito Pastor Fuster, Socio de Mérito de la Real Sociedad Económica de Valencia y su Reino (T. II)*. Imprenta de Ildefonso Mompié, Valencia, 1830, se dice que Thomas Vicente fue hijo del célebre médico Calixto Tosca de los Ares —dejó un manuscrito hoy perdido.

¹³ En el libro *Retratos de los españoles ilustres con un epítome de sus vidas*. Imprenta real de Madrid, siendo regente Lázaro Gayguer, Madrid, 1791, contiene la vida del padre Tosca. Dice que nació el 21 de diciembre de 1651. Estudió humanidades, filosofía y teología. Fue visitado por hombres sabios y, por necesidad de los jóvenes, escribe su *Curso completo de matemáticas* que fue usado no sólo en España sino también en Alemania, Italia, Francia, Portugal y en la Nueva España. También escribió un curso de filosofía y uno de teología —inconcluso— por su muerte el 17 de abril de 1723.

eclesiástico en 1675 y, en 1677, a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri para ordenarse sacerdote, al año siguiente. En su adolescencia estudió matemáticas con los libros e instrumentos matemáticos de Felix Falco de Belaochaga. Por sus inquietudes estudia filosofía y física, además de realizar experimentos que comprobaba con máximo rigor.

Las observaciones astronómicas que realiza entre 1683 y 1684 le llevan a escribir *Praefactione Tractatus 3. De Physica ait...* En 1693 realiza el *Compendio mathematico* y es nombrado, en 1701, superior Prepósito —superior— de la sede de su congregación en Valencia, por tres años. Fabrica un Globo terrestre dedicado a la Virgen María; se podía ver en la Biblioteca de dicha orden. Escribe su *Architectura Militari Tractatum*; y en 1707 aparece su *Compendio Mathematico, en que se contienen todas las materias mas principales que tratan de la cantidad* (vol. II, 1709; III, 1710; los siguientes en 1715 y 1727).

En 1715 edita la *Vida i virtudes de la venerable madre Sor Josepha Maria de Santa Ines (en el siglo Josefa Albiñana), Religiosa descalza del egemplarismo Covento de la Purisima Concepcion de nuestra Señora de la Villa de Beniganin*. Posteriormente escribe su *Compendium Philosophicum* de gran mérito en que ataca a la secta escolástica o peripatética asumiendo el eclecticismo y usando el método geométrico. Se hace amigo de Johannes Saguens, al compartir ideas afines en matemáticas y filosofía. En tiempos de Tosca en la Academia española reinaba Aristóteles en la vía peripatética —decadente—, como años después repetirá Feijoo. Tosca fue considerado un excelente maestro, sabio y virtuoso; que desde la adolescencia cultivó como necesarias el estudio de las ciencias matemáticas, vida civil —moral— y política. La doctrina de Tosca se expandió por España y Portugal, así como en la Nueva España.¹⁴

Hizo uso de la recta razón en su trabajo de Lógica, Física y Metafísica; así como en asuntos de disputas de teología meditando sobre el vínculo humano con Dios, lo que le lleva a realizar una filosofía ética

¹⁴ Tosca fue leído por novohispanos como Clavigero o Díaz de Gamarra y, como se verá en este mismo trabajo, por Francisco Xavier Lazcano.



transformada por el cristianismo. En todos los campos del conocimiento en que se desarrolló, siempre se aplicó pensando en el arte de educar a la juventud desde una mirada interdisciplinar, que incluyó la elaboración de telescopios, tratados de música o de la arquitectura militar. Si bien dedicó mucho tiempo de su vida al estudio y divulgación de las ciencias matemáticas y filosóficas, no descuidó su interés por la propagación de la fe en la divinidad por medio de varios escritos; como el *Tractatus de Scientia Dei* o sus *Sermones, i Platicas* sobre varias temáticas, entre ellas, sobre Jesucristo, de la maternidad misteriosa de la Virgen María; los Salmos de David y las lamentaciones de Jeremías. Al final de su vida se dio a la tarea de escribir, sin terminar, el *Compendium Theologicum* (1722), que empezó con el *Tractatum de Prolegomenis Sacrae Scripturae*, ambas custodiadas en la biblioteca de su congregación pues murió al año siguiente.

Consideramos necesario exponer de Tosca el rostro de su postura religiosa y moral, por medio del ejemplo de la edición de 1775, de la *Vida, Virtudes y Milagros de la venerable madre sor Josepha Maria de Santa Ines (En el siglo Josepha Albiñana), Religiosa descalza del... Convento de la Purissima Concepcion... de la Villa de Beniganim*. Añadida por el padre Vicente Albiñana y dedicada a Francisco Fabián y Fuero, arzobispo de Valencia, ya que menciona para dicha autoridad de fe de la santidad de la monja.¹⁵ La defensa de la presente obra es hecha por Albiñana, pero la primera parte de la obra es de Tosca. El libro I, dividido en 12 capítulos, trata de los principales sucesos de la vida de la monja: nacimiento, educación y virtudes de la primera edad; del orden de vida que observó en su juventud y virtudes ejercidas como religiosa; de su vocación religiosa; del convento en que profesa; de sus virtudes como novicia; de la vida de

¹⁵ También dice apoyarse en las monjas de la Diócesis de la Puebla de los Ángeles y santas providencias que con sus virtudes dan testimonio de cuánto aman a su excelencia y, a su vez, son esposas de Jesucristo. Thomas Vicente Tosca, *Vida, Virtudes y Milagros de la venerable madre sor Josepha Maria de Santa Ines (En el siglo Josepha Albiñana), Religiosa descalza del Convento de la Purissima Concepcion de la Villa de Beniganim*. Añadida por el padre Vicente Albiñana. Valencia, 1775.

obediencia que hizo; de los empleos humildes realizados de la obediencia; predice que sería nombrada religiosa de coro; de la gran puntualidad ejercida en los empleos después de ser religiosa de coro; de la sencillez que conservó toda la vida; de las personas que aprobaron su espíritu. Posteriormente le siguen tres libros más, con sus respectivos capítulos. Después viene una lámina con su imagen para ser identificada.

Sor Josepha María de Santa Inés nació en la Real Villa de Benignim, del reino de Valencia, el 9 de febrero de 1625, hija de Luis Albiñana y Vicenta Gomar. Desde pequeña adquirió la devoción a María Santísima, a los ángeles, santos, al arcángel San Miguel y a San José. Fomentó la pureza de conciencia, como atestiguan sus confesores y padres espirituales; huyendo de los bullicios, bailes, entretenimientos del mundo, excusaba la comunicación con los hombres por su afecto a la pureza, no gustaba llamar la atención de los hombres ni escuchaba sus conversaciones, prefería buscar la soledad y el retiro. Su confesor le mandaba practicar su humildad teniendo desprecio por sí misma.

Retornando a la obra mundana de Tosca, también encontramos sus trabajos filosóficos por medio del *Compendium philosophicum: praecipuas philosophiae partes complectens, sive Logicam, Physicam, et Metaphysica*, (tomus Quartus, Valentiae, Apud Viduam Hieronymi Coenjos, 1754) en varios tomos: el tomo I trata de lógica o filosofía racional, en donde aborda la operación del primer intelecto o aprehensión, de la aprehensión natural, del término, de las virtudes del término, de los universales comunes y particulares, de las categorías aristotélicas, del modo (método), del juicio, de las propiedades de los enunciados, del discurso, de la argumentación, de la materia y forma del silogismo, de los principios del silogismo, del método y sobre la misma lógica, entre otros. El tomo II trata en varios libros sobre *metaphysica* intencional, aborda el ente segundo, el concepto de ente, la posibilidad y actualidad del ente, las propiedades del ente, la verdad como primera propiedad del ente, la división del ente, la substancia, accidente, entre otros. El tomo III trata de *physica* o filosofía natural, en varios libros aborda la



afectación de los cuerpos naturales, los cuerpos naturales, las opiniones de los filósofos sobre los cuerpos naturales, el origen de cuerpo, las partes continuas del cuerpo, las posibilidades de penetración del cuerpo, el vacío, los principios de los movimientos locales y movimientos mixtos, entre otros. El tomo IV aborda la *physica generalis*, trata de la elasticidad de los cuerpos, de diversos tipos de movimientos, de la luz y color, de cuerpos diáfanos y opacos, del sonido y cuerpos sonoros, de lo cálido, frío, húmedo y seco, entre otras temáticas.

En el tomo V, en varios libros trata del mundo, cielo y cuerpos celestes; de la generación del mundo, de su constitución y magnitud, de la substancia y accidentes del cielo, sistemas del mundo, del sol, de la luna, de los planetas menores, de las estrellas fijas, de las estrellas nuevas y cometas. El tomo V trata del mundo y del cielo. El tomo VI trata de los elementos, de meteoros, de fósiles y minerales, vegetales o plantas. El tomo VII, trata de los animales y de la *metaphysica* real. El tomo VIII, de las instituciones de la filosofía moral.

Tosca también escribió el *Compendio mathematico, en que se contiene todas las materias mas principales de las Ciencias, que tratan de la Cantidad*. El Tomo I contiene geometría elemental, aritmética inferior y geometría práctica. En el tomo I, coloca a las matemáticas como parte de las ciencias naturales, superior a éstas por la limpieza de sus verdades. Además, las matemáticas no tienen la niebla que afecta al resto de las facultades por lo que son las indicadas para sacar los misterios de la naturaleza, sin olvidar que permiten al hombre hacer construcciones hermosas, conocer de los astros por el telescopio y el crecimiento del comercio por el mundo.

Tosca recuerda que para Pitágoras las matemáticas estaban divididas en aritmética, geometría, música y astronomía y la *physica* o filosofía natural se encarga de las afecciones sensibles.

El tomo V trata de arquitectura civil, montea, y cantería, arquitectura militar, pirotechnia, y artillería (edición Madrid, 1727). El tomo VI contiene óptica, perspectiva, catóptrica, dióptrica, meteoros (edición Valencia, 1757).

Con los datos generales que hemos aportado de Thomas Vicente Tosca se puede indentificar mejor la diversidad de conocimientos que desarrolló y divulgó en su patria, pero también en los reinos españoles en las Indias, como fue el caso de la Nueva España, donde influye en pensadores como Francisco Xavier Clavigero, Juan Benito Díaz de Gamarra y de nuestro autor en cuestión, Francisco Xavier Lazcano.

Thomas Vicente Tosca en la obra de Francisco Xavier Lazcano

Así, en la sección de definiciones con las que inicia el libro primero del *Tractatus III*, Tosca define el cuerpo natural como: “aquel que tiene en sí el principio determinado de movimiento y reposo;”¹⁶ en seguida nos dice que entiende por cuerpo móvil: “el mismo cuerpo natural, puesto que está sometido a varias mutaciones sensibles.”¹⁷ Y finalmente define los principios intrínsecos como: “aquellos que son ni por sí, ni por otro; sino que todo por estos mismos principios son.”¹⁸ Sigue la definición aristotélica de principios expuestos en los libros de *Física* (Lib. I, Texto. 42) y en los libros de *Metafísica* (Lib. IV, prop. 5).

Tosca hace una exposición general de la teoría aristotélica de los principios (materia, forma y privación) para mostrarla como racional, pero incompleta para explicar la generación de los cuerpos naturales, pues más que plantear los conceptos de producción o generación para explicar el ser de los cuerpos naturales se tiene que hablar de creación a partir de la nada, ya que Aristóteles, al igual que muchos otros pensadores griegos, partía de la creencia de la eternidad del mundo y se fundaban en el principio: “De la nada, nada [procede] puede ser hecho”¹⁹. Siguiendo

.....
¹⁶ “Corpus natural est, quod habet in se praedictum principium motus et quietis” (a. 2).

¹⁷ “Corpus Mobile est ipsum corpus naturale, quatenus variis est mutationibus sensibilibus” (a. 3)

¹⁸ “Quae neque ex sese, nec ex aliis; sed Omnia ex ipsis sunt” (a. 4).

¹⁹ “Creationem Aristoteles non agnovit: imo ipse alii que antique philosophi hallucinati ita



la exposición del estagirita, admite el concepto de *materia prima* tomado del libro primero de los Físicos, texto 82, pero que junto con éste se debe también estudiar la necesidad de una causa eficiente, una final y una ejemplar.

Tosca se mantiene en el análisis de la noción de *materia prima*, pero destaca de ella el atributo de la pura potencialidad, pues en términos de su concepto formal y para poder explicar con ello la creación a partir de la nada, no debe incluir el acto de la materia prima misma. Con la materia prima se explica la génesis de las sustancias en tanto son compuestas de materia y forma, pues la materia prima tiene la aptitud para recibir la forma (*Tract. III*, Lib. I, cap. I, prop. IX); visto desde la teología escolástica²⁰ matiza la idea de materia prima, excluyendo de ella la incorruptibilidad e ingenerabilidad, pues el autor sigue la fórmula del dogma de la creación por Dios, que no admite nada coeterno con él. En el *Tractatus XI, De Metaphysica reali*, libro I, el Oratoriano estudia el espíritu del hombre, o sea el alma humana. En el capítulo I “De Spiritu in genero”, reflexiona sobre los atributos del espíritu como la indivisibilidad entitativa y su independencia respecto del cuerpo, así como su impenetrabilidad.

En el capítulo II “De anima rationali, ejusque attributis”, apoyándose en la noción de alma según Agustín en el “*De Quantitate animae*” libro 6, dice: “aquella substancia que participa de la razón, apropiada para regir el cuerpo”,²¹ Vicente Tosca apela a la razón para demostrar los atributos del alma racional, siguiendo los principios de la filosofía natural. En la proposición V “Anima rationalis est incorporea et entitative indivisibilis; et consequenter Spiritus”, siguiendo la filosofía cartesiana,²² parte de la

certo Putabant *Ex nihilo nihil fieri*, ut crediderint Mundum fuisse ab eterno”. (Prop. II, a. 1.).

²⁰ Refiere los comentarios del doctor Angélico a los libros de *Metafísica* de Aristóteles libro 7, Lect. 7-8, y S. Th. I, q. 65, art. 4. Con esto, Tosca sostiene la concordancia entre la filosofía y la teología.

²¹ “*Quaedam substantia rationis particeps, regendo corpori accommodata*” (Lib. I. Cap. II.).

²² En este punto se puede apreciar la vertiente ecléctica del pensamiento de Tosca al tratar de concordar aspectos de la tradición escolástica con las innovaciones modernas en la filosofía, según se mencionó en el apartado 2; no es el lugar para ampliar los tópicos que trata

evidencia del dudar, pensar e inteligir como *evidencia* de un principio intelectual y de conocimiento, para probar la naturaleza racional del alma humana: “ciertamente, esta consecuencia es evidente: *Yo pienso, por tanto yo soy* [existó]; por tanto evidente es para mí ser, e igualmente ser pensante e inteligente, y consecuentemente es evidente tener en mí principio cogitativo e intelectual, y por consecuencia tener en mí algún principio ‘elicitivo’²³ de los pensamientos, o sea de las intelecciones como más abajo ciertamente (dice) Descartes [...]” (*Tract. XI Lib. I, cap. II, prop. V*).²⁴

Siguiendo el razonamiento de Descartes, sostiene Tosca, podemos dudar de nuestro cuerpo, pero no de lo que pensamos. Sin detenernos mucho en esto, sólo señalaremos que el Oratoriano, por la prueba según el método cartesiano (*Tract IX, Lib. I, cap. II, prop. V*), asume que el principio intelectual es incorpóreo y entitativamente indivisible. A partir de los atributos descritos y, principalmente por la racionalidad, prueba que el alma es inmortal y acota diciendo que el ser inmortal no significa que sea absolutamente indestructible, pues como cosa creada por Dios sólo puede ser vuelta a la nada por él. Un argumento al que recurre el oratoriano es por la delectación que tiene el alma al contemplar la verdad y el apetito del bien; así “el alma no perece con el cuerpo” (*Tract. IX, L. I, Cap. II, prop. VI*).

De especial interés para este breve estudio es la proposición VII por la que prueba que, si bien “Todas las almas racionales son de la misma

el oratoriano de la filosofía cartesiana, ya que las referencias a Descartes son muchas en su *Compendium Philosophicum*.

²³ Elicitivo/elicitó: refiere a los actos emitidos inmediatamente por una facultad y que no dependen de otra facultad superior, esto es desarrollado en la teoría moral, pero llevado al plano de los principios de cognición e intelección se puede llamar Principio elicitivo a aquel que posibilita los actos intelectuales/espirituales sin subordinación a otro. En Ioannes Altenstaig, *Lexicon Theologicum cpmplectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones, et interpretationes, omnibus sacrae theologiae studiosis*. Venetiis. Ex officina Haeredum Melchioris Sessae. 1583, p. 145.

²⁴ “*Certe haec est evidens consequutio: Ego cogito: ergo sum, ergo evidens est me esse. itemque esse cogitantem, ac inteligentem: et cōnsequenter evidens est me esse cogitativum, seu intellectivum, et per consequens in me esse principium aliquod elicitivum cogitationum, seu intellectionum; imo ut recte Cartesius...*”



especie, sin embargo, no son igualmente perfectas”,²⁵ pues es el argumento en el que Lazcano se apoya en su tratado sobre la creación del alma de la virgen María. En este apartado encontramos una distinción de grado entre los miembros de una misma especie, pero, dado que pertenecen a una misma especie no hay diferencia entitativa entre ellos; la diferencia específica determina la separación entre las especies²⁶ de un mismo género, pero no entre individuos; la única diferencia entre individuos está dada en términos de las propiedades de cada substancia particular.

La especie contiene las notas por las cuales lo contenido en ella tiene las perfecciones a las que deben corresponder las de los individuos, las substancias materiales que, por su misma condición de ente compuesto y con cualidades accidentales, según Tosca, determina que no todos los individuos desarrollarán igualmente las potencias específicas. Pero, paradójicamente, según el Oratoriano, esa desigualdad en la actualización de las potencias es lo que a la postre conduce a la belleza²⁷ de la especie, así como la multiplicidad de las especies conduce a la belleza del género. Aquí, la idea de la desigualdad entre los individuos de una misma especie o entre especies de un mismo género son en realidad fundamentos de la belleza de la especie y del género; esto se fundamenta a su vez en la concepción agustiniana del orden y la justicia en el universo, tanto en el ámbito natural como en el moral. El orden,²⁸ según Agustín de Hipona, es el correcto equilibrio y disposición entre bienes y males. Así, no habría sentido de

²⁵ “Assero 2. Omnes Animas rationalis non esse in se ipsis aequaliter perfectas.” (Tract. IX, L. I, cap. II prop. VII).

²⁶ El problema fue expuesto por Aristóteles en los *Tópicos*, Libro I; por Porfirio en la *Isagoge*, Caps. 1 al 5; por Boecio en los *Comentarios a la Isagoge de Porfirio* y Tomás de Aquino en el *Del ser y la esencia* capítulo III.

²⁷ “Pulchritudinem” –*pulchritudo inis*=belleza. Evoca esto la idea de belleza que sostenía Agustín como cualidad natural de las substancias, como se puede leer en *De la naturaleza del bien contra los maniqueos*, Cap. III.

²⁸ Sobre la doctrina sobre el equilibrio ordenado de bienes y males en el mundo creado, se puede consultar de Agustín de Hipona *Del Orden*, Libro I, Capítulo 6 y el Libro II, Capítulo 4; también del mismo autor el *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Capítulos 3, 4 y 16.

perfeccionamiento en los entes ya que esto sólo es posible si hay armonía entre aquellas cosas que son desiguales.

En sus debates contra los maniqueos, el hiponense destaca que el mal, en cuanto privación o corrupción del bien en las substancias, tiene su lugar en la armonía del universo; el hombre, que por su condición de creatura con un intelecto opacado por la caída del pecado original, no puede ver cómo de los males, Dios obtiene bienes mayores, pues en la totalidad de las cosas y relaciones posibles en el mundo creado se da la perfección querida por el creador para las especies tanto materiales como inmateriales (Trac. IX, L. I, cap. II, prop. VII, p. 339). Por otro lado, Tosca apoya su argumentación en la desigualdad de las operaciones de las almas racionales, tales como el ingenio y la perspicacia en el juicio, de ahí que el oratoriano haga la distinción entre las personas que son aptas para las ciencias como la matemática o la metafísica, respecto de las que no lo son. La desigualdad no viene, en conclusión, por la desigualdad material o formal, sino por la desigualdad en la realización de las operaciones del alma.

