

Otras publicaciones UAEM

Pensar lo político. Ontología y mundo contemporáneo
Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal y Alfonso Galindo Hervás (coords.)

Las variaciones de la escritura. Una lectura crítica de El grafógrafo y de la obra de Salvador Elizondo
Claudia L. Gutiérrez Piña

En la costa aún sin mar. César Vallejo ante la crítica del siglo XXI
Alfredo Rosas Martínez

Manifiestos... de manifiesto. Provocación, memoria y arte en el género-síntoma de las vanguardias literarias hispanoamericanas, 1896-1938
Osmar Sánchez Aguilera (editor)

Continuidades y cambios en las migraciones de México a Estados Unidos. Tendencias en la circulación, experiencias y resignificaciones de la migración y el retorno en el Estado de México

Jorge Olvera García y Norma Baca Tavira (coords.)

El número 17 de *Pensamiento Novohispano* reúne siete trabajos de investigación pertenecientes al siglo XVI, cinco al siglo XVII y cuatro al siglo XVIII. El propósito es difundir los temas vinculados con el Encuentro de Dos Mundos y su colonización.

Cada investigación compilada puede servirnos para ejemplificar la postura positiva de la Conquista, pero también la opuesta y crítica del modo y consecuencias de la perspectiva tradicional, sin olvidar los padecimientos que sufrieron los pueblos conquistados.

Para el primer caso, podemos recurrir a los trabajos titulados: *Fray Alonso de la Vera Cruz. Relectio de decimis, 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos y Lógica y Moral de la Economía de Tomás de Mercado*; para el segundo, a la colaboración: *Sacramento y transgresión: solicitantes en el Valle del Mezquital, Siglo XVIII*.

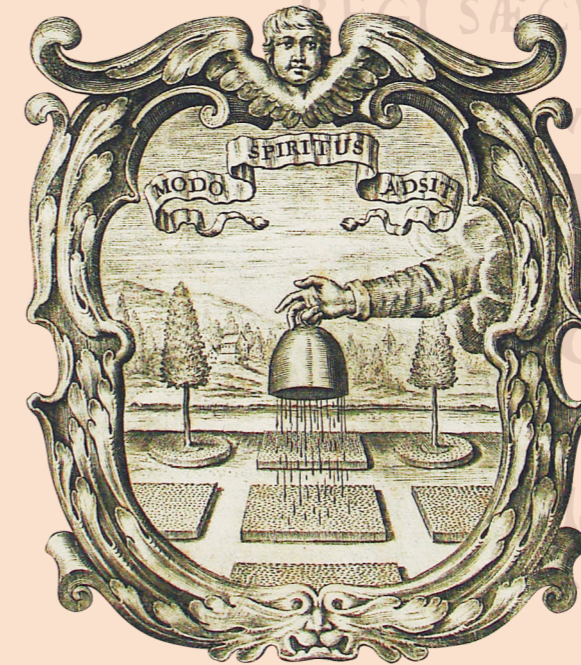


Pensamiento Novohispano



Pensamiento Novohispano

Número
17



Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA



Noé Héctor Esquivel Estrada

Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma; Maestría y Doctorado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades e investigador del Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la UAEM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Es autor, entre otros textos, de *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEM, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEM/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEM, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEM/Torres Asociados, 2012) y compilador de la Colección *Pensamiento Novohispano*, números del 1 al 16 (UAEM, 2000-2016).

FRIBV RGT BRISGOIAE,
EXCVDEBAT IOANNES FABER EMMEVS
- AVLIACENSIS ANNO
M. D. XL.



ISBN: 978-607-422-769-7



9 786074 227697





Pensamiento Novohispano 17



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. en E. S. René Pedroza Flores
Director del Instituto de Estudios Sobre la Universidad

L. en C. C. María del Socorro Castañeda Díaz
*Directora de Difusión y Promoción de la
Investigación y los Estudios Avanzados*



ensamiento
Novohispano

Número
17

Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
noehectoresquivel49@gmail.com



Este libro contó con el aval de revisores externos
conforme a los criterios editoriales de la
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

Pensamiento Novohispano 17

1a edición, noviembre 2016

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

ISBN: 978-607-422-769-7

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Edición a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados

El contenido de esta publicación
es responsabilidad de los autores.

Imagen de portada:

Harpagium. Cap. XVI, 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.

La reproducción parcial o total del contenido de la
presente obra, sin contar previamente con la autorización
por escrito del editor en términos de la Ley Federal
de Derecho de Autor y en su caso de los tratados
internacionales aplicables, viola derechos reservados.

CONTENIDO

Presentación	9
SIGLO XVI	
Lógica y moral de la economía en Tomás de Mercado <i>Mauricio Beuchot</i>	13
La masacre de Cholula, un exponente de la guerra de conquista y de evangelización de la Nueva España <i>Arturo E. Ramírez Trejo</i>	25
Edición modernizada del <i>Título Imperial de la gran Ciudad de México</i> : tareas que presenta <i>José Quiñones Melgoza</i>	33
Historia y literatura: dos escenarios en conjunción en la Crónica de Indias <i>Rosa María Camacho Quiroz</i>	39
La vestimenta de la nobleza indígena de los valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca como símbolo de identidad. Siglos XVI y XVII <i>Maribel Reyna Rubio</i>	53
Los usos de la memoria en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl <i>Gerardo Pérez Silva</i>	71
Luciano Barp Fontana, <i>Fray Alonso de la Vera Cruz. Relectio de decimis, 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos</i> , introducción, transcripción, traducción y notas, De La Salle ediciones, México, 2015, 490 pp. <i>María Alejandra Valdés García</i>	81
SIGLO XVII	
La concepción femenina desde la tradición cristiana en <i>El pregonero de Dios y patriarca de los pobres</i> <i>Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez</i>	89
El discurso higienista en la obra de Diego Cisneros <i>Martha Eugenia Rodríguez y Jimena Pérezblas Pérez</i>	103
Un concepto cristiano del mal, entre el maniqueísmo y la exageración moralista, en Agustín de Hipona (antecedentes) y Palafox y Mendoza <i>Salvador Vera Ponce</i>	119

Compra-venta de esclavos negros y mulatos en la Villa de Toluca durante el siglo XVII 135
Cibualpilli Palma Valdos

La reivindicación de los derechos de los indios en la obra de fray Juan Zapata y Sandoval 153
Maribel Sánchez Matías

SIGLO XVIII

La herencia novohispana de la Constitución de Apatzingán 165
Jesús Antonio de la Torre Rangel

Filosofía moral en las obras *Errores del entendimiento humano*, *Memorial ajustado*, *Máximas de Educación*, *Academias de Filosofía* y *Academias de Geometría* de Juan Benito Díaz de Gamarra 181
Noé Héctor Esquivel Estrada

Sacramento y transgresión: *solicitantes* en el Valle del Mezquital, siglo XVIII 203
Annia González Torres

Los macabeos españoles. Oraciones fúnebres novohispanas en honor de los soldados difuntos 221
Virginia Trejo Pinedo

PRESENTACIÓN

La colección *Pensamiento Novohispano*, en este número 17, reúne las siguientes colaboraciones: siete trabajos de investigación pertenecientes al siglo XVI, cinco al siglo XVII y cuatro al siglo XVIII. Nuestro propósito es difundir estos temas vinculados con el Encuentro de Dos Mundos y su colonización.

El proceso de Evangelización en el Período Colonial ha dado lugar a una diversidad de significaciones e interpretaciones; unas, acordes con la visión tradicional de la conquista (desde una perspectiva positiva, de aceptación); otras, en oposición al modo y consecuencias que sufrieron los pueblos conquistados (se asume una postura más crítica). En el primer caso, a decir de Boff, el camino de evangelización fue asumido por algunos misioneros que “supieron acercarse a los otros, distintos en cuanto a la raza, la lengua y la religión, mediante una convivencia pacífica, fraterna y amorosa. Trataron de proclamar el evangelio sin hacer uso del aparato del poder, sino únicamente con el amor, el diálogo, el encuentro, la inserción y el ejemplo de la vida.”¹ Aquí se presentan manifestaciones y testimonios vivos de estos encuentros, aquellos en donde no es posible dar lugar a la inculturación o aculturación; sólo se puede evangelizar cuando se aprende a convivir con diferentes culturas en el respeto compartido por la diferencia y la preocupación por la calidad de vida común.

En el segundo caso, algunos pensadores comentan que la evangelización en las tierras colonizadas se llevó a cabo bajo el imperio del ‘evangelio del poder’ y no ‘el poder del evangelio’; es decir, este modo de evangelizar se ejerció mediante la fuerza del poder, la dominación, la destrucción y la violencia, manifiesta en la vida y costumbres de los indígenas; cosa diferente hubiera sido, dicen, si se hubiese manejado mediante el ‘poder del evangelio’, es decir, con respeto a las culturas y creencias religiosas diferentes.

Los trabajos de investigación compilados en el volumen 17 pueden servirnos para ejemplificar ambas posturas. Para el primer rubro, podemos leer los trabajos titulados *Fray Alonso de la Vera Cruz, Relectio de decimis, 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos* y *Lógica y Moral de la Economía de Tomás de Mercado*; para el segundo, el escrito *Sacramento y transgresión: solicitantes en el Valle del Mezquital, Siglo XVIII*.