Tras revisar estas ideas, el jesuita Francisco Xavier Lazcano transcribe muchos de los argumentos de Vicente Tosca para con ello sostener que es conforme a la razón que el alma de la virgen María fuese creada con las máximas perfecciones entitativas pues fue creada, en palabras de Lazcano, “predestinada para una obra excelentísima”²⁹ (Disp. I, Sect I, a. 21), como es de suponerse, predestinada a ser madre de Dios, y por lo mismo, debía gozar de todas las perfecciones físicas y espirituales necesarias para tan alta misión. En un contexto en el que hay una explosión de avances científicos y propagación del pensamiento ilustrado, Lazcano trata de concordar los argumentos del padre oratoriano Vicente Tosca con las fuentes teológicas sobre la beatitud y excelencia de la virgen María: Crisologo, Eusebio, Tomás de Aquino, Tomás de Vio, Juan Damasceno, Juan de Cárdenas, Alberto Magno y Anselmo, entre muchos otros,

²⁹ “Unde cum anima Virginis fuisset a Deo ad opera excellentissima praeles fnata.”



pues lo que sostienen sobre la creación del alma y cuerpo de María puede muy bien concordar con los principios tanto naturales como metafísicos de los demás hombres, pero presentes en María Virgen con el mayor grado de perfección posible en un ser creado. Lazcano cierra la sección primera de esta disputa concluyendo que “[la] Virgen fue destinada para recibir la gracia, la suma perfección y los dones sobrenaturales por encima de toda creatura pura: Por tanto, en la línea física fue creada por Dios con todas las máximas perfecciones naturales entre las creaturas y la esfera incompleta de las naturalezas espirituales.”³⁰ (Disp. I, sect. I, a. 25).

A manera de conclusión

En esta aproximación al pensamiento de Francisco Xavier Lazcano hemos encontrado que éste es un autor que retoma una cuestión ya antigua en la tradición cristiana, pues desde Juan Duns Scoto se había planteado el problema de la posibilidad de demostrar la inmaculada concepción de la Virgen María. Pero en el planteamiento de Lazcano hemos visto cómo realiza un trabajo de conciliación entre las autoridades escolásticas y nuevas corrientes de pensamiento que trajeron una renovación de los estudios filosóficos y teológicos novohispanos. El hecho de apoyarse en un autor como Thomas Vicente Tosca es un claro indicio de los aires de cambio en la vida cultural e intelectual de la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII.

Como el título del trabajo de Lazcano lo indica, el *De Principatu* es una obra en la que la ciencia física de su época y la teología encuentran su punto de equilibrio y de mutuo apoyo, pero a más de apoyarse en la física en tanto que filosofía natural, es interesante ver cómo el

³⁰ “*Virgo fuit destinata ad recipiendam gratiam, summan perfectionem, donaque supernaturalia supra omnem puram creaturam: ergo in linea physica fuit creata a Deo perfectione omnium maxima naturali intra lineam purae creaturae, et spheram naturae spiritualis incompletae.*”

jesuita Lazcano se apoya en un autor como Tosca, que se muestra en su *Compendium philosophicum* como un amplio conocedor de la filosofía moderna, en particular de René Descartes de quien comenta amplios pasajes de sus *Meditaciones metafísicas* (1641) y utiliza muchos de sus tesis para desarrollar sus argumentos.

Thomas Vicente Tosca es un claro ejemplo del eclecticismo que también abrazaron intelectuales novohispanos, lo que nos dice que en el periodo de la segunda mitad del siglo XVIII hay una clara innovación del pensamiento filosófico y teológico.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días y de los que aún viven. Con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno.* Por Jusito Pastor Fuster, Socio de Mérito de la Real Sociedad Económica de Valencia y su Reino. Tomo II. Imprenta de Ildelfonso Mompié. Valencia, 1830
- Lazcano, Francisco Xavier, *Opusculum theophilosophicum de Principatu seu antelatione Marianae Gratiae, illud s. Joannis Damasceni Oratione prima De nativitate Virginis Mariae.* Venetis MDCCCLV.
- Tosca, Thomas Vicente, *Compendium philosophicum: praecipuas philosophiae partes complectens, sive Logicam, Physicam, et Metaphysica,* [Obra en VII tomos]. Apud Viduam Hieronymi Conejos. Valentiae, 1754.
- _____, *Vida, Virtudes y Milagros de la venerable madre sor Josepha Maria de Santa Ines (En el siglo Josepha Albiñana), Religiosa descalza del Convento de la Purissima Concepcion de la Villa de Beniganim.* Añadida por el padre Vicente Albiñana. Tercera Impresión. Imprenta de Benito Monfort. Valencia, 1775.
- _____, *Compendio mathematico, en que se contiene todas las materias mas principales de las Ciencias, que tratan de la Cantidad.* Segunda edición corregida y aumentada. Tomo V. Imprenta de Antonio Marin. Madrid, 1727.



Retratos de los españoles ilustres con un epítome de sus vidas. Imprenta real de Madrid, siendo regente Lázaro Gayguer. Madrid, 1791.

Bibliografía complementaria

- A.A V.V. *Diccionario biográfico español*, vol. 24, Real Academia de la Historia, Madrid, 2009-2013.
- Altenstaig, Ioannes, *Lexicon Theologicum cpmplectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones, et interpretationes, omnibus sacrae theologiae studiosis.* Venetis. Ex officina Haeredum Melchioris Sessae. 1583.
- Aquino, Tomás de, *Suma de Teología.* I, I-II., BAC, Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica.* Miguel Candel, (intr.), Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Física.* Guillermo R. de Echandía, (trad.), Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *De la generación y la corrupción.* Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares (trad.). Gredos, Madrid, 2008.
- Averroes, *Averrois Corduensis Sermo de substantia orbis.* Venetis. Apud Iuntas, 1550.
- _____, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles.* Carlos Quirós Rodríguez, (trad.). Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1919.
- _____, *Compendio de Metafísica.* Imprenta de Estanislao Maestre Pozas, Madrid, 1919.
- Beristain y Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Setentrional.* Tomos I-IV, Segunda Ed., Colegio Católico, Amecameca, 1883.
- Cruz Hernández, Miguel, *La Filosofía árabe.* Revista de Occidente, Madrid, 1963
- Hipona, Agustín de, *Del Orden.* Libro I y II.
- _____, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos.*
- Larroyo, Francisco. (1989). *La Filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémica, realizaciones.* Porrúa, México.
- Mamani Apolinario, Diego Alonso, *Indígenas y criollos mexicanos: Guadalupe como símbolo sincrético en los orígenes de la identidad nacional mexicana.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2014.

O'Neil, Charles y Joaquín Ma. Domínguez (Dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*. Tomos I-IV. Universidad Pontificia Comillas, Madrid. 2001.

Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*. El Colegio de Michoacán, México, 1913.

**ARTE Y RELIGIOSIDAD EN ATLACOMULCO:
LOS EXVOTOS DE SANTIAGO ACUTZILAPAN
DEL SIGLO XVIII**



Antonio de Jesús Enríquez Sánchez

El Colegio de Michoacán

antonioj.enriquezs@colmich.edu.mx

Introducción

La religiosidad católica novohispana se externó y vivió a través de diferentes vías; la fiesta, sin duda, fue uno de sus vehículos principales, mas no el único. El arte al servicio de la Iglesia fue otra vía para externarla y su importancia también fue relevante para la religiosidad de los devotos de la fe de Cristo. Lejos de ser consumido sólo por quienes lo solicitaban y por un grupo reducido, el arte religioso destinado a los templos y capillas fue hecho para ser expuesto y contemplado por lo más diverso de la sociedad novohispana, en el ámbito donde se producía y circulaba.

No parece errado calificarlo como *arte popular*, siguiendo la propuesta que Roger Chartier ha formulado para conceptualizar a lo popular como lo compartido por las mayorías,¹ como lo fue el arte sacro, el cual era visto y sobre todo convertido en objeto de veneración por la población novohispana. Ésta, aunque diversa, tenía como común denominador la práctica del catolicismo, por lo que se puede afirmar que el arte sacro era consumido por la mayoría de la población novohispana devota que entraba en contacto con él.

¹ Cfr. Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, Instituto Mora, México, 1995, pp. 7-9, 121-138.



El arte adquirió diversas manifestaciones. Una de ellas fue los exvotos, los cuales, como otras expresiones pictóricas asociadas a la religión; aunque tuvieron la capacidad de producir un goce estético, principalmente sirvieron como vehículo para externar la devoción, a través de su confección como parte de una súplica por parte del oferente para ganar el favor divino en tiempos de percance, o como muestra de agradecimiento por haberse conseguido la gracia divina o bien como expresión para hacer de conocimiento público esta mediación providencial y, mejor aún, perpetuarla y difundirla entre quienes contemplaban los exvotos que se realizaban para ser expuestos como testimonios de fe. La confección de los exvotos formó una de las notas distintivas de la religiosidad novohispana.

En este tenor, en las líneas que siguen presentamos algunos exvotos del siglo XVIII dedicados al apóstol Santiago, hechos en el pueblo de Santiago Acutzilapan, sujeto a la parroquia de Santa María de Guadalupe Atlacomulco, en el arzobispado de México (Imagen 1). Dedicados al santo titular del poblado, los exvotos son una ventana para acceder a la religiosidad de la época desde un ámbito local y a su forma de representarla y ponerla en circulación (mediante su conocimiento) entre los devotos de Santiago en Acutzilapan.

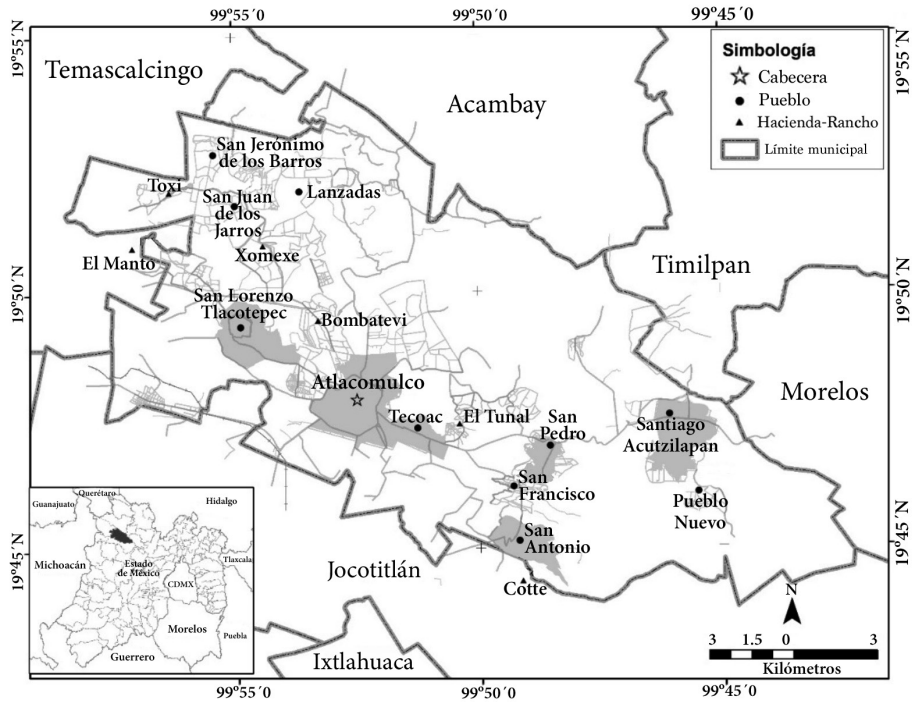


Imagen 1. Atacomulco y Santiago Acutzilapan.

Fuente: María del Pilar Iracheta Cenecorta y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (coords.), *Atacomulco. Cuadernos municipales* 29, p. 27.²

Cabe destacar que al carecer de un estudio sistemático esperamos realizar una contribución para el conocimiento de los cuatro exvotos presentados en este capítulo y que pueden ser considerados, con justa razón, como precursores de la tradición votiva que floreció en Atacomulco de manera notable durante la centuria siguiente a la aquí tratada.³ Como se verá en las

² Mapa tomado de María del Pilar Iracheta Cenecorta y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (coords.), *Atacomulco. Cuadernos municipales* 29, El Colegio Mexiquense A.C., México, 2022, p. 27.

³ Hay una mención y reproducción en blanco y negro de estos cuatro exvotos en el libro de Jorge Toribio Cruz Montiel y Luis Fernando Correa Montiel, *Atacomulco, José Vicente Montiel, Pintor de Real Corte Imperial Pueblerina*, Editorial Kardenal Negro, México, 2020, pp. 61-63; dentro de ésta hay una revisión exhaustiva de la producción pictórica de José Vicente Montiel y Jesús Montiel, pintores de Atacomulco, cuya obra es del siglo XIX. Cabe destacar que las imágenes de los exvotos que aquí se presentan fueron generosamente



siguientes líneas planteamos que los cuatro exvotos revisados, a pesar de remitir a fechas y sucesos distintos, fueron elaborados de forma simultánea con el propósito de promover la devoción jacobea en Acutzilapan.

El pincel al servicio de la devoción jacobea

Los exvotos de Santiago Acutzilapan son los primeros de los cuales se tiene conocimiento para el caso de Atlacomulco, población que vio en las postrimerías de la época virreinal, y sobre todo durante el siglo XIX, el surgimiento de otros exvotos, aunque esta vez de la mano del culto al Señor del Huerto, *Ecce Homo* venerado en la parroquia de Santa María de Guadalupe Atlacomulco.⁴ Sin embargo, antes de esta imagen, el santo patrón de Acutzilapan tuvo sus propios exvotos. Elaborados en el siglo XVIII, se desconoce, como sucede con frecuencia en este tipo de manifestaciones artísticas, por quién fueron pintados aunque hay cierta uniformidad en los cuatro exvotos, por lo cual es posible afirmar que fueron hechos por un mismo pintor; asunto reforzado por el soporte donde fueron realizados.

Pintados al óleo sobre las puertas de madera de un pequeño nicho, en cuyo centro se localiza una pintura de Santiago apóstol representado como militar y “Matamoros”. Los exvotos actualmente se encuentran en la capilla de Ñicua, la cual se halla en el territorio de Acutzilapan (Imagen 2).

En consecuencia, un total de cinco pinturas forman un conjunto articulado en torno a la devoción jacobea. No obstante la divergencia de las fechas en que se datan los acontecimientos registrados por los cuatro exvotos, la unidad en el estilo de las pinturas permite plantear que fueron realizados de manera simultánea y con posterioridad a los acontecimientos que recuperan.

.....
proporcionadas por estos autores para su estudio. A ambos les extiendo mi más sincero agradecimiento.

⁴ Cfr. Mario Colín, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1981, pp. 32-95.



Imagen 2. Nicho dedicado a Santiago apóstol. Santiago Acutzilapan.

Fuente: Fotografía de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel

La unidad del estilo se advierte en distintos detalles, por ejemplo, en las convenciones empleadas para representar a Santiago apóstol quien aparece en los cuatro exvotos como peregrino y, por ende, con los mismos atributos que corresponden a esta advocación: bordón con calabaza de agua, esclavina y concha marina. Asimismo, la forma de representar el nimbo y las tonalidades de los ropajes de Santiago (túnica azul, esclavina beige) es la misma en las cuatro representaciones del santo (Imagen 3).

El hecho de que ni siquiera figuren los nombres de los oferentes que dedicaron los exvotos en las cartelas, como sucede con frecuencia en estas manifestaciones artísticas, hace plausible la hipótesis propuesta.



Comprendible el anonimato que puede observarse en los casos del hombre y de la mujer que ofendieron a Dios o renegaron de él y tuvieron que lidiar con apariciones demoniacas (Imágenes 4 y 6), es extraño que lo mismo suceda con los dos casos restantes, los cuales aluden a personas enfermas



172 (?)



1730



1770



1774

Imagen 3. Representaciones de Santiago apóstol peregrino.
Exvotos de Santiago Acutzilapan, Atlacomulco.

Fuente: Fotografías de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel



que lograron sanar mediante la intercesión de Santiago (Imágenes 5 y 7). Sin embargo, en estos casos importaba más reconocer los portentos del apóstol y hacerlos del conocimiento público que los nombres de los beneficiados, éste fue el propósito al cual sirvió el arte pictórico.

Los prodigios de Santiago

El primer exvoto pintado en la parte superior de la puerta izquierda del nicho de madera representa a cierto hombre que al deambular por el camino y por ofender a Dios le sale el Demonio a su paso, éste es pintado siguiendo una convención de la época: como un enorme “dragón infernal” del cual sólo se aprecia la cabeza con las fauces abiertas. El Demonio se dispone a llevarse al hombre y de las fauces del animal surge fuego y

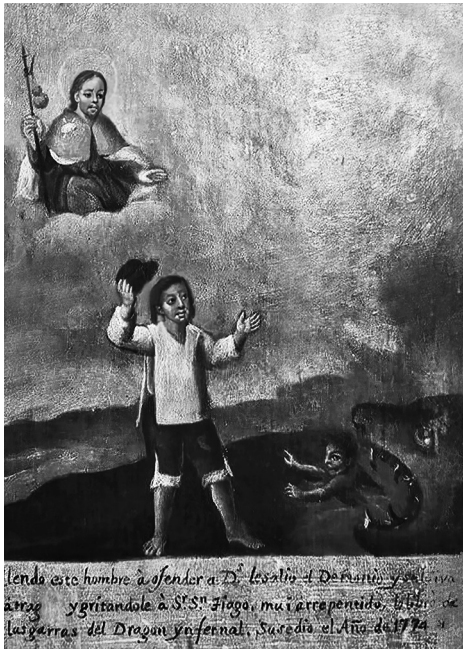


Imagen 4. “lendo este hombre a ofender a Ds. le salio el Demonio y se lo iva a tragar y gritandole a Sr. Sn Tiago, mui arrepentido, libro de las garras del Dragon ynferral. Sucedio el año de 1774”.

Fuente: Fotografías de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel



otro hombre, diferente a quien pretende llevarse, como indica la cartela. El Demonio estaba a punto de tragarse al hombre que ofendió a Dios, por lo cual éste le gritó al señor Santiago “muy arrepentido” de sus actos y fue el apóstol quien apareció en el Cielo contemplando la escena y lo libró de las garras del “dragón infernal”. Según la cartela, este prodigio sucedió en 1774 (Imagen 4).

Aunque es el primer milagro en ser representado, en realidad cronológicamente es el último de los cuatro pintados en las puertas del nicho que se conocen y atribuyen al patrón de Acutzilapan, toda vez que los otros tres portentos son anteriores, evidentemente los cuatro exvotos serían hechos en una fecha posterior a 1774.



Imagen 5. “Estando esta mujer mui aflixida por su hija que estaba gravemente acsidentada, ocurrio a el hanparo de esta milagrosa imagen de Sr. Sn. Tiago y que lo sana el año de 1730”.

Fuente: Fotografías de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel



En la parte inferior de la misma puerta se representó a una mujer con una niña en brazos, arrodillada y elevando sus plegarias a Santiago, mismo que aparece rodeado de nubes y a la izquierda de la mujer suplicante. Es por la cartela como se conocen los pormenores de las súplicas. Afligida por su hija, quien estaba gravemente accidentada, la mujer buscó el amparo de la “milagrosa imagen” del señor Santiago, que la escuchó pues la niña sanó. Esto ocurrió en 1730 (Imagen 5).

En la puerta derecha, en la parte superior, se plasmó un tercer prodigio atribuido a Santiago; nuevamente se enfrenta al “Hijo del Trueno” con el Demonio, en esta ocasión aparece pintada una mujer cuyo cuerpo está enroscado por una serpiente. La mujer desesperada y con las manos levantadas hacia el Cielo dirige su mirada hacia donde está Santiago, que



Imagen 6. “Esta mujer era mui renegada y mal disiente y el demonio como no es sordo en figura de serpiente la hiva a horcar y afligida acudio al hamparo de este glorioso Santo y la liberto y en adelante fue mui devota, susedio Año de 172”.