¹ Boff, Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible II*. Convivencia, respeto, tolerancia, Ed. Sal Terrae, Santander, 2007, p. 10.

Deseo manifestar mi agradecimiento a los colegas y amigos que, con sus participaciones, han expresado su empeño en que la publicación de esta Colección continúe, ahora en su versión 17, de manera ininterrumpida, lo mismo que a la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados por su invaluable apoyo.

Noé Héctor Esquivel Estrada



IGLO
XVI



LÓGICA Y MORAL DE LA ECONOMÍA EN TOMÁS DE MERCADO

Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México
mbeuchot50@gmail.com

1. Introducción

En estas páginas deseo presentar, a grandes rasgos, algunos aspectos de la personalidad filosófica de Tomás de Mercado, fraile dominico español que enseñó en México, en el colegio dominico de la capital, y luego en la Universidad de Sevilla. Ello nos dará una idea de la elevada calidad de la enseñanza filosófica impartida en los comienzos de la tradición escolástica en la Nueva España, haciéndonos comprender la excelente especulación filosófica que se dio, con tan buenos orígenes.

Mercado fue sobresaliente en lógica y en ética económica, por lo que aludiré a esos dos aspectos, que dan cuenta de su capacidad filosófica global. Es verdaderamente uno de los momentos principales en la historia del pensamiento en el siglo XVI novohispano, y una muestra de la calidad y excelencia que tuvo el cultivo de la filosofía en nuestra historia. Después de una breve semblanza bio-bibliográfica y una alusión a su contexto cultural, abordaré esos temas.

2. Perfil

Tomás de Mercado nació en Sevilla, sin que se haya podido precisar la fecha, que debió de ser a principios de la década de los veinte del siglo XVI, hacia 1523.¹ Pasó a México siendo mercader, profesión que abandona para entrar a la Orden de Predicadores (dominicos) en 1552, realizando sus estudios de filosofía y teología en la capital. Después de ordenado, en 1558, fue profesor en el colegio del convento de Santo Domingo, de México, hasta 1563. Luego fue enviado a perfeccionar sus estudios a la famosa Universidad de Salamanca. Posteriormente enseñó en la Universidad de Sevilla, donde además fue consejero de los

¹ Para más información, véase Beuchot, Mauricio, y J. Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1990, pp. 12 ss.

mercaderes, la mayoría de los cuales realizaban su comercio hacia América. Aprovechó su estancia en España para publicar allí sus obras, entre 1569 y 1571. Cuando regresaba a México, en 1575, fue atacado por unas fiebres malignas que lo llevaron a la muerte. Fue sepultado frente al mar, en las costas de Veracruz. Su labor se extiende, pues, a España y México, y representa bien el alto nivel que se alcanzaba en sus colegios y universidades.

De su conocimiento del tráfico y trasiego mercantil da testimonio su obra de moral económica *Suma de tratos y contratos* (Matías Guast, Salamanca, 1569), que ha llegado a ser un clásico de la economía. Pero también fue un gran lógico, pues publicó (Fernando Díaz, Sevilla, 1571) unos *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani... cum argumentorum selectissimorum opusculo...* (*Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano... con un opúsculo de argumentos selectísimos...*), es decir, comentarios a las muy conocidas *Summulae Logicales* de ese autor; precisamente este *Opúsculo de argumentos* es un apéndice de esta obra, al que envió los problemas más difíciles y complejos de la lógica. Además, llevó a cabo una nueva traducción de la *Eisagoge* de Porfirio y de las *Categorías* y los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, del griego al latín, por lo que ocupa un lugar en la historia del humanismo clásico novohispano. Igualmente les hizo sendos comentarios, con el título de *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus ab eodem auctore* (*Comentarios a la Lógica Magna de Aristóteles, con nueva traducción del texto por el mismo autor*, Fernando Díaz, Sevilla, 1571). Como se puede apreciar en su traducción, manejaba bien el griego, lo cual muestra el influjo que había recibido del humanismo renacentista de su tiempo, ya que no era una cosa frecuente entre los escolásticos propiamente dichos ese manejo del idioma helénico.

3. Labor filosófica

A continuación expondré brevemente y a grandes rasgos el trabajo que Mercado dedicó a la filosofía, para presentarlo después más concretamente. Como he dicho, abarca la lógica y la ética de la economía, esta última muy necesaria, pues se requería porque Sevilla era la Meca de las transacciones comerciales, y se dirigían principalmente a México. Nuestro autor era sevillano, había sido mercader y conocía bien el comercio de la Nueva España.

Mercado expuso en su docencia tanto la lógica como la economía.² En ambas materias fue sobresaliente. En la lógica difiere de su antecesor el agustino Alonso de la Vera Cruz en cuanto este último recoge una gran cantidad de doctrinas nominalistas que incorpora a su

² Beuchot, Mauricio, "Introducción" a Tomás de Mercado, *Antología filosófica*, introducción y selección de textos por Mauricio Beuchot, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, pp. 6 ss.

tomismo y, en cambio, Mercado se esfuerza por rescatar la pureza de la doctrina tomista, como otros dominicos de su tiempo, por ejemplo Agustín de Esbarroya. De hecho, se habían dado grandes nominalistas entre los agustinos de la época, y los dominicos más bien sentían el deber de proteger la enseñanza de santo Tomás de Aquino, que era el escolarca o autor principal, el oficial en esa orden.

Pero Mercado coincide con Vera Cruz en el ideal humanista, haciendo caso de las críticas de algunos renacentistas como Luis Vives (en su escrito *In pseudo dialecticos*), que se quejaban de lo abultados que estaban los manuales de lógica; así, ambos depuraron los contenidos, dejando lo indispensable. Mercado pasó varios temas al *Opúsculo de argumentos*, que puso como apéndice a su comentario de las *Súmulas* de Pedro Hispano. Además, otro rasgo humanista en Mercado fue su posesión del griego, latente en la traducción que hizo al latín de la *Eisagoge* de Porfirio, así como los *Predicamentos* y los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, para comentarlos en su *Dialéctica*. Finalmente, otro rasgo de ese humanismo se puede ver en un latín más cuidado, si no elegante, en comparación con muchos otros escolásticos de su tiempo. Yo he traducido tanto a Vera Cruz como a Mercado y este último es mucho más alambicado en su latinidad.

Mercado expuso, pues, las *Súmulas* de lógica de Pedro Hispano, que era la lógica menor, en la cual trató los rudimentos, consistentes en el término, el juicio o enunciado y la inferencia o consecuencia; todo eso lo estructuraba en sentido tomista, según las tres operaciones del intelecto: conceptualización, juicio y raciocinio. Además, tradujo y comentó la *Eisagoge* de Porfirio, que trataba de los universales o predicables, así como los *Predicamentos* de Aristóteles, sobre los tipos supremos de predicados (substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y hábito), y los *Segundos Analíticos* del Estagirita, que era su filosofía de la ciencia, consistente en una axiomática que había servido de modelo a Euclides. Todos esos libros griegos y sus correspondientes comentarios conformaban la dialéctica o lógica mayor. Pero Mercado también se distinguió en la filosofía de la economía, que entonces se veía en la teología moral, a la que pertenecía su obra sobre los tratos y contratos comerciales.³

Era la teología moral aplicada a la economía, en este caso preciso a los tratos y contratos, principalmente el de compraventa (aunque también hablaba del matrimonio, que ciertamente es un contrato), y en esas transacciones comerciales buscaba las condiciones de la justicia, para que se cumpliera en ellos. La tradición aristotélico-tomista hablaba

³ Íñiguez Pérez, Jorge, *Tomás de Mercado y Adam Smith. Comentario a una obra filosófica mexicana del siglo XVI*, México, Universidad Iberoamericana, 1988, pp. 9 ss.

de la justicia como la virtud que consistía en la voluntad firme y constante de dar a cada quien lo suyo, esto es, lo que se le debe, su derecho. Dividía la justicia en conmutativa, distributiva y legal. La conmutativa consiste en dar a cada quien lo que se le debe en las relaciones entre particulares, como son las compraventas. La distributiva consiste en dar a cada quien lo que se le debe en el reparto de los bienes comunes, atendiendo a las necesidades y a los méritos que se tienen en la sociedad, entregando los cargos y las cargas públicos. Y la legal consiste en dar a cada quien lo que se le debe en la administración del derecho, por ejemplo en el caso de los jueces.

Pasaré ahora a detallar un poco más en específico los dos grandes rubros en los que sobresalió Tomás de Mercado, a saber, la lógica y la ética de la economía. De esta manera se podrá apreciar mejor la importancia de su labor filosófica.

4. Doctrinas lógicas

Lo más notable que hace Mercado en el ámbito de la lógica es dar a su tratado la estructura tomista. Los seguidores de Santo Tomás dividían la lógica según los tres actos de la mente, a saber, concepto, juicio y raciocinio. En cambio, los nominalistas ponían como clave de todo el tratado la consecuencia o inferencia. Mercado tuvo la habilidad de no perder esa ganancia de los nominalistas, y ver como lo más importante en la lógica la doctrina de la consecuencia o inferencia, pero alrededor de ella la conceptualización, el enjuiciamiento y el razonamiento.