Fuente: Fotografías de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel



desde los Cielos contempla la desgracia. Aquí la cartela es bastante ilustrativa, pues se da a entender que el prodigio fue obrado por Santiago, aun así, la mujer renegada y maldiciente es escuchada por el Demonio representado en forma de serpiente, una vez enroscada en su cuerpo a punto de ahorcarla, la mujer afligida acudió al auxilio del “glorioso santo” Santiago, quien la escuchó y libertó de las garras del Demonio. A raíz de este portentoso, en adelante la mujer “fue muy devota” (Imagen 6).

Sin saber el año cierto en que sucedió este acontecimiento, toda vez que la cartela presenta el año inconcluso de “172-”, es posible que el prodigio reconocido a Santiago tuviera lugar en los años veinte del siglo XVIII, lo cual lo convertiría en el portentoso más antiguo de los cuatro conocidos a través de los exvotos dedicados al titular de Acutzilapan, o bien en 1772, fecha cercana a otros dos (1770 y 1774) de los cuatro milagros documentados en el nicho de Santiago apóstol.

Finalmente, debajo de esta escena, un último exvoto representa a un hombre postrado en una estera (petate) que le sirve de cama. Enfermo



Imagen 7. “Estando este enfermo sin esperanza de vida, se encomendó mui deveras, a este Glorioso Santo prometien-
dole ser su devoto, y al causa de Dios le diese vida, quedando bueno de 1770.”

Fuente: Fotografías de Jorge Cruz Montiel y Luis Correa Montiel.

y sin esperanza de vida, como lo indica la cartela, se encomendó al “glorioso santo” Santiago, pintado en la parte superior derecha, prometiéndole ser su devoto si lograba restablecerle la salud, lo que terminó por suceder. La cartela señala que fue a causa de Dios que se le devolvió la vida, lo cual precisa el papel desempeñado por Santiago como intercesor del oferente ante Dios en el restablecimiento de su salud, más que como el causante mismo. Este acontecimiento ocurrió en 1770 (véase imagen 7).

Aunque fijados en un soporte compartido, cada exvoto singulariza los portentos atribuidos a Santiago apóstol. Empero, reunidos narran un mismo asunto: el carácter portentoso reconocido al santo patrón de Santiago Acutzilapan. El nicho ofrecía al espectador la posibilidad de recorrer con la vista una serie de prodigios que había hecho el patrón de los habitantes de Acutzilapan durante el siglo XVIII. Quizá no eran los únicos, pero sí un testimonio representativo que le bastaba a los moradores de Acutzilapan para acercarse con fe al “Hijo del Trueno”, Santiago apóstol.

El lenguaje pictórico

Como otros exvotos, los de Santiago Acutzilapan siguen los convencionalismos empleados para este tipo de arte devocional. Hechos en un formato horizontal, el espacio se organiza a partir de una composición tripartita, distribuida de arriba hacia abajo. En la parte superior la presencia de Santiago y las nubes desde las cuales aparece de pie, observando lo que sucede en la superficie terrestre, recrean el plano celeste, la morada de lo divino, a la cual pertenece Santiago, inaccesible para los seres humanos, quienes no obstante pueden acudir a los santos o imágenes de su devoción para buscar el favor divino. Situado el plano celeste por encima de los seres humanos, en todos los casos, los devotos de Santiago, o próximos a serlo si el santo logra sacarlos de sus apuros, miran hacia arriba en sus horas más difíciles. Afligidos o desesperados acuden al santo patrón para salir de sus dificultades inmediatas.



Es el plano terrestre el que se reproduce y domina el resto de la composición visual del exvoto. Desde paisajes desolados hasta espacios cerrados, pero sin mayor presencia humana que la de quien busca la intercesión divina; en cada uno de ellos el devoto de Santiago necesita su auxilio y se encuentra solo, sin contar con nadie que pueda ayudarlo.

La melancolía de los escenarios y la soledad en la cual se hallan quienes solicitan la mediación de Santiago le imprimen un mayor dramatismo a la desesperación de quienes, por una u otra causa, miran al Cielo para implorar al “Hijo del Trueno” su ayuda. Este juego con el espacio permite realzar los milagros que finalmente obró Santiago y posibilitan que el espectador que los observa plasmados sobre la madera del nicho pueda advertir la desesperación desarrollada en cada historia.

En este tenor, el lenguaje visual de los exvotos fue pensado como una forma de transmitir al observador la devoción experimentada por quienes fueron distinguidos con la gracia de Santiago y de ampliar a un mayor público su contenido, sobre todo entre aquellos que no son capaces de leer gráficas, pero sí imágenes y códigos plásticos. Sin embargo, el lenguaje visual de los exvotos se complementaba con las cartelas ubicadas en su parte inferior. Concisas, de hecho, aportan mayores detalles de lo que se puede apreciar visualmente, tales como los motivos precisos por los que se buscó a Santiago, el desenlace de los acontecimientos y la temporalidad en que acaecieron.

A diferencia del aspecto guerrero que asume la imagen de Santiago ubicada al centro del nicho donde se le ve montado a caballo, con ornamentados ropajes y yelmo, empuñando su espada de combate y una cruz mientras su blanco corcel pisotea a un moro (Imagen 2), los cuatro exvotos representan a Santiago en su iconografía como peregrino, con esclavina, concha y bordón o báculo del cual cuelga una calabaza con agua para dar a los sedientos peregrinos, cansados de caminar (Imagen 3). Esta iconografía fue elaborada a partir de las peregrinaciones a que dieron pie las visitas a su santuario, en Santiago de Compostela, donde se hallaban sus restos.⁵

⁵ Cfr. Juan Ferrando Roig, *Iconografía de los santos*, Ediciones Omega, Barcelona, 1950, pp. 145-146; José Fernández Arenas, *Los caminos de Santiago. Arte, cultura, leyendas*, Editorial

La elección de Santiago peregrino para dar cuenta de los prodigios señalados en los exvotos de Acutzilapan ciertamente no es fortuita. Así como en el Viejo Mundo Santiago se encargaba de proteger a sus devotos que rondaban por los caminos para ir a Compostela, en Acutzilapan defendería a quienes transitaban por los parajes desolados del pueblo y experimentan percances en su andar, sobre todo si su conducta cuestionable y ofensa a Dios había propiciado que se les apareciera el Demonio, el cual asumía diversas formas en el imaginario novohispano. Carentes de defensa, pero arrepentidos por su actitud irreverente, los transeúntes desprotegidos buscaron la mediación del “Hijo del Trueno”, como lo refieren dos de los exvotos fijados en el nicho comentado.

La presencia del Demonio en dos de los cuatro exvotos de Acutzilapan es sintomática, pues más allá de dar cuenta de la retórica del bien y el mal, indispensable para transmitir el sentimiento religioso y una pedagogía en el observador sobre la forma en que debía comportarse, ilustra la necesidad que se tiene de incluir al Demonio en la religiosidad de la población, como contraparte de quien prodiga favores entre sus devotos, en este caso Santiago apóstol.

Cabe destacar que la presencia del Demonio en el imaginario local, desdoblado en múltiples apariencias, fue notorio pues además de los casos de Acutzilapan, años después el Demonio volvería a figurar en otro exvoto, fechado para 1813, pero esta vez dedicado al Señor del Huerto. En éste asume la forma de un perro negro que amenaza con despedazar a una devota del *Ecce Homo*, venerado en Atlatomulco; misma que se halla en un paraje desolado (Imagen 8).⁶ Si el dragón o la serpiente suelen ser representaciones convencionales en la iconografía demoniaca, de las cuales se apoyó el pintor que hizo los exvotos de Acutzilapan, el perro es

Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 15-44; Luis Etelberto San Juan Molina, *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)*. Universidad de Salamanca, España, 2010, pp. 112-121. [Tesis de doctorado].

⁶ M. Colín, *op. cit.*, 1981, pp. 32-33.



Imagen 8. Exvoto dedicado al Señor del Huerto. En la cartela puede leerse: “En 3 de Marzo de 1813: acontecio, Vn Acidente a Doña Josefa pelaez, que Un perro la iba aser pedasos inboco al Sr. del huerto y por su amparo quedo libre.”

Fuente: Imagen tomada de Mario Colín, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atacomulco*, p. 33.

menos usual, pero finalmente no deja de ser otra manera de representar a quien juega un papel nodal en la adversidad que acompaña a quienes transitan los caminos de Atacomulco.⁷

Más allá de su mediación ante las apariciones demoniacas, Santiago apóstol cumplió con el no menos importante papel de devolverle la salud a sus devotos, otro asunto que ilustran los exvotos de Acutzilapan. Apesadumbrados, sin saber a quién acudir, los enfermos recurren a Santiago y en la intimidad de la casa miran al Cielo pidiendo clemencia al santo patrón quien, confían, les devolverá la salud. Hecho esto, el favorecido le dedica como ofrenda un exvoto para dar cuenta de su caso,

⁷ Cfr. Gisela von Wobeser, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, UNAM, México, 2016, p. 56.

pero también para propagar en el ámbito local los milagros de Santiago y contribuir, mediante su conocimiento, a que la devoción al santo patrón se mantenga y propague hasta donde sea posible.

A manera de conclusión

Sin disponer de mayores indicios sobre el pintor de los exvotos dedicados a Santiago apóstol en Acutzilapan ni la identidad de quienes fueron beneficiados con los prodigios del “Hijo del Trueno”, y con el planteamiento de que su factura fue hecha *a posteriori* de los años que indica cada caso, (de ahí que no se conozcan datos precisos como los nombres de los que debieron ser los oferentes de estos testimonios devocionales novohispanos), los exvotos revisados no dejan de aportar información crucial sobre diversos aspectos. A través de estos testimonios es posible identificar la religiosidad de los habitantes de Santiago Acutzilapan, los temores de la población, sus medios para darles solución y dejar constancia al verse favorecidos por el favor divino.

Asimismo, mediante estas expresiones plásticas es posible acercarse de forma simultánea a los motivos devocionales del mundo rural novohispano que impulsaron su confección como testimonios de la fe que los devotos, en este caso de Santiago, depositaron en el santo como intercesor de sus problemas y males, de sus faltas cometidas o de sus preocupaciones.

Por otro lado, los exvotos son un claro ejemplo de la capacidad que mostró la población para poner en circulación los acontecimientos importantes en el ámbito local y para contribuir en la expansión de la devoción, en este caso a un santo patrón. Si la oralidad fue importante para ambos casos, no menos cierto es que el arte, en estos asuntos, aventajó a la oralidad por cuanto sirvió a los propósitos de perdurar lo que no debía olvidarse con suma facilidad.



Fuentes de consulta

Bibliografía

- Chartier, Roger, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. Instituto Mora, México, 1995.
- Colín, Mario, *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atacomulco*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1981.
- Cruz Montiel, Jorge Toribio y Luis Fernando Correa Montiel, *Atacomulco, José Vicente Montiel, Pintor de Real Corte Imperial Pueblerina*. Editorial Kardenal Negro, México, 2020.
- Fernández Arenas, José, *Los caminos de Santiago. Arte, cultura, leyendas*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.
- Ferrando Roig, Juan, *Iconografía de los santos*. Ediciones Omega, Barcelona, 1950.
- Iracheta Cenecorta, María del Pilar y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (coords.), *Atacomulco. Cuadernos municipales 29*. El Colegio Mexiquense A.C., México, 2022.
- San Juan Molina, Luis Etelberto, *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)*. Universidad de Salamanca, España, 2010. [Tesis de doctorado].
- Wobser, Gisela von, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. UNAM, México, 2016.

**CARLOS CELEDONIO VELÁSQUEZ DE CÁRDENAS Y LEÓN.
CURA Y CATEDRÁTICO**



Gerardo Pérez Silva
Seminario Diocesano de Toluca
bloy01@gmail.com

Introducción

En la provincia de Matlazingo (hoy región de Toluca), podemos identificar a varios clérigos que destacaron por su vida y pensamiento durante el periodo novohispano. Sin embargo, hasta ahora sus nombres guardan silencio en archivos y en repertorios bibliográficos. Rescatar su vida y obra es aportar, de alguna manera, material para que en algún momento podamos tener una idea del pensamiento teológico y filosófico desarrollado en esta región. Como aportación a ello ofrezco, a continuación, un breve panorama de la presencia del clero secular en la provincia de Matlazingo durante la primera mitad del siglo XVIII, también hablo de la principal institución educativa para la formación del clero en el arzobispado de México y finalmente presento un esbozo biobibliográfico de un pensador clérigo destacado que nació y desarrolló buena parte de su labor pastoral en nuestra región.

Presencia del clero secular en la provincia de Matlazingo

Durante la primera mitad del siglo XVIII, la presencia del clero secular en la provincia de Matlazingo era ya notoria. Varios de los curatos erigidos desde la mitad del siglo XVI y en el siglo subsecuente como: Teutengango, Tlalchichilpa/Almoloya, Ixtlahuaca, Xiquipilco, Tenancingo, Jocotitlán, Xalatlaco, Otzolotepec y Sultepec tenían ya consolidada su labor pastoral.



Prácticamente la primera mitad del siglo XVIII se caracterizó por los intentos por parte del arzobispo de México en turno, José Lanciego y Eguilaz, de secularizar las cabeceras de doctrina administradas por el clero regular, aunque no se concretó del todo sino hasta 1749, cuando por cédula de Fernando VI decretó la secularización de las doctrinas.¹ Lo que sí se logró es que se fueron erigiendo varios curatos en la provincia de Matlazingo regentados por el clero secular, tales como San Felipe el Grande (en 1711), Amatepec (1739), Ixtapan del Oro (1753), San José Malacatepec (1754), San Pedro Tejupilco (1754) e Ixtapan de la Sal (1755).

Entre los curas y vicarios al frente de alguno de estos curatos se encontraban clérigos que ostentaban algún grado académico y que llegaron a destacar por su labor pastoral. Podemos mencionar, por ejemplo, a Andrés Bernal y Salvatierra, bachiller en Teología por la Real y Pontificia Universidad de México, fue cura propietario y juez eclesiástico de Ixtlahuaca (de 1711 a 1737). Vendió sus bienes para la fábrica del templo de dicho curato.² Otro fue el licenciado Bernardo de Yun y Barbia, cura de Sultepec quien tras su fallecimiento en 1739 la *Gazeta de México* habló de él como un cura que “socorrió al pobre, consoló al triste, acogió al peregrino, y cumplió exactamente con las de más obligaciones, que constituyen un parrocho irreprehensible”.³ Un ejemplo más fue Juan Francisco Domínguez cura de Jalatlaco (de 1762 a 1770), discípulo de la Compañía de Jesús, obtuvo los grados de bachiller en Filosofía, Teología, Cánones y Leyes en la Pontificia. Aunque pudo destacar regentando alguna cátedra optó por la cura de almas, escribiendo también varias obras de carácter pastoral.⁴

¹ Cfr. Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, en: <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/65>, p. 448.

² Gerardo Pérez Silva, *Apuntes para la historia de la Arquidiócesis de Toluca*. Infinity México, Toluca-México, 2022, pp. 78-79.

³ *Gazeta de México*, no. 139, junio, en *Gacetas de México*, vol. III (reimpresión de la edición facsimilar de México, Grupo Condumex S.A. de C.V. 1985), Centro de Estudios de Historia de México, México, 1986, p. 1108-1109.

⁴ Gerardo Pérez Silva, *op. cit.*, 2002, p. 89-90.

En la provincia de Toluca, la primera mitad del siglo XVIII concluyó con la secularización de tres de las principales cabeceras de doctrina de los franciscanos: Metepec y Zinacantepec en 1754 y Calimaya en 1756. Sólo la doctrina de Toluca permaneció bajo la administración de los franciscanos.⁵

El Real y Pontificio Colegio Seminario de México

La gran mayoría de los clérigos que regentaron como curas-párrocos o vicarios alguna población de la provincia de Matlazingo prácticamente fueron egresados del Real y Pontificio Colegio Seminario de México. El caso concreto es el personaje de quien haremos una breve relación biobibliográfica, pero antes veamos un poco la historia de esta institución eclesiástica y educativa.

El Real y Pontificio Colegio Seminario de México fue fundado el 28 de noviembre de 1689, por el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, con el objetivo de que fuera un lugar:

[...] donde se críen, alimenten, y religiosamente se eduquen cierto número de niños patrimoniales a la misma ciudad o diócesis, informándolos desde sus tiernos años en la disciplina eclesiástica piedad y religión, virtud y letras que conviene para el mayor servicio de Dios, y utilidad propia y bien de los próximos, y para que de ellos salgan sujetos idóneos, y dignos de los ministerios eclesiásticos.⁶

Los estudios que los alumnos recibían en el Seminario abarcaban: Humanidades (Gramática, Retórica, Letras Humanas), Filosofía, Teología,

⁵ *Ibid*, p. 9.

⁶ Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, Tomo I. Editorial Porrúa, México, 1996, p. 157. Ver también Pedro J. Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, Tomo I. Escuela Tip. Salesiana "Cristóbal Colón", México, 1931.



Derecho (canónico y civil), Música, Mexicano y Otomí. En cuanto a la cátedra de Artes o Filosofía, en un inicio los seminaristas la recibían en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Fue en octubre de 1701 cuando se establece esta cátedra en las aulas del Seminario, siendo el Doctor Pedro Ramírez del Castillo⁷ el primero en regentarla.

La Filosofía se impartía durante tres años; tres horas y media durante el día: la primera mitad de nueve a diez y media de la mañana, y la segunda mitad de tres a cinco de la tarde. En el primer año se enseñaba por la mañana Lógica y por la tarde Matemáticas. En el segundo, por la mañana Física general y por la tarde Física particular. Y en el tercero, por la mañana Matemáticas y por la tarde Ética.⁸ Pedro J. Sánchez, citando los libros de calificaciones del Seminario señala que “muy entrado el siglo XVIII se añadió el curso de Metafísica”.⁹

Prácticamente el sustento de la cátedra de Filosofía era el pensamiento y obra de Santo Tomás de Aquino.¹⁰ Durante los primeros años, los catedráticos extractaban y comentaban la obra de Aristóteles dictando algunos apuntes de clase. Fue hasta el tiempo del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana que se establece como principal libro de estudio la obra del dominico Antonio Goudin: *Philosophia tomistica, juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*,¹¹ con la cual se intentaba poner el Seminario a la altura de los europeos. Cuando los seminaristas

⁷ Cfr. Motenehuatzin H. Xochitiotzin Ortega, “Los catedráticos de artes del Seminario Conciliar de México, 1701-1781”, en María de Lourdes Alvarado-Leticia Pérez Puente (coordinadoras), *Cátedras y catedráticos en la historia de las Universidades e Instituciones de educación superior en México. I. La educación colonial*. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México, 2016, p. 405.

⁸ Pedro J. Sánchez, *op. cit.*, p. 140.

⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹ Para proveer a los seminaristas de esta obra, el arzobispo Lorenzana mandó que se adquirieran ejemplares en Europa hasta que se tuvo una edición impresa en México, realizada en 1767. Según Valverde Tellez, los datos de esta edición son: “Reimp. Angelopoli 1767.-Typis Regalis Collegii D. Ignatii” (Emeterio Valverde Tellez, *Bibliografía filosófica mexicana*, Tomo I, El Colegio de Michoacán A.C., México, 1989. p. 98.

concluían sus estudios de Filosofía iban a graduarse de bachilleres en la Real y Pontificia Universidad de México. También la enseñanza de la Teología estaba en consonancia con la Filosofía. Para dar sus clases de Teología los maestros explicaban la *Suma Teológica* y los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.¹²

Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas y León

Un caso de los egresados y catedráticos del Real y Pontificio Colegio Seminario de México es el personaje a quien nos vamos a referir en las siguientes páginas. Ilustra bien la presencia de clérigos avezados en Filosofía presentes como curas en alguna población de la provincia de Matlazingo, durante la primera mitad del siglo XVIII.

Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas y León fue originario de Real de Minas de Zacualpan. Gracias a su partida de bautismo sabemos que nació en 1708.¹³ Sus padres fueron el Alférez don Joseph Antonio Velásquez de Cárdenas y León y doña María Carranza y Pasaran.¹⁴ Ingresó al Real y Pontificio Colegio Seminario de México en 1721, “habiendo precedido examen del Idioma mexicano”.¹⁵ En 1726 sustentó un acto de Lógica en la Real y Pontificia Universidad de México. En el Seminario fue vicerrector (de 1734 a 1736). Fue ordenado sacerdote en 1730.¹⁶ Al año siguiente se hace cargo de la cátedra de Filosofía;¹⁷ también fue catedrático

¹² P. J. Sánchez, *op. cit.*, 1931, p. 154.