Todo esto se ve en su gran obra *Comentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, que es el comentario a las *Súmulas* o compendios de lógica de Pedro Hispano, el clásico autor de la lógica en la Edad Media, y que se comentó a lo largo del tiempo novohispano.⁴

Además, como apéndice del libro anterior, Mercado añade un opúsculo de argumentos, es decir, de discusiones, al que saca los temas principales que se debatían entre los lógicos de la época.⁵ Lo hizo para seguir el ideal humanista, ya adoptado por Alonso de la Vera Cruz, de depurar la enseñanza de la lógica y reducirla a lo esencial, dejando de lado las discusiones entre escuelas, que abultaban demasiado la enseñanza lógica. Por ejemplo, cuestiones acerca de los signos y de los términos.

⁴ Mercado, Tomás de, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. e introd. de Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1986, pp. 42 ss.

⁵ Mercado, Tomás de, *Opúsculo de argumentos. I. Sobre los signos y los términos*, ed., introd. y trad. Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2006, pp. 6 ss.

Un estudio muy competente se ve en el comentario de Mercado a las *Súmulas* o compendios de lógica de Pedro Hispano, comentario que era obligado en los medios escolásticos. El texto del Hispano siguió comentándose hasta bien entrado el siglo XVIII. En esa obra se estudiaban los términos, que eran los signos de los conceptos; los enunciados, que eran los signos de los juicios, y los argumentos, que eran los signos de los raciocinios.⁶

La lógica escolástica, desde la Edad Media, era muy potente y fue superior a la moderna, pero el pensamiento moderno desbancó al escolástico por su mayor sentido científico: con la experimentación y la aplicación de las matemáticas. Sin embargo, la lógica escolástica era mejor en cuanto lógica formal. Puede compararse con lo que fue el manual típico y paradigmático de la lógica moderna, a saber, *El arte de pensar*, o la lógica de Port-Royal, de Arnauld y Nicole. Esta última obra desmerece mucho en comparación con las *Súmulas* de Pedro Hispano, por poner sólo un ejemplo. Los manuales medievales tenían mucha mayor riqueza de temas e investigaciones que los manuales modernos de esa disciplina, muy inferiores. Además, éstos habían perdido el rigor formal y daban cabida a aspectos de tipo epistemológico, que después serían tachados de psicologismo. Tenían menos sentido de la lógica formal que los escolásticos.

En su comentario a los predicables, Mercado interpreta en registro tomista los universales, que son los predicables, es decir, los supremos modos de predicación o de atribución de los predicados a los sujetos: el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, los cinco que enumeró Porfirio en su *Eisagoge* o introducción a las *Categorías* de Aristóteles.

Parecida interpretación tomista, en la línea del realismo moderado, hace Mercado de los predicamentos o *Categorías* del estagirita, a saber, la substancia y nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Nuestro lógico los ve como los supremos predicados que se dan en la lógica y la metafísica aristotélicas.⁷

El comentario de Mercado a los *Analíticos Segundos* de Aristóteles versa sobre la concepción de la ciencia en ese entonces, cuyo ideal era axiomático.⁸ De hecho esa obra de Aristóteles es axiomática científica, como los *Elementos* de Euclides. No llegó a realizarse en la ciencia natural, en la que triunfó el método hipotético, y no el axiomático.

⁶ Hispano, Pedro, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, trad. de Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1986, pp. 5 ss.

⁷ Mercado, Tomás de, *Libro de los predicamentos o categorías*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1994, pp. 12 ss.

⁸ Así lo ha visto el genial lógico polaco Jan Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistics from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 58 ss.

Se consideraba que el *Peri hermeneias* de Aristóteles, sobre el juicio, estaba contenido en las *Súmulas* de Pedro Hispano, al igual que los *Analíticos Primeros*, es decir, la silogística, así como lo que toca a los *Tópicos Dialécticos* y los *Elencos Sofísticos*. Por eso Mercado no les dedica un comentario especial. Al comentar las *Súmulas*, los *Predicables*, los *Predicamentos* y los *Analíticos Segundos*, se tenía el *órganon* de lógica completo del Estagirita. Con ello se llenaba la materia de los cursos de lógica.

Los libros de lógica de Mercado eran de gran calidad, como lo habían sido los de Alonso de la Vera Cruz. Tomás era digno continuador de esa línea de maestros muy competentes en la Nueva España, que formaron a los estudiantes de estas tierras en la ardua disciplina de la argumentación. Fue un benemérito profesor de estas materias tan abstractas, pero también supo destacarse en la filosofía práctica, como veremos a continuación.