¹³ Archivo Parroquial de la Inmaculada Zacualpan, Bautismos, vol. 5 (1707-1711), f. 4r.

¹⁴ “Relación de méritos del Bachiller Don Carlos Celedonio Velásquez...”, 4 de agosto de 1757”, en Archivo General de Indias, Indiferente, 245, n. 22.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Aunque P. J. Sánchez, *op. cit.*, 1931, p. 149 y M. H. Xochitiotzin Ortega, *op. cit.*, 2016, p. 417, refieren que Velásquez de Cárdenas y León fue catedrático de Filosofía sólo una vez en 1731, en la portada de su libro del que se hará referencia más adelante: *Confessionario de Indios en mexicano, y castellano*, se señala que fue: “Cathedratico dos vezes de Philosophia.”



de Mayores, Retórica y Letras Humanas. Ocupó el cargo de examinador sinodal del Arzobispado de México.

Su labor pastoral la desarrolló en San Miguel Xaltocan y sus anexos Cuahutitlán y Tultitlán (de 1739 a 1750). En este curato, dice en su *Relación de méritos* que procuró:

[...] cumplir con eficaz solicitud, no solo con la residencia material, viviendo allí once años y medio, sin ausentarse, ni apartarse quince días continuos en todo este tiempo, sino también con la formal de la pronta administración de los Santos Sacramentos por su propia persona, como era de su obligación, encomendando á otra solo lo mas preciso, é incompatible, predicando todos los Domingos de los citados once años y medio infaliblemente dos Sermones de Doctrina Christiana en cada uno, y muchos de ellos tres, uno en Castellano, y dos en Mexicano, habiendo predicado en las Festividades, y Tandas ducientos treinta y seis Sermones. Que ha hecho Ornamentos en las dos Sacristias de Xaltocan, y San Andrés, dando la mayor parte de su importe de su proprio caudal, y á su conducta se ha debido el que se hayan hecho dos Iglesias, una en el Pueblo de San Francisco, y otra en el de Santa Ana, en la que cerró de su caudal la ultima Bobeda; y para el Colateral Mayor, que de allí se dedicó, ayudó con mucha parte de su importe, y ha procurado, en cuanto le ha sido posible, que los Naturales sus Feligreses conserven los bienes de su Comunidades, lo que le ha costado incessante afán, y trabajo, por subvenir á la miseria que en ellos conocía; y assimismo ha cuidado, no solo de sus principales Bienes Espirituales, sino también de los Temporales.

A principios de 1750 se encargó temporalmente del curato de Zumpahuacán, después se hizo cargo sucesivamente de los siguientes curatos: Capulhuac (de 1750 a 1759),¹⁸ Otumba (de 1759 a 1766)¹⁹ y el Sagrario Metropolitano de

¹⁸ Archivo Parroquial de San Bartolomé Capulhuac, vol. 5 (1750-1762), Defunciones, f. 1 (378).

¹⁹ Archivo Parroquial de Otumba, vol. 20 (1756-1761), fs. 63v-64r. y vol. 23 (1763-1767), f. 173.

México (de 1766 a 1779).²⁰ No he encontrado hasta el momento algún dato que nos permita saber si estuvo en otro curato o bien la fecha de su deceso.

Velásquez de Cárdenas y León obtuvo los grados de bachiller de Artes (en 1728) y de Teología (en 1730) en la Real y Pontificia Universidad de México. Hizo oposición, en varias ocasiones, a algunas Cátedras en dicha Universidad, sin embargo, parece que no llegó a ser titular sino sólo sustituto de manera temporal. Por ejemplo, fue sustituto de la cátedra de Prima de Sagrada Escritura, del 20 de julio al 7 de septiembre de 1730.

Prácticamente su vida como catedrático la desarrolló en el Real y Pontificio Colegio Seminario de México, impartiendo las cátedras ya mencionadas, y apoyando a varios colegiales para que logran obtener algún grado en la Universidad, e incluso de su propio peculio apoyó a varios colegiales pobres en el sostenimiento de sus estudios, tanto en el Seminario como en la obtención de algún grado universitario. En particular fue un apoyo muy importante para el sostenimiento y educación de su sobrino Joaquín Velásquez Cárdenas y León, quien llegaría a ser un importante científico novohispano y primer director del Colegio de Minería.²¹

Gracias a la Relación de méritos del Bachiller Velásquez de Cárdenas y León —que hemos citado como referencia importante para sus datos biográficos—, a Eguiara y Eguren,²² a Beristáin²³ y a Valverde Tellez,²⁴ tenemos noticia de las obras que escribió.

²⁰ Jesús Galindo y Villa, *Apuntes de Epigrafía Mexicana (Tomo I: Epigrafía de la Ciudad de México)*, núm. 726, Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-Arzobispado, México, 1892, p. 321.

²¹ Cfr. Santiago Ramírez, *Estudio biográfico del señor don Joaquín Velásquez Cárdenas y León*, Imprenta del Gobierno, en el Ex-Arzobispado, dirigida por Sabias A. y Munguía, México, 1888, pp. 8-9.

²² Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana*, vol. I, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1986, p. 469;

²³ José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, Tomo 1, UNAM, Claustro de Sor Juana A.C., Instituto de Estudios y Documentos Históricos, México, 1981, pp. 268-269.

²⁴ E. Valverde Téllez, *op. cit.*, 1989, p. 77.



Su obra filosófica más importante es *Cursus Philosophicus iuxta Certiorem firmioremque doctrina Angelici Praeceptoris Divi Thomae*,²⁵ fechado en 1731. Este curso lo preparó explícitamente para la cátedra de Filosofía que impartió durante este año, siguiendo las directrices del mismo Seminario que establecía la obra del Aquinate como base fundamental de los estudios. Se trata también de una obra escrita a manera de apuntes para los alumnos del Seminario.

No hay registros de que se haya impreso esta obra, sólo quedó en manuscrito. Emeterio Valverde Tellez en su *Bibliografía filosófica mexicana* menciona que el manuscrito se encontraba en el Seminario Tridentino de Morelia y nos dice que era un volumen con portada impresa y el texto manuscrito: una parte dedicada a la Física y otra a la Metafísica.²⁶ Por ésta última parte, estamos ante una obra excepcional si consideramos que, como dice Mauricio Beuchot, fueron contados los pensadores novohispanos que incluyeron en sus obras un apartado dedicado a la Metafísica, debido a que al “principio no estaba incluida en los planes de estudio, seguramente por considerarse que se incluía de alguna manera en las materias que se cursaban en teología”.²⁷ Es de suponerse también que Velázquez de Cárdenas y León fue de los primeros catedráticos en el Seminario en proponer el estudio de la metafísica en un apartado especial.

También Velázquez de Cárdenas y León compuso una “Oración Panegyrica Latina en honra del Angelico Doctor Santo Tomás”.²⁸ Y por supuesto, debido a su labor pastoral en los curatos en que estuvo, también escribió bastantes sermones.

Una obra más de nuestro biografiado es: *Breve practica, y regimen del Confessionario de Indios en mexicano, y castellano; para instruccion del*

²⁵ Una traducción aproximada sería: “Curso filosófico que ha sido informado por las enseñanzas más firmes del Divino Doctor Angélico Tomás”.

²⁶ E. Valverde Téllez, *op. cit.*, 1989, p. 77.

²⁷ Mauricio Beuchot, *Lógica y Metafísica en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2006, pp. 83-91.

²⁸ “Relación de méritos del Bachiller Don Carlos Celedonio Velázquez..., 4 de agosto de 1757”.

Confessor principiante, habilitacion y examen del Penitente que dispone Para los Seminaristas..., impresa en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana, junto á las R.R. M.M. Capuchinas, en 1761, justo durante el tiempo en que era cura de Otumba.

Esta obra es de carácter catequético y pastoral y fue escrita —dice Velásquez de Cárdenas y León— “para los mismos Neofitos, que necesitan como Yo, de la instruccion que corresponde al debido servicio, culto, y veneración á Dios, y para conseguir el fin, siempre deseado, de las Salvación de sus Almas”.²⁹ La obra se organiza en la forma de los confesionarios clásicos, a través de preguntas y respuestas.³⁰ Contiene un interesante “Breve, y compendioso destierro de las mas comunes, conocidas ignorancias de los indios, que por quanto la experiencia enseña, que con la continuación de hablarles, se evitan muchos pecados, que por conciencia errónea cometen”, se trata de un breve tratado escrito todo en náhuatl que el autor recomienda a los “Parrochos de Indios Mexicanos” para que manden que sus feligreses naturales lo puedan leer. Viene después un compendio de las oraciones y artículos fundamentales de la fe cristiana, así como un breve catecismo de doctrina cristiana para aprendizaje y estudio de los mismos naturales.

La obra en mención fue dedicada a San Carlos Borromeo y estaba dirigida a los curas que comenzaban a realizar su labor de confesores en las comunidades de naturales mexicanos. Se trata, por tanto, de una obra importante que los curas podían tener a la mano para la cura de almas, esclarecimiento de la doctrina cristiana y extirpación de las idolatrías.

²⁹ Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas y León, *Breve practica, y regimen del Confesionario de Indios en mexicano, y castellano; para instruccion del Confessor principiante, habilitacion y examen del Penitente que dispone Para los Seminaristas...*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, junto á las R.R. M.M. Capuchinas, México, 1761, “Dedicatoria”.

³⁰ Marina Garone Gravier, *Historia de la Tipografía colonial para Lenguas indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Veracruzana, México, 2014. p. 249.



A manera de conclusión

Con este esbozo biobibliográfico podemos tener la referencia de un importante clérigo humanista de la provincia de Matlazingo, prácticamente hasta ahora desconocido. La presentación de sus obras nos permite tener una idea del talante teológico y filosófico de este catedrático y, al mismo tiempo, nos abre la posibilidad para incursionar en el conocimiento de una institución educativa muy importante, como lo fue el Real y Pontificio Colegio Seminario de México, para conocer la formación recibida de buena parte de quienes al egresar de ella realizaron su labor pastoral ya sea como párrocos o como vicarios en algún curato de la entonces provincia de Matlazingo.

Fuentes de consulta

Archivos

Archivo General de Indias [pares.mcu.es].
Archivo Parroquial de San Bartolomé Capulhuac.
Archivo Parroquial de la Inmaculada Zacualpan.
Archivo Parroquial de Otumba.

Bibliografía

Aguirre, Rodolfo, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”. [En línea]: <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/65> [Consulta: 11 de marzo, 2023].

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*. UNAM, México, 2015.

- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*. Tomo 1, facsímil de la edición publicada en 1819. UNAM, Claustro de Sor Juana A.C.– Instituto de Estudios y Documentos Históricos, México, 1981.
- Beuchot, Mauricio, *Lógica y Metafísica en la Nueva España*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2006.
- Chávez Sánchez, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*. Tomo I. Editorial Porrúa, México, 1996.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Bibliotheca Mexicana*. Edición preparada por Ernesto de la Torre Villar, vol. I. Versión latina facsimilar del volumen impreso en 1755, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1986.
- Galindo, Jesús y Villa, *Apuntes de Epigrafía Mexicana (Tomo I: Epigrafía de la Ciudad de México)*, núm. 726. Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-Arzbispado, México, 1892.
- Gazeta de México*, no. 139, junio, 1739, p. 1108-1109, en *Gacetas de México*, vol. III (reimpresión de la edición facsimilar de México, Grupo Condumex S.A. de C.V. 1985). Centro de Estudios de Historia de México, México, 1986.
- Garone Gravier, Marina, *Historia de la Tipografía colonial para Lenguas indígenas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Veracruzana, México, 2014.
- Pérez Silva, Gerardo, *Apuntes para la historia de la Arquidiócesis de Toluca*. Infinity México, Toluca-México, 2022.
- Ramírez, Santiago, *Estudio biográfico del señor don Joaquín Velázquez Cárdenas y León*. Imprenta del Gobierno, en el Ex-Arzbispado, dirigida por Sabias A. y Munguía, México, 1888.
- Sánchez, Pedro J., *Historia del Seminario Conciliar de México*. Tomo I. Escuela Tip. Salesiana “Cristóbal Colón”, México, 1931.
- Valverde Tellez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*. Tomo I. Edición facsimilar, estudio introductorio por Herón Pérez Martínez; índices elaborados por Pilar González y Marcelo Sada, El Colegio de Michoacán A.C., México, 1989.
- Velásquez de Cárdenas y León, Carlos Celedonio, *Breve práctica, y regimen del Confessionario de Indios en mexicano, y castellano; para instruccion del Confessor principiante, habilitacion y examen del Penitente que dispone Para*



los Seminaristas..., Imprenta de la Biblioteca Mexicana, junto á las R.R. M.M. Capuchinas, México, 1761.

Xochitiotzin Ortega, Motenehuatzin H., “Los catedráticos de artes del Seminario Conciliar de México, 1701-1781”, en María de Lourdes Alvarado – Leticia Pérez Puente (coords.), *Cátedras y catedráticos en la historia de las Universidades e Instituciones de educación superior en México. I. La educación colonial*. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, México, 2016, pp. 403-443.

CONSAGRARSE A DIOS EN TIEMPOS DE GUERRA



Virginia Trejo Pinedo

Universidad Autónoma de Zacatecas

virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx

Para Laura, In memoriam

Introducción

Los sermones novohispanos de profesión de monjas son pocos, pero importantes ya que dan cuenta de la forma cómo la Iglesia y la sociedad concebían a las mujeres que decidían renunciar a una vida normal para consagrarse al servicio de Dios. Estos documentos han sido poco estudiados, aunque autoras como Asunción Lavrin los cita con frecuencia en sus estudios sobre la vida conventual, su objetivo no es el análisis de los sermones.¹ Otro trabajo que aporta al tema es el de María Dolores Bravo quien estudió un sermón del siglo xvii novohispano, donde el predicador insistió en el modelo de perfección para la monja profesante.²

Los conventos no eran lugar para todas las mujeres novohispanas pues había requisitos que cumplir para poder ingresar a ellos, como la raza, la limpieza de sangre, ser hija legítima, ser joven, doncella y contar con una dote.³ Aunque hubo excepciones donde algunas viudas lograron profesar como monjas o el establecimiento de un convento para indígenas, lo cierto es que estos recintos fueron reflejo de una sociedad

.....
¹ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. FCE, México, 2016, pp.108-112.

² María Dolores Bravo Arriaga, "Sermón de profesión de monjas del siglo xvii: La retórica de la perfección" *Caravelle*, No. 76-77, Toulouse, 2001.

³ *Cfr.* A. Lavrin, *op. cit.*, 2016, ver especialmente el capítulo "El camino del convento."



extremadamente religiosa y una de las pocas alternativas para las mujeres que vivieron en esa época. Muchas de las jóvenes que ingresaron a los conventos lo hicieron por voluntad propia, algunas desde pequeñas manifestaban su vocación e intención de consagrarse a Dios, otras eran presionadas por sus familiares para que optaran por la vida religiosa, pues tener una monja en casa daba cierto prestigio. Otras elegían el hábito al no encontrar una alternativa de matrimonio digno de su condición social.

Al entrar al convento, la aspirante debía declarar que ingresaba por su propia voluntad, además hacía votos de pobreza, castidad, obediencia y clausura. La candidata permanecía uno o dos años en preparación en el noviciado, luego de esa etapa hacía la petición para hacer sus votos perpetuos.

En cuanto a los acontecimientos históricos, Nueva España se encontraba sumida en una profunda crisis debido a que la rebelión iniciada por Hidalgo no estaba terminada, a pesar de que los grandes cabecillas habían sido eliminados quedaban focos aislados en el Bajío, Michoacán, Veracruz, la Mixteca y Guerrero. El 15 de abril de 1817, el navarro Francisco Javier Mina, acompañado de un grupo de patriotas, desembarcó en Soto la Marina, con ello se reanimó el fuego de la insurrección novohispana. En este contexto se inscribe el sermón de José de San Bartolomé,⁴ quien lo compuso con motivo de la profesión solemne de la reverenda madre María de la Encarnación, religiosa de velo negro del convento de Santa Teresa la Antigua de la Ciudad de México.

Tanto el predicador como la monja profesas pertenecían a la orden carmelita, llegando a Nueva España en 1585 y que un año después fundara

⁴ Fray José de San Bartolomé “[...] natural de Castro en la provincia de Liébana, del obispado de Palencia. Tomó el hábito de Carmelita descalzo en el convento de Puebla de los Ángeles en la Nueva España en 1779. Fue lector de Teología y Filosofía en los conventos y colegios de Toluca, San Ángel y San Joaquín y prior de Salvatierra, Valladolid y México”, en José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. UNAM, México, 1980, p. 158. El carmelita también fue calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del Arzobispado de México.

la Provincia de San Alberto. Los carmelitas erigieron conventos y colegios en México, Puebla, Valladolid, Michoacán, Oaxaca, Orizaba, Atlixco, Celaya, San Luis Potosí y Tehuacán.⁵ La principal característica de la orden del Carmen fue su sentido eremítico y la rama que arribó a Nueva España fue la descalza, reformada a instancias de Teresa de Ávila. Antes de su llegada a América, el Consejo de Indias puso resistencia para dejarla entrar⁶ pues ya existían otras órdenes mendicantes que se ocupaban de la evangelización de los nativos, pese a ello, el permiso fue concedido para que el Carmelo completara la labor evangélica en los territorios del norte de la Nueva España.

A su arribo a la capital del virreinato novohispano, los carmelitas fundaron la doctrina de San Sebastián.⁷ Más tarde, en 1606, el provincial de la orden fray Juan de Jesús María decidió dejar la doctrina de indios porque se alejaba del propósito original del Carmelo, que era la vida contemplativa, de recogimiento y oración.

Cabe señalar que dentro de la producción sermonaria novohispana los carmelitas descalzos no fueron prolíficos, por ello el sermón *El liberalismo y la rebelión*⁸ de fray José de San Bartolomé es un caso raro, pues como ya se anotó, esta orden se dedicaba más a la vida contemplativa. Asimismo, hay que resaltar que dentro de las órdenes mendicantes que se establecieron en Nueva España los carmelitas fueron de los más reacios a admitir entre sus discípulos a los americanos. Esto consta en un conflicto dentro de la orden en el siglo XVII, cuando uno de sus miembros, fray Agustín de la Madre Dios, que escribía las crónicas de su orden en Nueva España,

⁵ J. M. Beristáin de Souza, *op. cit.*, 1980, p. 40.

⁶ Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*. Porrúa, México, 1983, p. 7.

⁷ Carmen Alicia Dávila Munguía, *Los carmelitas descalzos en Valladolid de Michoacán siglo XVII*. Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, 1999, pp. 20 y 21.

⁸ José de San Bartolomé, *El liberalismo y la rebelión confundidas en una tierna y delicada doncella. Sermón predicado el día 15 de mayo de 1816 en la profesión solemne de la reverenda madre María de la Encarnación*. Oficina de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, 1817.



condenó la decisión de sus superiores de no admitir entre sus filas a los americanos, dicha crítica le valió la cárcel y la confiscación de su crónica.⁹

Quizá por ser los carmelitas en su mayoría de origen español fue que no participaron activamente en el movimiento insurgente, sin embargo, hubo un caso notable: fray Gregorio de la Concepción, oriundo de Toluca y que colaboró con Hidalgo a quien conoció en San Luis Potosí. Fray Gregorio de la Concepción fue capturado junto con otros cabecillas en Acatita de Baján y fue condenado por infidente al exilio en Ceuta.¹⁰

Seguramente fray José de San Bartolomé conocía los casos de los carmelitas insurgentes y también había leído los sermones que condenaban el levantamiento armado.¹¹ La efervescencia en la censura a los sacerdotes rebeldes fue sobre todo en los primeros años de lucha, en donde el púlpito sirvió como la mejor arma para defender a la Monarquía española y combatir a quienes habían osado desestabilizar el virreinato. En dichas piezas retóricas fue común la comparación de Hidalgo con Napoleón, pero también lo fue el argumento de que la soberanía del rey emanaba de Dios. Un año antes de que apareciera impreso el sermón de San Bartolomé, otro fraile, Francisco Núñez, había hecho énfasis en la soberanía del rey, esto con motivo del regreso al trono español de Fernando VII en 1814. Para el franciscano, la soberanía la detentaba el monarca, no la nación, como lo había estipulado la Constitución de Cádiz en 1812. Además, Núñez manifestó que la soberanía era indivisible y que considerar que residía en la nación era una herejía.¹²

⁹ Manuel Ramos, “*Cadmea Victoria*: la alternativa en el gobierno del Carmelo novohispano”, en *Relaciones* 78, vol. xx, El Colegio de Michoacán, Zamora, primavera de 1999, pp. 209-212.