5. Doctrinas económicas

Efectivamente, una aplicación del saber lógico de Mercado se ve en sus doctrinas económicas. Su *Suma de tratos y contratos* es una obra de teología moral,⁹ pero, por tratar temas muy sobresalientes de las transacciones mercantiles, es considerada como un clásico de la economía, nada menos que por el historiador de esa disciplina Joseph A. Schumpeter.¹⁰ Sin embargo, aunque versa sobre todo acerca de los tratos y contratos comerciales, está vinculada con la justicia conmutativa.¹¹

En ese contexto Mercado coloca la razón como la guía de la economía.¹² Todo el movimiento económico tiene que estar regido por la razón, es decir, por la razón práctica. Y ésta inclina al bien, sobre todo al bien común. Por eso el estado tiene que velar por el cumplimiento de los contratos y de las transacciones mercantiles, de modo que se observe el justo precio y todo lo que implica la justicia conmutativa, a saber, la equidad en los intercambios.

Por esa ubicación de la razón en el comercio, se puede decir que Mercado sostenía una lógica de la economía, que ahora nos resulta muy interesante. Además, no se quedaba en la lógica como racionalidad fría y calculadora, sino en una razón que buscaba el bien de las personas. Era la razón recta (*recta ratio*), de los escolásticos, esto es, la razón animada por la virtud, como se pretendía en los tratados de ética y de teología moral. Esta *recta*

⁹ Mercado, Tomás de, *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 34 ss.

¹⁰ Schumpeter, Joseph A., *Historia del análisis económico*, México, FCE, 1984, tomo I, p. 104.

¹¹ Beuchot, Mauricio, – J. Íñiguez, *Op. cit.*, pp. 85 ss.

¹² Mercado, Tomás de, *Suma de tratos y contratos*, ed. cit., pp. 97 ss.

ratio de los escolásticos, razón animada por la moral, coincide con el ideal de Apel y Habermas, en la actualidad, de una razón ética, que contraponen a la razón instrumental o estratégica, maquiavélica, y que sólo puede ver el interés propio.

Así, pues, cuando nuestro autor habla de la razón y de racionalizar la economía no está hablando de una razón fría y calculadora, sino también de una razonabilidad ética, que procure el bien común de la sociedad, más allá del puro interés personal del comerciante. Ya que las sociedades viven del comercio, tanto al interior como, sobre todo, hacia el exterior, habla del control que tiene que ejercer el estado sobre las acciones mercantiles, para que en verdad redunden en beneficio de la colectividad y no sólo de algunos individuos. Con esto se ve que, aun cuando estaba naciendo la era capitalista, nuestro pensador es consciente de que se le deben poner frenos, límites, dada la voracidad y egoísmo que caracteriza al ser humano.

Se percibe que Mercado tiene esta idea de una razón como recta (en el sentido de ética y no sólo de lógica), porque también da un lugar a la caridad en su economía: el comerciante, en lugar de pensar sólo en enriquecerse, tiene que velar primero, como dijimos, por el bien común de su república; pero además, en segundo lugar, por el remedio de la pobreza, esto es, por la ayuda a los pobres, y, en último lugar, viene como finalidad el enriquecimiento propio o de su familia.

Una de las cosas que Mercado considera necesarias es la vigilancia del precio justo.¹³ El estado tiene que velar por él. También puede controlar el acceso de mercancías que vienen de fuera de la república, pues todo se tiene que hacer en el contexto y márgenes del bien común de la sociedad. Igualmente, el estado debe vigilar las operaciones comerciales que se realizan adentro de la república, con el fin de evitar monopolios y otras cosas que son nocivas para el bien común.

Esta idea de que el bien común es el sentido y la finalidad de la economía y la política, y que el estado debe velar por él, es muy clásica, y en la escolástica estuvo presente, ya que se escribieron grandes libros sobre el tema, por ejemplo, en Bélgica, el de Bernardino Lesio, en España, el de Juan de Mariana, y en la Nueva España esta obra de Tomás de Mercado.

De esta manera, nuestro autor pudo prever, ya desde sus orígenes, el peligro de los monopolios y, sobre todo, de la inflación, así como otros males que atacaban a la sociedad desde la economía. Para eso le ayudó la sensibilidad tan profunda que tenía hacia la

¹³ *Ibidem*, p. 155 ss.

justicia, que es la que anima su obra. Se trataba de la justicia conmutativa, esto es, la que se da en los tratos y contratos, principalmente en los mercantiles, pero también llega a tratar del matrimonio, que era asimismo un contrato. En todos ellos se debe salvaguardar la justicia.