¹⁰ Ernesto De la Torre Villar, “Preámbulo y arreglo”, en *Documenta insurgente. Catálogo de los documentos referentes a la independencia de México compilados por Luis G. Urbina*. UNAM, México, 2003, p. 266. El verdadero nombre del fraile era Gregorio Melero y Piña.

¹¹ Existen numerosos sermones, cartas pastorales, edictos, entre otros documentos de la época que atacan a Hidalgo y al movimiento insurgente, Cfr. Juan Hernández Luna, “Hidalgo pintado por los realistas”. *Historia Mexicana*, vol. 4, núm. 1, México, julio, 1954, pp. 1-19.

¹² Francisco Núñez, *Sermón que en la solemne fiesta de acción de gracias por el venturoso regreso de nuestro augusto soberano don Fernando Séptimo al trono de las Españas*. Imprenta

El liberalismo y la rebelión confundidos por una tierna y delicada doncella

Aunque en la etapa colonial novohispana se escribieron varios sermones por la profesión de monjas, fueron realmente pocos los que se dieron a la stampa, especialmente los que se referían a hijas de notables. La prédica que recibían las monjas el día que tomaban los hábitos de forma definitiva no era la única, ya que prácticamente una mujer novohispana criada dentro del seno de una familia cristiana estaba en constante adoc-trinamiento, independientemente si tomaba la decisión de ingresar a un convento. Ya dentro del claustro, la novicia recibía preparación por medio de su maestra, de su confesor y tenía acceso a ejercicios espirituales y pláticas que ayudaban en su formación.

Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana escribió en 1679 una plática doctrinal en la profesión de una señora religiosa del convento de San Lorenzo en la cual resumió lo que significaba profesar como religiosa:

¿Qué es profesar? ¿Qué es desposarse con Cristo una señora religiosa? ¿Qué obligaciones le impone? ¿Qué efectos hace? [...] Profesar una señora religiosa es, desposarse Reina con Cristo y desposarse Reina, es, entregarse toda, por entero con todo su ser, cuerpo y alma a la voluntad de su Esposo. Es quedar toda de Cristo, con todas sus dependencias, querer y haberes, y en nada suya, ni aun en el albedrío. Porque toda se ofrece en holocausto por virtud de su profesión. Por el voto de pobreza, sacrifica sus haberes y riquezas. Por el de castidad, todo deleite, aun los decentes en el matrimonio. Por el de la obediencia, su propia voluntad, albedrío y toda su alma. Por el de clausura, todo su cuerpo y sentidos, que se sepultan vivos entre cuatro paredes [...].¹³

.....
de Mariano Ontiveros, México, 1815, p. 13.

¹³ Antonio Núñez, *Plática doctrinal que hizo el padre [...], en la profesión de una señora religiosa del Convento de San Lorenzo*. Segunda Impresión, Viuda Bernardo de Calderón, México, 1710, p. 2.



También Núñez de Miranda escribió una *Cartilla de la doctrina religiosa* dedicada a dos niñas que pretendían ser monjas. La *Cartilla* en forma de diálogo dispuesta en preguntas y respuestas rescata todo lo que las infantas debían saber acerca de lo que implicaba entrar en un convento. De este documento destaco el apartado de la obediencia, pues aparte de ser uno de los votos a los que se comprometía la profesora, era una de las cualidades más apreciadas en la sociedad novohispana.

En la *Cartilla* se encuentra la pregunta ¿en qué consistía el voto de obediencia? y la respectiva respuesta: “[...] en sujetar a los preladados y preladados toda su persona y acciones, con un mismo juicio y voluntad, que es la primera y principal sujeción [...]”¹⁴ Para el jesuita existían tres grados de obediencia: de ejecución, de voluntad y de entendimiento.¹⁵ La obediencia practicada en el convento se ejemplifica principalmente con la que las monjas debían tener hacia sus superiores y a su confesor, pero la cúspide de la sujeción se evidencia en la pregunta “¿en qué consiste la perfección de la obediencia?” y la respuesta que las niñas debían aprender: “[...] en obedecer como a Cristo a la Prelada o Superior, solo porque Dios lo quiere y manda: y no solo en lo que expresa y ordena, sino en lo que asoma, o insinúa su voluntad [...]”¹⁶

En cuanto a los sermones de profesión de monjas los argumentos recurrentes son la renuncia al mundo, el sacrificio de las novicias y el ejemplo que daban a la sociedad. Una de las analogías más utilizadas en estos discursos era la crucifixión con Cristo. Un claro ejemplo es el sermón *Una virgen crucificada al mundo y que crucifica al mundo* del carmelita fray Francisco de San Cirilo, que predicó en la profesión de la muy reverenda madre María del Carmen del Espíritu Santo. Como el título lo indica, la argumentación retórica versó sobre el sacrificio de la

¹⁴ Antonio Núñez, *Cartilla de la doctrina religiosa, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús. Para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para ser monjas y desean serlo en toda perfección*. Viuda de Bernardo Calderón, México, 1696, p. 12.

¹⁵ A. Núñez, *op. cit.*, 1696, p. 13.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

profesante que crucificó sus deseos, inclinaciones y afectos. El predicador comparó a la monja con mujeres ilustres del Antiguo Testamento: Abigail, Jael y Judit para luego llevar la analogía a la cúspide, con la crucifixión de Jesucristo: “[...] porque por él ella crucifica al mundo para sí, y ella se crucifica para el mundo [...]”.¹⁷

Al momento de hacer la profesión, aparte de renunciar a los deleites mundanos, riquezas y honores, las monjas se consagraban a Dios y se convertían en esposas de Cristo. Los sacrificios que realizaban se lograban a través de la posesión de una virtud excelente, lo cual hacía a las profesas señoras de sí mismas, frase frecuentemente repetida para ensalzar el dominio sobre los placeres.

En el sermón referido, Francisco de San Cirilo aprovechó la ocasión para criticar las prácticas de algunas religiosas que olvidaban sus promesas y convertían su celda en un mundo más peligroso del que habían dejado al entrar en el convento, por lo que el predicador advirtió a María del Carmen del Espíritu Santo:

Hay en los conventos unas religiosas (no quiera Dios que V.R. las vea) que se forman en ellos un nuevo mundo mucho más peligroso que el que dejaron, que las máximas que aprendieron de aquel, procuran que se practiquen en este. La misma atención en defender el honor, el mismo cuidado en conservar la salud, el mismo esmero en buscar la comodidad, el mismo melindre en lo que se ha de comer, el mismo aseo en lo que se ha de vestir, la misma afectación en lo que se ha de hablar. ¿Y no percibe V.R. fácilmente que esto no es crucificarse para el mundo?¹⁸

En la ceremonia de consagración definitiva de las carmelitas a la profesía le ponían el hábito, le ceñían la correa, le colgaban la capa blanca, le imponían el escapulario de la Virgen del Carmen, le aspergían agua bendita

¹⁷ Francisco de San Cirilo, *Una virgen crucificada al mundo y que crucifica al mundo*. Mariano Joseph Zúñiga y Ontiveros, México, 1795, pp. 3 y 4.

¹⁸ F. de San Cirilo, *op. cit.*, 1795, p. 20.



y posteriormente le colocaban el velo, que según el color era el estatus de la monja, si era negro, indicaba que pertenecía a una familia noble, si era blanco, era lega o donada. Según Lavrin, las mujeres que aspiraban a tomar el velo blanco no requerían educación pues sus obligaciones eran ayudar en los trabajos más pesados, tampoco tenían derecho al voto y la dote para ingresar al convento no era tan alta.¹⁹

En ocasiones el rito de imposición del velo se hacía en ceremonia aparte, durante la cual el velo se exhibía en el altar en una fuente de plata, mientras la profesa estaba de rodillas y con una vela encendida en las manos, al término de la misa el sacerdote bendecía el velo y se lo colocaba a la monja, de suerte que le cubriera el rostro.²⁰

Retornando al sermón analizado, éste se caracteriza por ser un pretexto para predicar sobre otro asunto; criticar a los liberales y rebeldes, que en palabras de San Bartolomé eran: “[...] aguas hediondas de una misma fuente, ramas infectas de un mismo árbol, consecuencias erradas de principios inexistentes o mal aplicados [...]”.²¹ No era la primera ocasión que el carmelita tomaba la pluma para censurar las ideas sediciosas; en 1814 había aparecido impreso *El duelo de la inquisición*,²² bajo el consentimiento del provincial de su orden fray Bernardo del Espíritu Santo. En ese texto, San Bartolomé expuso de manera profunda sus argumentos para defender a la extinta Inquisición, lamentar su pérdida y de paso atacar a los sediciosos. En la introducción aludió a la Ilustración decantada y las consecuencias que había provocado:

La libertad del hombre mal entendida, ese ente que produjeron los herejes. Fomentan los libertinos, los franceses en estos tiempos, a expensas

¹⁹ A. Lavrin, *op. cit.*, 2016, p. 77.

²⁰ *Manual o procesionario de las religiosas carmelitas descalzas...* Imprenta de Joseph Doblado, Madrid, 1775, pp. 221 y 224.

²¹ J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1817, p. 1.

²² José de San Bartolomé, *El Duelo de la inquisición o pésame que un filósofo rancio da a sus amados compatriotas los verdaderos españoles por la extinción de tan santo y utilísimo tribunal*. Doña María Fernández de Jáuregui, México, 1814.

de las lisonjeras voces, *patriotismo, igualdad, marcialidad*, va cada día progresando con pasos tan gigantescos, que por ser los hombres libres, dejan de ser religiosos, por atender al derecho natural se desentienden del divino, las máximas del mundo prevalecen contra las de Dios [...].²³

En 1817,²⁴ en el sermón *El liberalismo y la rebelión*, San Bartolomé retomó la idea de la contaminación de la religión y en el exordio destacó la ardua labor de Santa Teresa de Ávila al fundar conventos para combatir el avance del luteranismo, de tal suerte que consideró que los claustros de monjas carmelitas servían como: “unos apoyo de la religión, unos baluartes de fortaleza, y sus novicias, como unos nuevos soldados”.²⁵ En el discurso también hay una visión novedosa sobre las mujeres de la época, pues el carmelita las consideró individuos de la especie humana, insertas en el plan de la religión de la misma manera que el hombre. Incluso, para ahondar más en el tema dijo: “Pudiendo Dios haber formado a la mujer de los pies o la cabeza del hombre, sabemos del mismo texto sagrado que precisamente las formó de las costillas. ¿Y por qué? Para darnos a entender que no es esclava ni señora del hombre, sino compañera íntima de su vida para ayudarle en todo el cúmulo de sus acciones.”²⁶

El liberalismo y la rebelión eran para San Bartolomé los males dominantes de su tiempo, los que más le preocupaban; en el sermón todo el peso de la argumentación lo enfocó en criticar a los sediciosos y como contraparte enaltecer la renuncia que María de la Encarnación hizo precisamente de su libertad. “Esta tierna y delicada doncella postrada ante las aras de la religión, renuncia el mundo, desprecia sus deleites y haberes, y sacrifica su libertad que es el don más preciado del hombre. Luego con su generosa resolución confunde a la fementida sabiduría de los liberales.”²⁷

²³ J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1814, Introducción, s/p. Las cursivas están en el texto.

²⁴ El sermón se predicó el 15 de mayo de 1816, pero se imprimió al año siguiente.

²⁵ J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1817, p. 4.

²⁶ *Ibid.*, nota 2, s/p.

²⁷ *Ibid.*, p. 5



El predicador reafirmó su argumento recurriendo a una frase de San Pablo en la Primera Carta a los corintios, *Eligió Dios lo débil del mundo para confundir lo fuerte y arrogante de él*,²⁸ y en páginas posteriores volvió al asunto diciendo que la reverenda monja hacía una renuncia de sí misma al sacrificar su alma, su cuerpo y sus bienes temporales.

Sacrifica sus sentidos, porque enterrada en vida su conversación de aquí en adelante debe ser con Dios, su familiaridad con los libros espirituales, de suerte que, sirviéndole el hábito de mortaja, la celda de sepulcro, el convento de panteón ya sólo conozca el mundo por la fe. [...] ¿Y para qué reverenda madre María de la Encarnación, para qué habrá hecho vuestra reverenda tan profundo sacrificio? [...] Para ser más libre, más señora de sí misma, más preservada de la corrupción, más remota de pecado; como quiera que la remota y la legítima libertad del hombre no consiste en pecar sino en alejarse de sus ocasiones y peligros, no en abusar de los dones del Criador.²⁹

Si la religiosa demostraba con su consagración un acto de libertad, entonces los “irreligionarios” perdían su tiempo en tratar de convencer e ilustrar a los contemporáneos con su pretendida liberación, que para el predicador era indecorosa y vergonzosa a las costumbres.³⁰ La crítica la reiteró en una nota donde adujo que la libertad y la igualdad habían sido mal entendidas por las cortes extraordinarias de 1810, retomando las ideas de Rousseau. Rechazó la supuesta igualdad de la ley; aunque la Constitución de 1812 hubiera estipulado la igualdad natural, para él era necesaria la sujeción. Además, en dicha constitución se aseguraba que: “la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica”³¹

²⁸ Cfr. Carta de San Pablo a los corintios, en La Biblia. Herder, México, 2005, cap. I, v. 27.

²⁹ J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1817, pp. 13 y 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ *Constitución política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*. Imprenta Real, Cádiz, Cap. II, Art. 12, p. 6.

sin embargo, la Iglesia había recibido serios golpes, pues fue abolido el Tribunal de la Inquisición y extinguido el monacato.

Para José de San Bartolomé existían dos tipos de libertad: la que pregonaban los filósofos de la época y la libertad que otorgaba la religión. La primera, según su percepción, convertía a los hombres “en carnales, voluptuosos, animales, la de la religión los hace ángeles, espirituales y señores de sus pasiones”.³² Reconoció que el hombre nacía libre, como lo pregonaban los filósofos, pero no para hacer sus caprichos y antojos, en su opinión, esa libertad tenía obligaciones, como venerar a los padres, servir a la patria y la necesidad de vivir bajo la potestad civil.

En cuanto a la igualdad, el carmelita concebía dos tipos: la igualdad evangélica y santa y la igualdad diabólica y viciosa.³³ La primera consistía en confundirse los mayores con los inferiores como lo hizo Jesucristo con sus apóstoles, tratando como amigos a los que eran siervos, la segunda confundía a los inferiores con los mayores “cual tuvieron el Ángel y Adán pretendiendo igualarse con Dios, cual solicitó la Asamblea en Francia, nuestras cortes extraordinarias en España, y cual solicitan siempre los revolucionarios.”³⁴ La igualdad evangélica era inseparable de la humildad, la igualdad diabólica de la soberbia. La evangélica tenía como autor a Jesucristo y la viciosa al Demonio. “Y veis aquí, señores, otro principio por donde esta tierna doncella confunde a los liberales, cuando al tiempo que estos tratan de mayorías, igualdades, y no ser menos que nadie, ella sólo trata de ser la última en la casa de Dios.”³⁵

Para exaltar todavía más la entrega de María de la Encarnación a Dios, el predicador recurrió a los ejemplos de la familia de la reverenda. Señaló que dos hermanos habían fallecido en el campo de batalla a la tierna edad de 18 años. Además, el padre de la monja, don Diego García Fernández, también había servido al rey durante doce años en las guarniciones

³² J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1817, nota 6, s/p.

³³ *Ibid.*, p. 17

³⁴ *Idem.*

³⁵ J. de San Bartolomé, *op. cit.*, 1817, p. 18.



de México y Acatzingo y como comandante en San Juan del Río, hasta que tuvo que retirarse por un mal golpe. Asimismo, contribuía con dinero para mantener a 30 hombres que servían de apoyo a los comandantes de Querétaro. Por si fuera poco, la religiosa contaba con dos tíos maternos que habían colaborado en el combate contra los rebeldes: Don Francisco Xavier Quintanar, que falleció en una expedición de los realistas en 1811 y don Luis Quintanar, a la fecha de la prédica del sermón se mantenía activo como comandante en la región de Guadalajara.³⁶ Con los datos que aporta fray José de San Bartolomé sobre la familia de la profesa, muestra que María de la Encarnación quizá era la única hija que le quedaba al matrimonio García Quintanar y por lo tanto, no existía la necesidad que tomara un hábito para asegurar su futuro.

De regreso al discurso, el predicador es reiterativo al comparar las conductas de los rebeldes y la de la monja para siempre encumbrar la de ésta última, sobre todo, para enfatizar su humildad y obediencia a Dios, al pontífice y al rey, mientras que a los insurrectos les reprochó:

[...] la ambición y la soberbia más desenfrenada, queriendo ser maestros los que no han sabido ser discípulos, reyes los que nacieron para ser vasallos, conquistadores los que no tienen talento para ello, reformadores los que no saben gobernarse a sí mismos, legados de Dios, los que resistiendo a las legítimas potestades mencionadas, resisten abiertamente a Dios y con especialidad al Espíritu Santo.³⁷

La predica de José de San Bartolomé no fue aislada, formó parte de un discurso mayor proveniente del clero para denostar la insurgencia, alabar los principios de la religión, pero, sobre todo, incitar a la obediencia a las autoridades constituidas. No es fortuito que el sermón del carmelita coincida en fecha y argumentos con el breve *Etsi Longissimo terrarum* del Papa Pío VII en el cual se manifestó adverso a la emancipación de Hispanoamérica

³⁶ *Ibid.*, nota 9 s/p.

³⁷ *Ibid.*, p. 27

y exhortó a sus ovejas a la fidelidad al rey Fernando VII. “Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión a las autoridades superiores recomendado con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a vuestro monarca.”³⁸

A manera de conclusión

Sin duda, la religión católica fue uno de los pilares fundamentales de la sociedad novohispana y la función que desempeñaron las religiosas dentro de ella fue notable, sobre todo porque eran ejemplo a seguir al abandonar los placeres mundanos y renunciar a formar una familia. Seguir a Cristo, convertirse en su esposa y crucificar sus deseos las convertía en modelos. Aunque algunos conventos novohispanos tuvieron críticas por no vivir plenamente los votos de pobreza, hubo muchas monjas que destacaron por sus servicios a la comunidad, otras por vivir en ascetismo y misticismo, o como Sor Juana, que sobresalió por su inteligencia. Así pues, en los diversos sermones pronunciados en las ceremonias de profesión, vislumbramos el paradigma de la mujer novohispana: una mujer obediente.