La idea de justicia conmutativa es la que rige es discurso de su obra, y se empeña en plantearla como la obligación principal de los comerciantes, tanto a nivel individual como colectivo, por la intervención del estado para regular los precios y otras cosas que eviten la injusticia en el país. Sin embargo, nuestro pensador también fue hijo de su tiempo, y por ello no alcanzó a oponerse a ciertos fenómenos corrientes que ahora sabemos que están cargados de injusticia, como el de la esclavitud. Con todo, podemos decir, en su descargo, que ya mucho había hecho con los que llegó a visualizar y a señalar.

En efecto, hay cosas que Mercado no pudo rechazar del todo porque eran institución en su época, un ejemplo es el comercio de esclavos, que sabemos era de derecho de gentes,¹⁴ pues habla sobre la trata de negros traídos de África. No obstante, aun cuando dice que es un comercio establecido por los países, clama contra él, y, por la manera en que describe lo que se hacía, puede decirse que era antiesclavista. Es decir, dedica párrafos y párrafos a pintar el modo en como los negros eran traídos en calidad de esclavos, sobre todo por los portugueses, y como producto de injustos ataques a los pueblos africanos, pues en esas guerras no había ninguna legitimidad. Además, se los traía en barcos insalubres donde morían en grandes cantidades, de modo que llegaban a sus destinos muy diezmados. Luego, en los mercados se ponían a la venta, separando los padres de los hijos, los maridos de sus mujeres, enfrentándolos a una situación sumamente dolorosa. Con ello se ve que, de manera indirecta, Mercado estaba oponiéndose al esclavismo y, en el fondo, a la esclavitud misma.¹⁵ Fue, pues, un antiesclavista de intención.

El disgusto que se nota en sus descripciones fenomenológicas sobre esta deleznable práctica nos hace ver que estaba en contra del comercio de negros. Por eso puede decirse que sirvió a la causa antiesclavista. He dicho que de manera indirecta, en cuanto a la intención, porque repasado las páginas en las que habla del tema se percibe que en el interior de su alma lo condena.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 275 ss.

¹⁵ Beuchot, Mauricio, "Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, 25 (1992), pp. 342 ss.

Por lo demás, Tomás de Mercado tuvo la suerte de estar bien integrado al fenómeno comercial existente en aquella época. Las Indias eran un lugar de producción y explotación, y el foco o centro que miraba hacia ellas desde España era Sevilla. Tomás era de origen sevillano y, además, mercader. Ejercía el comercio cuando llegó a la Nueva España, por lo que conocía el oficio y sus problemas. Ya fraile, regresó después a la metrópoli, y volvió para enseñar en Sevilla, donde, además, fue asesor o consultor moralista de los mercaderes de esa ciudad, para los que escribió su famosa *Suma*: producto de su experiencia y de su enseñanza, sobre todo novohispana.

Nuestro autor tuvo un contacto privilegiado para conocer y estudiar, por la propia experiencia, el capitalismo incipiente. Pudo, así, comprenderlo y aun criticarlo. Alcanzó a ver sus defectos. Fue su teórico y también su crítico. De esta manera pudo enjuiciar claramente el peligro del monopolio, de la inflación y oponerse al esclavismo, describiendo con acres tintas el trato inhumano que se daba a los negros. Todo ello iba en contra de la justicia y de la razón ética. No en balde un filósofo político reciente, Alasdair MacIntyre, dice que la noción de justicia depende de la noción de razón que se tenga, sobre todo moral, en su libro *¿La justicia de quién? ¿Qué racionalidad?*¹⁶

Nuestro fraile no pudo hacer más, como hombre de su tiempo que era, cosa que se cumple en cualquiera de nosotros, sin embargo lo que alcanzó a hacer fue notable, clarividente y exacto. Por eso el connotado historiador de la economía Joseph A. Schumpeter lo ha puesto como un clásico de esa disciplina, por los fenómenos que supo señalar, los cuales después llegarían a su eclosión, pasando los siglos.

Se anticipó a muchos economistas posteriores, desde Hutcheson, pasando por Adam Smith e incluso —me atrevo a decir— por Marx, pues vio la racionalidad fría del interés y se opuso a ella, en nombre del bien común y de una racionalidad conforme a la moral. Tuvo como norma la justicia, en este caso la conmutativa, la de las transacciones y compraventas, en la línea de los tratados escolásticos del precio justo. Se ha pensado incluso que influyó en esos economistas clásicos y posteriores, claro que a trasmano, pues se piensa que, al igual que los teóricos de la Escuela de Salamanca, fue conocido por Hutcheson, los alemanes y no extrañaría que también a los ingleses. Es decir, Hutcheson influyó a estos en Adam Smith y, a través de él, en otros, como el propio Marx. En fin, es un tema en el que todavía queda mucho por investigar.

¹⁶ MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.