Por ello, la prédica de José de San Bartolomé resulta significativa, pues al conjuntar los acontecimientos de la insurgencia y la consagración de una religiosa, quiso justificar la fidelidad a Dios y a las autoridades constituidas. Narra cómo los rebeldes estaban llevando a la ruina la Monarquía española al alterar el orden establecido y en contraparte, la profesión de María de la Encarnación era el ejemplo idóneo para resaltar la sumisión a las legítimas potestades. El reiterado juego de contraposiciones entre la que obedecía y los que resistían, la que se humillaba y los que alteraban el orden, fue utilizado por el predicador para estimular a su auditorio y a sus lectores a la paz y concordia, pero,

³⁸ Esti Longissimo, en *Carta Pastoral del arzobispo de México*. Oficina de Alejandro Valdés, México, 1816, pp. 3 y 5.



sobre todo, a la lealtad, pues la patria y la religión estaban en riesgo por la culpa de doctrinas ajenas que ponían en peligro el *statu quo*.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. UNAM, México, 1980.
- Constitución política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*. Imprenta Real, Cádiz.
- De la Torre Villar, Ernesto (preámbulo y arreglo), *Documenta insurgente. Catálogo de los documentos referentes a la independencia de México compilados por Luis G. Urbina*. UNAM, México, 2003.
- Dávila Munguía, Carmen Alicia, *Los carmelitas descalzos en Valladolid de Michoacán siglo XVII*. Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, 1999.
- Etsi Longissimo, en *Carta Pastoral del arzobispo de México*. Oficina de Alejandro Valdés, México, 1816.
- Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. FCE, México, 2016.
- Manual o procesionario de las religiosas carmelitas descalzas en el cual se trata de las procesiones, bendiciones, dar el hábito a las novicias, de su profesión y velo, de la administración de los sacramentos a las enfermas, y de las exequias o entierro de los difuntos y otras cosas. Corregido nuevamente enmendado según el ritual y misal romano reformado y nuevo ceremonial de la orden*. Imprenta de Joseph Doblado, Madrid, 1775.
- Núñez, Antonio, *Cartilla de la doctrina religiosa, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús. Para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para ser monjas y desean serlo en toda perfección*. Viuda de Bernardo Calderón, México, 1696.

- Núñez, Antonio, *Plática doctrinal que hizo el padre [...], en la profesión de una señora religiosa del Convento de San Lorenzo*. Segunda Impresión, Viuda Bernardo de Calderón, México, 1710.
- Núñez, Francisco, *Sermón que en la solemne fiesta de acción de gracias por el venturoso regreso de nuestro augusto soberano don Fernando Séptimo al trono de las Españas*. Imprenta de Mariano Ontiveros, México, 1815.
- San Bartolomé, José de, *El Duelo de la inquisición o pésame que un filósofo rancio da a sus amados compatriotas los verdaderos españoles por la extinción de tan santo y utilísimo tribunal*. Doña María Fernández de Jáuregui, México, 1814.
- San Bartolomé, José de, *El liberalismo y la rebelión confundidas en una tierna y delicada doncella. Sermón predicado el día 15 de mayo de 1816 en la profesión solemne de la reverenda madre María de la Encarnación*. Oficina de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, 1817.
- San Cirilo, Francisco de, *Una virgen crucificada al mundo, y que crucifica al mundo*. Mariano Joseph Zúñiga y Ontiveros, México, 1795.
- San Pablo, “Carta a los corintios”, en *La Biblia*. Herder, México, 2005.
- Victoria Moreno, Dionisio, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*. Porrúa, México, 1983.

Hemerografía

- Bravo Arriaga, María Dolores, “Sermón de profesión de monjas del siglo xvii: La retórica de la perfección”. *Caravelle*, No. 76-77, Toulouse, 2001, pp. 391-399.
- Hernández Luna, Juan, “Hidalgo pintado por los realistas”. *Historia Mexicana*, vol. 4, núm. 1, México, julio1954, pp.1-19.
- Ramos, Manuel, “Cadmea Victoria: la alternativa en el gobierno del Carmelo novohispano”. *Relaciones* 78, vol. xx, El Colegio de Michoacán, Zamora, primavera de 1999, pp. 205-224.

LA EPIDEMIA DEL OCASO NOVOHISPANO, “FIEBRES MISTERIOSAS” DE 1813



Jimena Pérezblas Pérez

Martha Eugenia Rodríguez Pérez

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina-Facultad de Medicina

Universidad Nacional Autónoma de México

jimena.perezblas@gmail.com/martha.eugenia.rp@gmail.com

Introducción

La última década del siglo XVIII novohispano vio nacer y morir los primeros intentos de sublevación ante el régimen español: la conspiración de 200 criollos congregados por el sacerdote Juan Antonio de Montenegro en Guadalajara, en 1793; la del contador José Guerrero, en la Ciudad de México, el año siguiente y la Conspiración de los Machetes de 1799.¹ La Nueva España se sostuvo como posesión española durante el cambio de siglo, pero el descontento de los novohispanos a la composición racial y social del dominio, particularmente de los criollos ilustrados, no decreció ni desapareció. Algunos problemas con los que abrió el nuevo siglo fueron resultado de la crisis de la metrópoli.

Napoleón ocupó España en 1808, los británicos dominaban los mares y la situación española se complicó en el frente político, en lo mercantil y lo económico. El criollismo ilustrado vio una oportunidad en la crisis; el gobierno virreinal debía pagar salarios, entre ellos el del ejército, a una velocidad que mermó sus arcas, a pesar de que las minas y el comercio interno no interrumpieron sus actividades.

Los síntomas de decaimiento del gobierno virreinal se acumularon no sólo a través de la guerra sanguinaria, la insuficiencia de fondos, la

¹ Adriana Naveda Chávez-Hita, *La guerra de Independencia en Córdoba, Veracruz. Narración de un testigo*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2007.



migración de la población a las ciudades ante la amenaza de violencia y el abandono del campo, con la respectiva baja en la producción de alimentos, carestía y acaparamiento de productos, sino también por el regreso de un enemigo ya conocido en la Nueva España: la epidemia.

Sobre este último punto, en las siguientes páginas nos proponemos analizar tres aspectos en particular: las circunstancias en que se gestó la epidemia de “fiebres misteriosas”, que atacó primero a la ciudad de Puebla a finales de 1812, y se instaló en la Ciudad de México al año siguiente; qué estrategias implementó el Ayuntamiento y cuál fue el rol que desempeñó el médico Luis José Montaña durante la crisis.

Origen y marcha

¿Dónde se originó la epidemia y cómo llegó a la capital? Luis José Montaña explicó en *Avisos...* las investigaciones que realizó a este respecto, así como sus conclusiones sobre el rol del sitio de Cuautla. Tras la toma de Cuautla, Calleja refirió en el balance de la jornada, alrededor de 4000 insurgentes muertos y 700 prisioneros² fueron trasladados a las cárceles de la capital. A estos prisioneros se les atribuyó popularmente la llegada de la epidemia a la ciudad, sin embargo, Montaña concluyó que esta creencia era falsa.

En sus proposiciones sobre el origen y marcha de la epidemia, comenta que durante los años posteriores al sitio de Cuautla, 500 prisioneros que fueron trasladados a México sí padecieron fiebres, pero durante su encierro no se llegó a propagar la llamada “fiebre de cárceles” ni se produjo contagio entre los carceleros, vigilantes o asistentes.

Su razonamiento fue el siguiente: Cuautla reunía todas las circunstancias para concebir epidemias contagiosas y hasta pestilenciales, debido a las intermitentes y pútridas que ya se padecían de forma rutinaria al tratarse de un lugar considerado malsano en época de calor y lluvia, condiciones

² Felix María Calleja, comunicación del 4 de mayo de 1812 en *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México del viernes 8 de mayo de 1812*.

que experimentaron los ejércitos realistas a pesar de contar con campamentos bien provistos. Durante el sitio se sufrió falta de agua y alimento, lo que inevitablemente afectaría a las entrañas de cualquiera, de tal forma que los insurgentes que fueron tomados prisioneros enfermaron, pero esto no significaba que fueran víctimas y transmisores de las fiebres que conformaron la epidemia de 1813. Montaña explica que: “colocados en dos salas ocupadas todas las camas, tuve a los restantes dispuestos en tres filas sobre el pavimento de cada sala: ninguno podía salir de ellas ni por un momento, hasta que estando de alta volvía al presidio: tantos tabardillos, ni contagiaron ni inficionaron los hospitales; luego los presos no traxeron la epidemia.”³

También descartó la responsabilidad de la descomposición de cadáveres insepultos. La ya mencionada crónica del capitán Montero indica que tan sólo la retirada de Cuautla dejó entre 600 y 800 cadáveres de civiles que al huir con sus familias, no tenían a nadie que se ocupara de sus restos, el mismo texto los describe como: “indefensos los infelices, cargando sus metales los indígenas y las mujeres sus maletones o envoltorios, chiquihuites con trastos, sin considerar estos infelices que no les convenía más de huir y no cargar embarazos, y esta falta de precaución y conocimiento dio más motivo para que la caballería asesina, sin consideración alguna, hubiera hecho la mortandad tan espantosa.”⁴

Sumando este hecho a que la descomposición de las víctimas que quedaron tendidas tras la batalla del monte de las Cruces de Cuajimalpa, en el actual estado de Morelos, del 30 de octubre de 1810, no causó enfermedad alguna en México, el profesor concluye que tampoco se podía culpar a una infección causada por la fetidez de los cadáveres.

³ Luis Montaña, *Avisos importantes sobre el matlazahuatl, o calentura epidémica manchada que pasa a ser peste y que es frecuente en esta N.E. con un modo sencillo y fácil de socorrer a los enfermos donde no haya médicos que les asistan, y cuya eficacia y seguridad se experimentó el año de 1813; En que el autor Dr. D. Luis Montaña fue comisionado por el Superior Gobierno y por el Exmo. Ayuntamiento para establecer y dirigir el método dentro y fuera de la Capital, México.* Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, 1817, p.7.

⁴ L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p.12.



Por otra parte, también descartó que la epidemia de la capital hubiera surgido de las fiebres que atacaron Puebla, debido a que la enfermedad que se dio en los primeros poblados cercanos a la capital en octubre de 1812 fue abatida rápidamente por los auxilios proporcionados por el gobierno, de tal modo que consideraba poco probable que “¿estos enfermos contagiarían la ciudad, quando no continuaron inficionando sus propios hogares?”⁵

A raíz de estas consideraciones, llegó a una hipótesis diferente. La epidemia que atacó a la ciudad de México en 1813 fue “depuratoria” con signos de dos especies o diátesis, cuyos resultados, ya fuera la recuperación o la muerte, dependían de la fortaleza, hábitos y complejión del enfermo. La degeneración de la fiebre benigna que constituía el núcleo de esta epidemia y que atacaba a los adultos jóvenes daba lugar a la aparición de la fiebre manchada, también llamada tabardillo o matlazáhuatl tan sólo entre los más débiles, niños y personas mayores. Es decir, la fiebre atáxica era una aberración de la epidémica.

La causa sería el abandono de la policía, la insalubridad en la ciudad, así como “otros defectos ó vicios de administración”, que siempre habían sido origen de enfermedades y que aunados a las condiciones de la Nueva España en ese momento sólo podían generar una tragedia en la salud de los habitantes: “Las disensiones, la guerra, las opiniones que agitan los gobiernos, la superstición, la esclavitud, el demérito de la agricultura y de los oficios, la holgazanería, en poblaciones numerosas, el desorden y el terror, en todos los siglos han originado no solamente epidemias, más aun la peste misma.”⁶

El Real Tribunal del Protomedicato coincidió con estas conclusiones sobre la epidemia, describiéndola como un brote de fiebres que en principio no eran malignas ni contagiosas, un brote de fiebres simples y comunes que experimentaron una degeneración.

Lo más probable es que las misteriosas fiebres de 1813 comprendieran una coincidencia de paludismo, malnutrición crónica y otras

⁵ *Ibid.*, p.7-8.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

enfermedades. Actualmente, los autores⁷ que han examinado los síntomas de la fiebre dominante durante la epidemia han encontrado que debido a la presencia común en sus variedades de petequias y la tela blanda que cubría la lengua, lo más seguro es que se tratara de una epidemia general de tifo exantemático o epidémico, el conocido matlazáhuatl para los indígenas o tabardillo para los españoles.

El tifo epidémico se manifiesta principalmente en forma de brotes, por lo general en situaciones donde se conjugan la hambruna y el hacinamiento, lo que hace que se haya considerado como una enfermedad común en las guerras. Es ocasionado por *Rickettsia Prowasekii* que se transmite por medio del piojo corporal (*pediculus humanis corporis*) capaz de infectar a la persona que a su vez la transmitiría a otra. Para que esto suceda es necesario que exista contacto directo con el individuo infectado o con su ropa infestada del piojo, mismo que tiene una vida de alrededor de dos o tres semanas y muere por obstrucción del tubo digestivo sin perpetuar la infección a sus crías, características que dan a la enfermedad su carácter epidémico.

La colisión de enfermedades de 1813 que afectaron a más de la tercera parte de los habitantes de la ciudad, alrededor de 53,916 personas y dejaron cerca de 23,786 muertos⁸, pareciera haber presagiado el fin del sistema novohispano.

El misterio de las fiebres

La epidemia de “fiebres pestilenciales” o “fiebres misteriosas” que se desató en la Ciudad de México en 1813 parece que no se trató de una enfermedad única, sino de varias, entre ellas paludismo y el conocido matlazáhuatl.

⁷ Carlos Viesca Treviño, “Epidemias y enfermedades en tiempos de la Independencia”, en *Revista Médica del Instituto Mexicano de Seguro Social*, vol. 48, núm.1, 2010, pp. 47-54.

⁸ Lourdes Márquez Morfín, *La desigualdad ante la muerte: El tifo y el cólera*, Siglo XXI, México, 1994.



De acuerdo con Alejandro de Humboldt, el matlazáhuatl había llevado “el espanto y la muerte hasta el interior del país, en el llano central, en las regiones más frías y más áridas del reino”⁹ un par de veces cada siglo, con grandes brotes en 1545, 1576 y 1763.¹⁰

En 1813 parecía que el matlazáhuatl había regresado a la par de la guerra y el hambre. En ese punto, la población de la Ciudad de México se acercaba a 165,000 personas de distintos grupos étnicos¹¹, incluyendo españoles, criollos, indios y la larga lista de castas que comprendía mestizos, castizos, mulatos y muchas otras variedades. A esta población central se fueron añadiendo aquellas personas desplazadas por la guerra. La epidemia se ensañó con los habitantes de la capital entre abril y agosto, principalmente con el sector más vulnerable de la población: los pobres, los indigentes y los desposeídos, etiquetados entonces como “plebe” o, en un término más severo, “malentretidos”. De manera fortuita, la irrupción de la epidemia asestó un nuevo golpe a la administración virreinal, lo que contribuyó a reanimar el anhelo de los criollos por la independencia.

El matlazáhuatl, para los indígenas, tabardillo o tifo exantemático para los españoles, fue una enfermedad endémica cuyo banco de víctimas se encontraba principalmente en los adultos jóvenes. Se trataba de una enfermedad infecciosa que utilizaba como vehículos a los sospechosos usuales: ratas, pulgas y piojos, de tal forma que la insalubridad de la capital tras el estallido de la guerra constituyó una invitación irresistible para que se expandiera entre sus habitantes y mermara su salud.

Los más pobres, infortunados, menesterosos o “malentretidos” carecían del agua necesaria para las prácticas higiénicas más básicas como

⁹ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político de la Nueva España*, 7ª ed., Libro II, capítulo V, Porrúa, México p. 64.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Lourdes Márquez Morfín, “Las fiebres misteriosas”, en Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Martínez Barbosa, Xochitl (coords.), “Medicina Novohispana, Siglo XVIII”, Tomo IV, UNAM, México 2001, p. 143-148.

el baño o el lavado de la ropa. Por otro lado, a la insalubridad se sumó la malnutrición. Una de las actividades que se vieron más perjudicadas por la guerra fue la agricultura; el sistema de provisión de alimentos colapsó y afectó el abastecimiento de la población en general.¹²

La versión más aceptada sobre la ruta que tomó la epidemia hasta la capital sitúa su origen en el sitio de Cuautla, ocurrido entre el 19 de febrero y el 2 de mayo de 1812, aunque esta consideración haya sido objeto de diversas especulaciones desde su misma aparición.

A manera de ejemplo, Carlos María de Bustamante, en su *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*, descartó dicha teoría. Él consideraba que la epidemia que azotó a Puebla y después a la ciudad de México entre 1812 y 1813 se trató de una “peste desoladora” o “rigurosa fiebre amarilla”¹³ de diferente naturaleza a la que brotó en Cuautla durante el asedio de las fuerzas realistas de Félix María Calleja a los insurgentes atrincherados en la ciudad.

Por otro lado, no está de más explorar otras posibilidades. Fray Servando Teresa de Mier comentaba en su *Historia de la Revolución de la Nueva España* que José María Morelos¹⁴ dejó sitiado el puerto de Acapulco —bajo ataque desde enero de 1811— y “abandonó la costa del sur que asolaba una epidemia de fiebres y por la misma banda se acercó a México con dos divisiones compuestas según escriben, cada una de 4,000 hombres armados y 2,000 flecheros.”¹⁵ La división de Bravo se dirigió a Cuautla y entró en la ciudad el 31 de enero de 1812 sólo para ser sitiada por las tropas realistas del entonces General Calleja durante 72 días.

¹² L. Márquez Morfin, *op. cit.*, 2001.

¹³ Carlos María de Bustamante, 2ª ed., *Cuadro Histórico de la Revolución de México*, Tomo II. 2ª ed., México, Imprenta de J. Mariano Lara, 1866, p. 286.

¹⁴ En este pasaje, Fray Servando Teresa de Mier cambia el nombre de Morelos, José María, por “Nicolás”. Posiblemente se trata de un desliz provocado por hacer referencia inmediatamente a Nicolás Bravo, a quien también confunde como un pariente de Morelos, aunque lo más probable es que refiriera con esto a un compadrazgo.

¹⁵ Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la Revolución de Nueva España*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, 1990 [En línea]: <http://books.openedition.org/cemca/4154> [Consulta: 25 febrero, 2022].



Una de las primeras medidas que tomó Calleja durante el sitio fue cortar el suministro de agua. Felipe Benicio Montero, insurgente con grado de capitán otorgado por Morelos y testigo del sitio, refirió en el manuscrito *Historia del sitio de Cuautla*, publicado por primera vez en 1829, el énfasis con el que los realistas durante la “noche lóbrega y al silencio de ella acometieron al baluarte del agua, queriéndolo tomar.”¹⁶ Los primeros intentos fueron repelidos y los rebeldes “privaron [a los realistas] de las miras malignas que tenían para privarnos de alimentos y del agua”,¹⁷ pero el triunfo fue de poca duración y las tropas de Calleja consiguieron cortar el suministro dejando a los sitiados sedientos y sólo con aguardiente para remediarlo. Una mujer del ejército insurgente logró conseguir suficiente líquido para preparar y vender el recurso durante el asedio, pero con la escasez se compadeció de los defensores y comenzó a suministrarles “agua de maíz tostado”¹⁸ o agua de chilate, bebida preparada con maíz, agua, cacao y miel, lo que le valió que los defensores le cambiaran el nombre a la calle de Mendoza y la bautizaran como “Calle de la Costeña”. No obstante, y sin restar mérito a la valiente costeña, habría que considerar que la bebida que sirvió para el consumo de los sitiados no era apta para el aseo personal, por lo que la insalubridad y la enfermedad continuaron propagándose por toda la ciudad.

El éxito de las medidas tomadas por los realistas para acorrallar a los rebeldes fue referido por el mismo Calleja en la comunicación del 28 de abril de 1812 que se reprodujo en la Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México del 1º de mayo del mismo año: “[Al] hallarse Quautla en la mayor miseria, sin otro artículo de subsistencia que el de maíz, oprimida por nuestros fuegos que la enfilan en su mayor diámetro, cargada de heridos y

¹⁶ Felipe Benicio Montero, *Historia del sitio de Cuautla, por Benicio Montero, capitán del ejército del señor Morelos y testigo ocular del sitio*, Versión paleográfica de María del Carmen Berdejo y Héctor Cuauhtémoc Hernández, México, Memorias históricas electrónicas, 2012, México [En línea]: <http://mhiel.mx/Morelos/data/1811-1812%20%202/Historia%20del%20Sitio%20de%20Cuautla.pdf>, p.94. [Consulta: 27 de febrero, 2022].

¹⁷ F. Benicio Montero, *op. cit.*, 2012, p. 95.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

enfermos, de los que diariamente mueren según las noticias contextes de los desertores, de veinte á treinta.”¹⁹

La noche del jueves 1º de mayo, agotados y reducidos a “comer insectos, cueros y quantas inmundicias se les presentaba, estrechado por un bloqueo extraordinariamente vigilante, por un fuego constante y bien dirigido, hostigado de las enfermedades que le arrebataron más de tres mil hombres y perdida la esperanza de los socorros exteriores”²⁰ los cabecillas insurgentes rompieron el cerco y más de 12,000 hombres se dispersaron en tres direcciones dejando una ciudad ocupada libremente por la enfermedad que se había instalado ya en conventos, calles y casas. Con estos antecedentes no es de extrañar que se culpara a los sobrevivientes del sitio por la epidemia que apareció primero en Puebla y que en enero de 1813 se asomó en el pueblo de San Francisco, perteneciente a la feligresía de Santa Ana al sur de la Ciudad de México y que en marzo se extendió a los de Quauhtenco y Tzacatlamanco,²¹ ubicados en el oriente.