6. Conclusión

Tenemos, pues, que Tomás de Mercado fue un lógico muy notable en la Nueva España, donde estudió y enseñó (en el colegio del convento de Santo Domingo de México), y en España, donde perfeccionó sus estudios (Salamanca) y también enseñó (Sevilla). No obstante, sus obras de lógica son producto de su docencia novohispana, aun cuando fueron publicadas en la metrópoli. En ellas se ve la excelencia de la enseñanza que recibieron los primeros pensadores novohispanos, es decir, los dominicos quienes fueron sus alumnos aquí.

También se ve que usó la lógica como instrumento, esto es, la supo aplicar con provecho. Tal como se puede observar en su obra de moral mercantil, obra que lo ha colocado como un referente clásico de la economía, pues en dicho texto pone la razón como guía de los movimientos comerciales; pero no es una lógica fría y calculadora, sino una razón práctica guiada por la ley moral, aquella que, más recientemente, Apel y Habermas llaman la razón ética, distinta de la razón instrumental o estratégica, que sólo ve por el interés de quien la usa, pero a veces incluso oponiéndose al bien de los demás, mientras que Mercado todo lo dirige al bien común y a la justicia, que van de la mano.

7. Bibliografía

Beuchot, Mauricio y J. Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1990.

Beuchot, Mauricio, “Introducción”, en Tomás de Mercado, *Antología filosófica*, introducción y selección de textos por Mauricio Beuchot, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

Beuchot, Mauricio, “Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 25 (1992).

Hispano, Pedro, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, trad. de Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1986.

Íñiguez Pérez, Jorge, *Tomás de Mercado y Adam Smith. Comentario a una obra filosófica mexicana del siglo XVI*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.

Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's syllogistics from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.

Mercado, Tomás de, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. e introd. de Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1986.

_____, *Libro de los predicamentos o categorías*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1994.

_____, *Opúsculo de argumentos. I. Sobre los signos y los términos*, ed., introd. y trad. Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2006.

_____, *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Schumpeter, Joshep A., *Historia del análisis económico*, México, FCE, 1984, tomo I.



LA MASACRE DE CHOLULA, UN EXPONENTE DE LA GUERRA DE CONQUISTA Y DE EVANGELIZACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA

Arturo E. Ramírez Trejo
Universidad Nacional Autónoma de México
aramirea@unam.mx

1. Origen de la guerra de Conquista y de Evangelización

En el año de 1492, en cuanto fueron descubiertas por los españoles las tierras a las que llamaron el Nuevo Orbe, muchos intereses se volcaron sobre esas tierras. Pero, por patriotismo y más, tal vez, por patrocinio de la suprema autoridad, los jefes de la expedición antepusieron a cualquier otro interés la soberanía del Rey de España. Pero ésta se amparaba entonces en la utilitarista mentalidad teocrática, para aprovechar el poder político que había alcanzado el Papa, jefe de la Iglesia Católica. En esa estructura, más política que religiosa, Dios, soberano y señor absoluto de todas las cosas, por disposición de Jesucristo habría dado a Pedro y a sus legítimos sucesores el supremo poder espiritual y temporal en el mundo. De manera que no sólo cardenales, obispos y clérigos, sino también reyes y gobernantes debían someter el ejercicio de su autoridad a la del Pontífice: “*A ti te daré las llaves de Reino de los Cielos y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos.*”¹

Esa doctrina la hizo oficial para la Conquista del Nuevo Orbe el Papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia) en su bula *Inter caetera* del 4 de mayo de 1493:

Entre las demás obras agradables a la Divina Magestad, y dignas del deseo de nuestro corazón, a la verdad tiene el primer lugar, que la Fé Catholica y Religión Christiana se ensalce, con especialidad en nuestros tiempos, y se amplíe, y dilate por todas partes, procurando la salud de las almas, que sean abatidas las Bárbaras Naciones, y se reduzcan a la misma Fé.²

¹ Evangelio de Mateo, 16, 18.

² *Inter caetera Divinae Majestati beneplacita opera et cordi nostri desiderabilia illud profecto potissimum extitit, ut Fides Catholica, Christiana Religio, nostris praesertim temporibus exaltetur, ac ubilibet amplietur, et dilatetur, animarumque salus procuretur, animarumque salus procuretu, ad barbaricae nationes deprimantur, et ad fidem ipsam reducantur.* (Texto y traducción tomados de Antonio Joachin de Rivadeneyra Barrientos, *Manual Compendio del Regio Patronato Indiano*, edición facsimilar, José Luis Soberanes, Porrúa, México 1993, pp. 386-387).

Se destaca el final del párrafo inicial de la bula, donde ya se enfatiza la forma violenta y poco pastoral de convertir a los pueblos a la fe cristiana. Y proclamándose soberano