La estrategia

El encargado de enfrentar el inminente desastre fue el Ayuntamiento emanado de la Constitución de Cádiz, de reciente instalación, que no se hallaba preparado para ello. La Constitución Política de la Monarquía Española fue jurada en la metrópoli el 19 de marzo de 1812 y en la Nueva España el 30 de septiembre del mismo año. Las elecciones del nuevo cabildo de la Ciudad de México tuvieron lugar el 29 de noviembre de ese año y aunque Francisco Xavier Venegas, virrey entre 1810 y 1813, lo desconoció por el número mayoritario de criollos que lo componían, su sucesor, Félix María Calleja

¹⁹ F. M. Calleja, reporte del 28 de abril de 1812 en *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México*, 1ª de mayo de 1812, no. 219, p. 445.

²⁰ F. M. Calleja, comunicación del 4 de mayo de 1812 en *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de México*, viernes 8 de mayo de 1812, no. 224, p. 479.

²¹ L. Montaña, *op. cit.*, 1817.



reunió a los regidores electos de nuevo.²² Las obligaciones del Ayuntamiento incluían la organización de la ciudad a través de diversos ramos municipales encargados de velar por la limpieza de las calles, acequias, plazas y el correcto funcionamiento de mercados, cementerios y demás edificios y establecimientos.²³ Entre ellos destaca el ramo de “Policía”, entendido entonces como buen gobierno.

Este Ayuntamiento inauguró sus funciones en una situación difícil; no contaba con recursos financieros para cumplir satisfactoriamente con sus obligaciones básicas con respecto a las labores de limpieza de calles, atarjeas o recolección de basura, sin contar con los estragos causados por la revolución de independencia, en marcha desde 1810.

A todos estos aprietos se sumó la preocupante noticia del surgimiento de una epidemia o “peste” en Puebla. “Para que no se pierda un momento en discutir y poner en práctica todo lo que conduzca para evitar los estragos”²⁴ se determinó acudir en primera instancia al Real Tribunal del Protomedicato, el cual organizó un cuerpo de médicos para investigar e informar de inmediato cualquier señal de la llegada de la epidemia a la ciudad. Asimismo, el Ayuntamiento estaba facultado para organizar Juntas de Sanidad temporales durante tiempos de crisis epidémicas, compuestas por vecinos, regidores, representantes de la Iglesia y profesionales de la salud como médicos y cirujanos.²⁵ El 10 de febrero se leyó en cabildo la comunicación de la Junta formada con motivo de la amenaza proveniente de Puebla, que incluía una instrucción de doce puntos elaborados para evitar que la epidemia entrara en la ciudad.²⁶

²² José Gamas Torruco, *La constitución de Cádiz de 1812*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Senado de la República, México, 2013.

²³ L. Márquez Morfín, *op. cit.*, 1994.

²⁴ Acta de Cabildo del 15 de enero de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 6.

²⁵ Leobardo C. Ruiz Pérez, *et al.*, “Antecedentes y evolución de la salud pública en el México independiente”, en Gutiérrez Domínguez, Fernando (coord.), *La salud en la Constitución mexicana*, (Biblioteca Constitucional. Serie Memoria y Prospectiva de las Secretarías de Estado), Secretaría de Salud, Secretaría de Cultura, INEHRM, Secretaría de Salud, México, 2017.

²⁶ Acta de Cabildo del 10 de febrero de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 10-13.

La Junta recomendó instalar un profesor de medicina a manera de vigilancia en cada una de las dos garitas que daban acceso a la capital: San Lázaro y La Viga. Este profesor debía ser acompañado o autorizado por un capitular²⁷ o dos individuos distinguidos que verificaran el estado de salud de quienes pretendieran entrar a la ciudad. A un guarda a caballo se le darían partes diarias firmadas por el comisionado y el profesor con las novedades, misma que sería entregada al presidente de la Junta de Sanidad. También sugirieron la instalación de una casa de cuarentena donde habitarían los caballeros comisionados, el profesor y los recién llegados.

La casa se dividiría en dos sectores, uno para los enfermos confirmados y otro para observación. Los enfermos reconocidos se recluirían en la casa de cuarentena hasta que se curaran y quien pareciera sano sólo se quedaría en ella durante uno o dos días para que tanto él como sus pertenencias se sometieran a una fumigación. Las listas de medicinas necesarias se remitirían al presidente del Protomedicato, quien se abastecería de las boticas de la capital con quien se tuviera contrato.

Los mensajeros que llevaran tanto las medicinas como los alimentos a dicha casa de cuarentena no entrarían en ella y dejarían su cargamento en un punto divisorio en vasijas que se renovarían constantemente, pues una vez entradas en la casa no podían volver a salir. A diferencia de los más pobres, los enfermos que contaran con recursos económicos cubrirían la cuenta de sus gastos una vez concluida su cura. Los cargamentos de algodón y lana se retendrían en una pieza baja de la casa, que se acondicionaría como almacén para ser fumigados, y el correo sería rociado con vinagre por aquel que lo abriera.

Estas instrucciones, firmadas por Antonio Serrano el 31 de enero de 1813, presentaban un serio inconveniente: requerían fondos de los que carecía el Ayuntamiento. En ese momento, sin recursos y sin certeza sobre el alcance y naturaleza de la enfermedad que cundía en Puebla

²⁷ Capitular: Oficio de preeminencia en el Ayuntamiento a la venta en el sistema hispánico.



no fue posible implementar todas las recomendaciones como se hubiera deseado.

El 12 de abril de 1813 se anunció oficialmente la llegada a la capital de la epidemia de fiebres, apodada como “peste” en términos generales. La enfermedad encontró una ciudad de México que no estaba equipada para ayudar adecuadamente a los enfermos del brote de calenturas, llamadas también “fiebres misteriosas”. La preocupación se expresó en la reunión de cabildo del 24 de abril, cuando se advirtió sobre la “ninguna asistencia de los enfermos y absoluta carestía de alimentos, pronosticando que si esto no se remediaba cundiría más y serían más los que murieran.”²⁸

Se hizo indispensable organizarse y se decidió acudir al doctor Luis José Montaña, “exitando su zelo y conocidísimas luces”²⁹ para consultar el alcance que podían tener estas fiebres. El médico redactó un largo informe para leerse en cabildo donde aseguró que no se trataba de fiebre amarilla, ni de carácter maligno, pero advirtió que la falta de socorro conservaría el mal, que aún era leve, y se agravaría en malignidad tan pronto comenzara la temporada de lluvias.

Lo más urgente era socorrer a los “infelices enfermos”³⁰ de los suburbios, pero una vez más se encontraron con el freno económico, pues “la suma escasez, ó por mejor decir, los ningunos fondos de la Novilísima Ciudad”³¹ le impedía a sus autoridades tomar providencias suficientes. Se optó entonces por recurrir a la caridad. Se acordó incitar por medio de un oficio la benevolencia del Cabildo Eclesiástico, el Tribunal del Consulado y otros particulares pudientes o personajes principales con el propósito de formar un fondo para cubrir los gastos necesarios.³² Dos días después se decidió que, para alentar la generosidad de los personajes adinerados

²⁸ Acta de Cabildo del 24 de abril de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 86.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Acta de Cabildo del 24 de abril de 1813, *op. cit.*, f.23 vta.

³¹ *Idem.*

³² Acta de Cabildo del 24 de abril de 1813, *op. cit.*, f.87.

de la capital, se les llevaría a visitar a los enfermos “y con la visita de la miseria se exitasen a proporcionarles aquellos socorros á que no puede extenderse el Exmo. Ayuntamiento.”³³

Ya había sucedido durante epidemias anteriores el que los habitantes de la ciudad colaboraran para costear alimentos y medicinas para los pobres, pero la guerra había afectado la economía y sólo se reunieron 13,000 pesos. Se examinó la lista de los individuos que se habían instalado a manera de vigilancia en las garitas de San Lázaro y la Viga y a partir de ella se nombraron más encargados hasta reunir ochenta. También se leyeron nuevas recomendaciones del doctor Luis José Montaña donde pedía que se aumentara el número de profesores de medicina destinados a la atención de la epidemia y se decidió nombrar dos para cada cuartel mayor. En ese momento, la ciudad de México estaba dividida en cuarteles mayores, entendido cada uno de ellos como una jurisdicción civil que a su vez comprendía cuatro cuarteles menores.³⁴ En total, se contaban 32 cuarteles en la capital.

En el centro de cada uno de los cuarteles menores, el regidor responsable instalaría una cocina comunitaria y nombraría cuatro comisionados para asignar las boletas de alimentos con las que se accedería a ellas. También visitarían a los enfermos y se asegurarían de que el facultativo los atendiera puntualmente. Estos comisionados se repartirían las manzanas del cuartel según fuera conveniente.³⁵

Para unificar la estrategia a seguir, se nombró al doctor Luis José Montaña como encargado de dirigir todo lo relativo a la medicina propiamente dicha. Elaboró un plan de socorro con una serie de instrucciones sobre el cuidado y método a seguir durante la enfermedad, cuya gran virtud consistía en ser fácil de seguir y asequible para la mayoría. También se encargó de reunir y asignar médicos para la asistencia, señalar boticas, celebrar juntas de facultativos y asegurarse de que éstos

³³ Acta de Cabildo del 26 de abril de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 89.

³⁴ L. Márquez Morfín, *op. cit.*, 1994.

³⁵ Acta de Cabildo del 26 de abril de 1813, *op. cit.*, f.90-90 vta.



cumplieran con sus obligaciones, poniendo su propia reputación y honor como garantía.

Luis José Montaña nació en Puebla, de padres desconocidos, y las noticias de su vida comenzaron la noche del 20 de octubre de 1755 cuando fue depositado en la Casa de Cuna del Señor San Cristóbal. Llevaba consigo una nota donde se indicaba qué nombre debía dársele, por lo que al día siguiente fue bautizado en el Sagrario de la Catedral como Luis Joseph Ignacio Montaña.

Aunque la nota no daba ninguna pista sobre sus padres, José Joaquín Izquierdo se dio a la tarea de evaluar su posible origen. Tomó la información aportada por Francisco Flores en 1886 que lo describe como “indígena puro”, así como la corrección hecha en 1915 por Nicolás León que lo considera criollo y la cotejó con los documentos examinados por él mismo, incluyendo la partida de bautismo que se conserva en el libro de bautismos de españoles, concluyendo que lo más probable es que fuera criollo. Asimismo, anotó que la noción de su origen indígena pudo deberse a sus conocimientos de la lengua náhuatl, misma que probablemente adquirió de boca de las chichihuas o nodrizas en la Casa Cuna donde vivió los primeros diez años de su vida.

Más tarde, sus aptitudes para el estudio lograron que obtuviera el apoyo necesario de benefactores con peso social para ingresar al Real Colegio de San Pedro, a pesar de su condición ilegítima.³⁶ Posteriormente se dirigió a la Real y Pontificia Universidad en la Ciudad de México, donde destaca el que haya conseguido acceder a los estudios universitarios, reservados en ese momento a hijos legítimos.

En la Universidad obtuvo los grados de licenciado en medicina en 1792 y de doctor al año siguiente.³⁷ Durante varios años buscó obtener la posesión de una cátedra sin éxito, hasta que consiguió la de

³⁶ José Joaquín Izquierdo, “Orígenes y primeros estudios de don Luis Montaña, gran médico del periodo colonial”. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XI, núm. 2, abril-junio, México, 1953.

³⁷ José Joaquín Izquierdo, *El Hipocratismo en México*. México, Imprenta Universitaria, 1955.

Vísperas de Medicina en 1815. Esa cátedra estaba dedicada al estudio de las enfermedades y Montaña se aplicó a exponer la doctrina hipocrática que se enseñaba tradicionalmente mediante el método de lectura y memorización, desde la perspectiva de los estudiosos más avanzados de la época, inspirado enormemente por la corriente fisiológica emprendida por John Brown y Thomas Sydenham.³⁸ Sin embargo, sólo dictó la clase durante dos años, pues precisamente su interés en la fisiología moderna, afinidad a la causa independentista y reprobación abierta de la charlatanería le ganaron suficientes enemigos como para que se viera obligado a abandonarla en 1817.

Ese mismo año, sus amigos le recomendaron contrarrestar este golpe a su reputación publicando su trabajo.³⁹ Una de esas obras fue el recuento de su labor durante la epidemia de fiebres misteriosas, donde refiere no sólo las instrucciones que se dictaron en 1813 sino también sus propias observaciones sobre la enfermedad, etiología y origen. El título completo del texto es: *Avisos importantes sobre el matlazáhuatl, o calentura epidémica manchada que pasa a ser peste y que es frecuente en esta N.E. con un modo sencillo y fácil de socorrer a los enfermos donde no haya médicos que les asistan, y cuya eficacia y seguridad se experimentó el año de 1813*, y fue impreso en el establecimiento de Mariano de Zúñiga y Ontiveros ubicado en la calle del Espíritu Santo en 1817.⁴⁰

En este texto, quedan de manifiesto las dos facetas del doctor Luis José Montaña, el hipocrático y el browniano. Acerca de la primera, Montaña fue un fiel discípulo y creyente de Hipócrates y así lo declaró constantemente en sus obras. Lo describía como “el maestro de todos y discípulo de la naturaleza, de la cual había recibido el dictado de las reglas generales y estrictas por las cuales era universalmente tenido como padre de la medicina” y la segunda se refiere al trabajo del médico escocés John Brown,

³⁸ José Sanfilipo B, “El hipocratismo en tiempos del Dr. Manuel E. Carpio”, en *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 48, núm. 4, México, julio-agosto, 2005, pp.165-167.

³⁹ José Joaquín Izquierdo, *El Hipocratismo en México*. México, Imprenta Universitaria, 1955.

⁴⁰ J. J. Izquierdo, *op. cit.*, 1955, p. 19.



cuya obra *Elementa Medicinae* fue introducida en la Nueva España por el irlandés Daniel O' Sullivan.⁴¹

El texto *Avisos...* comienza estableciendo un paralelismo entre la antigüedad clásica y la crisis de ese momento en las siguientes líneas: “Hipócrates en Grecia se halló en las mismas circunstancias que nos presenta la N.E. y hemos estudiado la enfermedad en los mismos libros abiertos en que la leyó él [...]. A la verdad: las vicisitudes y por decirlo así, las oscilaciones de una sola idéntica epidemia se observan dó quiera que hay observadores: solo infunden ellas terror al vulgo; y solo alucinan á los médicos que no se han formado sobre el modelo del de Cos.”⁴²

Montaña aprobó la decisión del Ayuntamiento de evitar el pánico entre la población y en términos profilácticos consideró que las cuarentenas, la prohibición de tráfico de convoyes y los cordones sanitarios tenían poca utilidad y que la única medida efectiva contra el matlazáhuatl, que ya había aparecido al menos tres veces en sólo cuarenta años, era la atención de la higiene pública; por ende, en el combate contra una epidemia debía recurrirse a dos vías: a la policía médica y al arte de curar.

Las medidas drásticas y restrictivas debían aplicarse con tiempo, antes de que la epidemia se presentara, por medio de la policía médica. Por el contrario, si no había podido evitarse su llegada, la autoridad debía conducirse con calma y prudencia y “no debería dictarlas en los momentos angustiados el empirismo ciego, excitado por el terror sea del gobierno, sea de los pueblos. Aquel, como el piloto en tempestad, quando no haya podido precaver el mal, debe conservar presencia de ánimo para no tomar providencias ilimitadas y de tanteo”⁴³

Una vez instalada la epidemia en la ciudad, sólo quedaba el arte de curar. A falta de un reglamento especial se redactó un plan de socorro donde se dictaban instrucciones para los facultativos con fecha del 8 de mayo. En ese documento se declaró que la obligación del médico

⁴¹ José Joaquín Izquierdo, *El Brownismo en México*. México, Imprenta Universitaria, 1956, p. 11.

⁴² L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p.1.

⁴³ *Ibid.*, p.8.

era recetar y firmar la dieta. También debía ordenarse la atención de los enfermos, que se entiende se trataba principalmente de las clases vulnerables de la capital, por medio de una lista donde se apuntaran aquellos de mayor gravedad para darles preferencia sobre los inoportunos.

El médico tendría que confiar en su criterio para determinar las prioridades, no sólo con base en la gravedad del caso sino también en su rol en la comunidad. Tendría que considerarse primero a los padres de familia, artesanos y menestrales, decidiendo en qué casos debían canalizarse los enfermos al hospital y en cuáles podían curarse en casa, así como llevar la cuenta exacta de las defunciones dando parte de las cifras cada diez días.⁴⁴

Montaña anotó la carestía y escasez de carne como uno de los factores que favorecieron la epidemia.⁴⁵ El tema del nexo entre nutrición y tifo epidémico es común y coincide con las circunstancias en que suelen darse los brotes epidémicos, a la par de hambrunas o guerras. La situación agrícola de la Nueva España estaba en dificultades desde comienzos de siglo; una sucesión de heladas que destruyeron los cultivos y luego una fuerte sequía entre 1808 y 1810,⁴⁶ dejaron a parte de la población indígena sin comida ni trabajo, lo que llevó a una gran cantidad a migrar a las ciudades en busca de mejores condiciones y facilitó que el ejército insurgente hallara reclutas entre sus filas.

La predisposición del organismo o diátesis

De acuerdo con Luis José Montaña, la naturaleza de la epidemia era benéfica, pero se presentaba con dos modificaciones esenciales. Al estructurar una terapéutica apropiada para paliarla, Montaña se apegó a la diátesis en su doble carácter hipocrático y browniano: “Hipócrates, oráculo de los

.....
⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ L. Marquez Morfin, *op. cit.*, 2001.



griegos, guía de los romanos y texto de los árabes, restauradores de las ciencias, que vale tanto como decir, toda la sabia antigüedad, no tiene otro principio que este avalúo de la diátesis.⁴⁷ La diátesis se entiende como la predisposición o vulnerabilidad del organismo a padecer una enfermedad, es decir, el estado en el que se halla el enfermo conforme a sus desórdenes, nobleza y funciones alteradas, lo que debía determinar el médico para pasar de la observación del caso singular del enfermo a la descripción típica de la enfermedad.⁴⁸ En cuanto a la clasificación de la enfermedad, Montaña prefiere dejarlo a la piretología o parte de la patología que se ocupa específicamente de las fiebres.

En segundo lugar, Brown consideraba que la salud de los seres vivos dependía del combate entre las potencias externas e internas y el inexorable camino hacia la ruina a la que se veían constantemente empujados, pugna que obraría en forma de enfermedad conforme a la diátesis.⁴⁹ De tal forma que decidir en qué diátesis encajaba el caso o enfermo se trataba de un elemento fundamental para determinar el método.⁵⁰ En este aspecto, Montaña advertía que “el profesor que no meditare profunda y preocupadamente las ideas luminosas de Brown, se hallará de sorpresa en un laberinto de que solamente saldrá por casualidad.”⁵¹

Conforme a dicha noción fundamental, Montaña ideó un método para enfrentar la epidemia con base en dos modificaciones o diátesis. Para la primera, el método comenzaba al ubicar al enfermo en un ambiente fresco y tranquilo que pudiera ventilarse continuamente conforme experimentara los accesos de calor. Se le debía alejar del fuego, luces, ruido y darle alimentos ligeros. Ya que el enfermo estuviera instalado en un

⁴⁷ L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p. 31.

⁴⁸ Pedro Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, p. 418.

⁴⁹ J.J. Izquierdo, *op. cit.*, 1956.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵¹ L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p. 31.

lugar saludable, el siguiente paso sería limpiar el canal alimentario antes de que avanzara la fiebre, ya que después no se podría limpiar el vientre y las materias contenidas en el cuerpo ocasionarían somnolencia, delirio y “al fin la suma putridez.”⁵² En este punto cabe anotar que Montaña se oponía al abuso de purgantes drásticos y recomendaba una dieta ligera para las fiebres. El estómago del enfermo podía prepararse con una rebanada de pan rociada con vino y recubierta de polvo de pimienta para comenzar con la ingestión de los remedios. Después vendría la medicación. La piedra angular eran los polvos salinos, administrados para reducir la fiebre y purificar el cuerpo.

El enfermo tomaría tres dracmas de polvos salinos dos veces al día para desaparecer los síntomas gástricos, a veces durante semanas, hasta que la lengua recuperara su color natural. En el caso de las personas más débiles se dividirían los polvos en tres, disolviendo cada una en un pozuelo de té de manzanilla. A partir de la segunda semana se podían añadir tres dedos de infusión de tlapatli, que eran hierbas olorosas, a los tres pozuelos. Aunque los casos infantiles no eran frecuentes, se podían mezclar los polvos en alfeñique (valeriana) para facilitar su administración.⁵³

Montaña comenta que administró citrato de potasa (citrato de potasio o sal potásica del ácido nítrico) en los cuarteles y hospitales, pero no en los enfermos particulares, debido a que la atención individualizada le permitía recetar de forma más prolija. En estos casos ordenaba 15, 20 o 24 granos de sal de ajeno (carbonato de potasio) de acuerdo con la edad y evolución del paciente, disueltos en cuatro o seis cucharadas de agua pura para los robustos y agua aromática para los débiles, ya fuera de yerbabuena, orégano o azahar. El paciente ingería el primer preparado e inmediatamente se le administraba otro igual, pero adicionado con seis y hasta doce gotas de jugo de limón. Si vomitaba debía repetirse el proceso.

⁵² *Ibid.*, p. 44.

⁵³ *Ibid.*, p. 45.



En una segunda modificación o diátesis, cuando el organismo se encontraba decididamente débil o en las fiebres que denomina como “análogas” a la intermitente perniciosa, el verdadero remedio era el uso de la quina. Sobre el descrédito de la quina como medicamento argumentaba que el problema estaba en el modo y momento en que era administrada por el médico, ya que muchos solían esperar hasta la aparición de los efectos de putridez para recetarla y solían hacerlo en cantidades equivocadas. El uso de la quina se complementaba con friegas estimulantes de mostaza disuelta en vinagre, vino, mixtura carbónica y tintura espirituosa de pimienta, llamado “remedio soberano”, en dosis de entre diez y treinta gotas para las fiebres perniciosas intermitentes.

Para conservar las virtudes de la quina, Montaña elaboró su propia mezcla, la que tenía en gran estima: “Mi mixtura acidulada [...] es la preparación más generosa y más grata al paladar de quantas se conocen. Con tal que esté bien hecha, es un vino ó una rosella. Conserva íntegra la virtud tónica y febrífuga de la quina.”⁵⁴

Era tal su confianza en esta mixtura acidulada que aseguró que ni Jean Louis Alibert, médico francés que consideraba comparable a Hipócrates, habría limitado el uso de la quina de haberla conocido. Este remedio era adecuado para todas las fiebres, adinámicas y atáxicas, en los flujos de color negro, los depósitos gangrenosos y las petequias. Un recurso tan poderoso que escribió “ha arrancado este remedio mil presas a la muerte.”⁵⁵

Este método, no sólo tenía el gran mérito de poder ser administrado en casa sino también era una forma sencilla y económica de paliar los efectos de la epidemia en tiempos de crisis y caos. El que los enfermos se curaran en su propio domicilio tenía dos ventajas, por un lado el número de camas en los hospitales era limitado y por otro, el Ayuntamiento consideró que había razones para creer que en éstos morían el doble de pacientes debido a la atmósfera recargada que se creaba por la concentración de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

pacientes, aunado al efecto pernicioso de verse separados de sus hogares y familias para ser depositados en manos de extraños “que quizá y sin quizá nos trataran con poca caridad, y en las circunstancias, de que no podemos hacer nada por nosotros mismos que semejantes violencia producía una aflixion de espíritu capaz por sí sola de agravar cualesquiera enfermedad”.⁵⁶

En el aspecto de la asistencia, Montaña advertía sobre la importancia de vigilar el cumplimiento de las recetas pues “aun puestos ya los pobres á nuestro cargo, se cometían furtivamente errores, que había interés en ocultar. ¿Ni como habían de revelar su conducta los que solo ocurrían al médico de la caridad para lograr alimentos y abrigo, despreciando sus recetas, que se encontraban rodando entre los pobres, muebles y basuras; o bien arrojaban los remedios, usando de los que prescribían los curanderos y mil RR.PP?”⁵⁷

Efectivamente, los desórdenes sucedieron no sólo entre los pacientes sino también entre los asistentes, como se reportó el 10 de mayo de 1813, con el triste caso de algunos de los encargados de enfermos que les quitaban las frazadas proporcionadas por las autoridades para venderlas o empeñarlas, lo que privaba a los desprotegidos de abrigo y propagaba el contagio. Fue necesario pasar oficio para pedir que se prohibiera la práctica y se avisara a los comisionados de cuartel que se quemaran los petates usados una vez que los enfermos se hubieran recuperado.⁵⁸

La necesidad de aplicar el método curativo de manera uniforme, tanto en la distribución de medicinas como en los demás socorros, fue de tal importancia para Montaña que llegó a retar al cabildo en el caso de que se permitiera que los comisionados reclutaran cirujanos para asistir en la epidemia en lugar de profesores de medicina y envió oficio al cabildo excusándose de la comisión en mayo del año de las fiebres por este motivo. En el oficio no ocultó la razón de su disgusto y citó como causal

⁵⁶ Acta de Cabildo del 24 de abril de 1813, *op. cit.*, A, f. 87.

⁵⁷ L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p. 46.

⁵⁸ Acta de Cabildo del 10 de mayo de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 107.



de la renuncia el que algunos comisionados “con sus providencias le frustran sus planes contrariándole su sistema.”⁵⁹ Básicamente, los hizo elegir entre él y el empleo de cirujanos.

El cabildo se encontró en un apuro pues Montaña era indispensable, pero tampoco era prudente disgustar a los caballeros comisionados. Se rechazó la renuncia de Montaña y al poco tiempo el que dimitió fue uno de los varios comisionados que habían autorizado la asistencia de cirujanos, que acusó al doctor Montaña de ser intransigente por puro capricho y hasta contrario a la humanidad al oponerse a que se incluyeran estos profesionales en la asistencia de los cuarteles a falta de suficientes médicos para todos los enfermos. Se dijo que había quejas por faltas entre los médicos y que el doctor Montaña no podía proveer suficientes facultativos a los comisionados que los solicitaban. También se discutió que el mismo Montaña había comentado en alguna ocasión el “haber médicos infinitamente más ignorantes que los cirujanos”,⁶⁰ de tal forma que no era comprensible su oposición.

La discusión en el cabildo fue acalorada y se llegó a considerar pasar oficio al Tribunal del Protomedicato para que lo resolviera, pero finalmente los regidores Tagle y Salazar determinaron que Tagle visitaría al doctor Montaña para convencerlo de que aceptara la asistencia de cirujanos. Tagle encontró al médico durante una de las juntas de facultativos dedicados a la epidemia. Confrontado con las quejas de los comisionados aseguró que había suficiente número de médicos, más de los treinta y dos necesarios para los cuarteles y siete más de reserva, que se le proporcionaría uno a quien lo requiriera y los haría cumplir con sus obligaciones. La discusión fue larga, pero la resolución de Montaña permaneció invariable y ganó. Los comisionados se vieron limitados a intervenir únicamente en lo económico, es decir, la distribución de alimentos y abrigos.⁶¹

⁵⁹ Acta de Cabildo del 10 de mayo de 1813, *op. cit.*, f.107 vta.

⁶⁰ Acta de Cabildo del 20 de mayo de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A, f. 124.

⁶¹ Acta de Cabildo del 21 de mayo de 1813, AHCDM, Ayuntamiento, Gobierno del Distrito

Más allá de los argumentos proporcionados por el doctor Montaña para justificar su negativa a la participación de cirujanos en la aplicación de su método curativo, cabe mencionar que el abismo entre el prestigio de los médicos y los cirujanos perduró durante las primeras décadas del siglo XIX, o que él mismo fue un opositor decidido y contundente de la práctica de las sangrías.

Para Montaña la verdadera medicina consistía en observar el genio de la enfermedad en gran número de pacientes y abstenerse de aplicar remedios no sólo inútiles sino perjudiciales, como la sangría, la que rechazaba de forma general, no sólo para el caso de las fiebres.

A pesar de su declarado carácter hipocrático, Montaña se apartó dramáticamente del modelo humoral todavía impartido en las escuelas de entonces. Describió los humores y espíritus como puras palabras al servicio de hipótesis con los cuales el médico no tenía gran cosa que ver y en cambio dio una interpretación química a los humores: “¡Humoristas! [...] Id á buscar venenos corrosivos en la sangre, en la cólera, en la linfa y en la atrabilis, en tanto que nosotros hallamos en las acciones de los vasos, las entrañas y de las carnes, ó un exceso de fuerza que oprime la vida, ó un defecto que la somete al enemigo que la invade.”⁶²

En el caso de las fiebres, Montaña no se dejó engañar por el que se suponía era un exceso de estímulos humorales en el cuerpo que se creía podía ser neutralizado por medio de las sangrías, mérito que le fue reconocido por sus contemporáneos, los médicos norteamericanos Samuel L. Mitchill y Felix Pascalis.⁶³

Entre las alteraciones producidas en las fiebres, se incluían vómito, náuseas, aumento de temperatura, ansiedad asociada a la cardialgia y frecuencia cardíaca elevada, manifestaciones asimiladas en ese entonces a un aparato inflamatorio, cuadro que Montaña consideraba engañoso,

.....
Federal, Actas, vol. 132 A, f. 126-126 vta.

⁶² Acta de Cabildo del 21 de mayo de 1813, *op. cit.*, p. 32.

⁶³ J.J Izquierdo, *op. cit.*, 1956.



pues en “ningún caso parece más indicada la sangría; ¡mas a quan pocos días de haberla ordenado se arrepentirá el médico!”⁶⁴

En *Avisos...* cita la “invencible y porfiada inclinación a sangrarse”⁶⁵ como la causa de una mortandad excesiva, escandalosa y lamentable, insistiendo en que las sangrías eran sólo una de las especialidades de los cirujanos, con los que estaba en desacuerdo.

A manera de conclusión

El periodo analizado en el presente estudio es una etapa difícil de la historia mexicana, debido al conflicto bélico que llevaría a alcanzar la independencia nacional. La Nueva España perecía en condiciones deplorables, en medio de la guerra, la falta de fondos, el hambre, la continua movilización de tropas y población civil, la insalubridad y el hacinamiento, circunstancias que necesariamente quebrantaban la salud de la población.

Las enfermedades han sido una constante en la historia de la humanidad y el periodo virreinal no fue la excepción. Desde el siglo xvi hicieron presencia una serie de epidemias, unas recurrentes y otras debidas a nuevos agentes causales. El virreinato empezó con la viruela y llegó a su fin con las fiebres misteriosas de 1813, asociadas al tifo exantemático, que enfermaron a más de la tercera parte de los habitantes de la Ciudad de México.

En el marco de la etapa premicrobiana bien puede afirmarse que el conocimiento de la epidemia de 1813 estuvo sujeta a la incertidumbre; autoridades civiles y eclesiásticas sumaron esfuerzos con el fin de diseñar estrategias para combatirla. Intervinieron el Ayuntamiento que desde el siglo xvi debía velar por el aseo ambiental, el Tribunal del Protomedicato que reunía a la comunidad médica que opinaba sobre el saber estrictamente médico, las Juntas de Sanidad que debían hallar a los enfermos

⁶⁴ L. Montaña, *op. cit.*, 1817, p. 19.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 4.

y brindarles asistencia humanitaria o caritativa, término usual de aquel entonces y, de manera particular, los actores epistémicos, en este caso el doctor Luis José Montaña, encomendado para contender la enfermedad.

Montaña analizó la situación, concluyó que la enfermedad en cuestión purgaba el organismo, con resultados positivos o negativos según la complejidad del enfermo. Dejó claro que la atención de la epidemia correspondía al médico y no al cirujano, que estaba en un estatus inferior y recurría a tratamientos inadecuados, como la sangría; redactó un informe ante el Cabildo, elaboró un plan de socorro y culminó su intervención con la redacción de un texto donde exponía su saber sobre la enfermedad propiamente dicha, exponiendo en qué consistía su metodología de trabajo y fundamentalmente, el arte de curar.

Fuentes de consulta

Archivo

Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCDM) “Carlos Sigüenza y Góngora”, Fondo: Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal, Actas, vol. 132 A.

_____, Acta de Cabildo del 15 de enero de 1813, f.5- f. 6.

_____, Acta de Cabildo del 10 de febrero de 1813, f. 10-13.

_____, Acta de Cabildo del 24 de abril de 1813, f. 86-87.

_____, Acta de Cabildo del 26 de abril de 1813, f.87-90 vta.

_____, Acta de Cabildo del 10 de mayo de 1813, f. 107-107 vta.

_____, Acta de Cabildo del 20 de mayo de 1813, f. 124.

_____, Acta de Cabildo del 21 de mayo de 1813, f. 126-126 vta.

Bibliografía

Bustamante, Carlos María de, *Cuadro Histórico de la Revolución de México*. Tomo II. 2ª ed., México, Imprenta de J. Mariano Lara, 1866.



- Chávez-Hita, Adriana Naveda, *La guerra de independencia en Córdoba, Veracruz: narración de un testigo*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2007.
- Gamas Torruco, José, *La constitución de Cádiz de 1812*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Senado de la República, 2013.
- Gutiérrez Domínguez, Fernando (coord.), *Secretaría de Salud: La salud en la Constitución mexicana*. México, Secretaría de Cultura, INEHRM, Secretaría de Salud, 2017.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo Político de la Nueva España*. 7ª Ed., Porrúa, México, Libro II, capítulo v.
- Izquierdo, José Joaquín, *El Hipocratismos en México*. México, Imprenta Universitaria, 1955.
- Izquierdo, José Joaquín, *El Brownismo en México*. México, Imprenta Universitaria, 1956.
- Laín Entralgo, Pedro, *La medicina hipocrática*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- Márquez Morfín, Lourdes, *La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México: El tifo y el cólera*. Siglo XXI, México, 1994.
- Montaña, Luis, *Avisos importantes sobre el matlazahuatl, o calentura epidémica manchada que pasa a ser peste y que es frecuente en esta N.E. con un modo sencillo y fácil de socorrer a los enfermos donde no haya médicos que les asistan, y cuya eficacia y seguridad se experimentó el año de 1813; En que el autor Dr. D. Luis Montaña fue comisionado por el Superior Gobierno y por el Exmo. Ayuntamiento para establecer y dirigir el método dentro y fuera de la Capital*, México. Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, 1817.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia y Xóchitl Martínez Barbosa, (coords.), “Medicina Novohispana, siglo XVIII”, en *Historia General de la Medicina en México*. Tomo IV, UNAM, México, 2001.
- Ruiz Pérez, Leobardo C., et al., “Antecedentes y evolución de la salud pública en el México independiente”, en Gutiérrez Domínguez, Fernando (coord.), *La salud en la Constitución mexicana*. (Biblioteca Constitucional. Serie Memoria y Prospectiva de las Secretarías de Estado), Secretaría de Salud, Secretaría de Cultura, INEHRM, Secretaría de Salud, México, 2017, p. 23-73.

Hemerografía

- García-Acosta J, Aguilar-García CR, Aguilar-Arce IE. “Tifus”, *Med. Int. Méx.* 33, 3, Mayo, 2017, pp. 351-362.
- Gobierno de México, *Gaceta Extraordinaria*, viernes 1 de mayo de 1812, núm. 219.
- _____, *Gaceta Extraordinaria*, Sábado 2 de mayo de 1812, núm. 221.
- _____, *Gaceta Extraordinaria*, Viernes 8 de mayo de 1812, núm. 224.
- Izquierdo, José Joaquín, “Las lecciones del doctor don Luis Montaña (1755-1829), profesor de vísperas de medicina de la Real y Pontifica Universidad de México”. *Gaceta Médica de México*, Tomo LXXXIII-No 5-Sept- Oct., México, 1953, pp. 431-436.
- _____, “Orígenes y primeros estudios de don Luis Montaña, gran médico del periodo colonial”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XI, núm. 2, abril-junio, México, 1953, pp. 129-139.
- _____, “Para recuerdo y emulaciones perennes del insigne don Luis Montaña”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, núm. 4, octubre-diciembre, México, 1963. p. 354-361.
- Sanfilippo, José B., “El hipocratismo en tiempos del Dr. Manuel E. Carpio”, *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 48, núm. 4, México, julio-agosto, 2005, pp. 165-167.
- Viesca Treviño, Carlos, “Epidemias y enfermedades en tiempos de la Independencia”. *Revista Médica del Instituto Mexicano de Seguro Social*, vol. 48, núm. 1, 2010, pp. 47-54.

Mesografía

- Mier, Fray Servando Teresa De, *Historia de la Revolución de Nueva España*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Mexico, 1990 [En línea]: <http://books.openedition.org/cemca/4154>, [Consulta: 25 de febrero, 2022].
- Montero, Felipe Benicio, *Historia del sitio de Cuautla, por Benicio Montero, capitán del ejército del señor Morelos y testigo ocular del sitio*. Versión paleográfica de María del Carmen Berdejo y Héctor Cuauhtémoc Hernández, *Memorias históricas electrónicas*, 2012, México [En línea]: <http://mhiel.mx/Morelos/data/1811-1812%20%202/Historia%20del%20Sitio%20de%20Cuautla.pdf> [Consulta 27 de febrero, 2022].



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 UAEMEX. 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* (UAEMEX/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEMEX, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEMEX/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEMEX, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEMEX/Torres Asociados, 2012); *Catálogo de filosofía del periodo novohispano* (en coautoría con Adolfo Díaz; UAEMEX/Instituto Mexiquense de Cultura, 1995); *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (EÓN/UAEMEX, 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/UAEMEX, 2010) y de *Pensamiento Novohispano 1-22* (UAEMEX, 2000-2022).

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



Coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de editar el 03 de noviembre de 2023, en el Departamento de Producción y Difusión Editorial, adscrito a la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

Patricia Vega Villavicencio
Coordinación editorial

Lourdes Gómez Zamora
Análisis e interpretación del sistema antiplagio

Guadalupe Álvarez Martínez
Corrección de estilo y ortotipográfica

Iván P. González.
Diseño de forros y formación de interiores

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto, se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México



n esta ocasión, *Pensamiento Novohispano 23* cuenta con 17 colaboraciones de investigación que se ubican dentro del periodo Colonial y se encuentran distribuidas de la siguiente manera: 8 pertenecientes al siglo XVI, 2 al siglo XVII y 7 al siglo XVIII.

Algunos personajes sobresalientes sobre quienes se encuentran trabajos en este número son el fraile dominico Bartolomé de las Casas, el franciscano Bernardino de Sahagún, los jesuitas Diego José Abad y Francisco Xavier Alegre, amén de la presencia de algunos autores no muy conocidos, pero no por ello menos importantes en el desarrollo de la cultura novohispana.

Además de estos autores, los temas aquí abordados nos ofrecen una visión de la diversidad de preocupaciones e intereses que rodeaban el ámbito cultural de esa época. Tenemos, por ejemplo, la representación del indio en las crónicas del siglo XVI; estudios sobre las condiciones que favorecieron la designación de las cabeceras de doctrina en el Valle de Toluca; el imaginario colectivo acerca del Purgatorio; el arte y religiosidad en una comunidad de Atlacomulco del Estado de México y un estudio acerca de una epidemia que marcó el ocaso del periodo novohispano.

Este libro serial tiene una larga trayectoria como una plataforma para los investigadores noveles y veteranos en el estudio de la Cultura escrita y visual Novohispana, por lo que merece un gran reconocimiento por mantenerse vigente.

Doctora en Literatura Mexicana
María Isabel Terán Elizondo
Universidad Autónoma de Zacatecas



Universidad Autónoma del Estado de México
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados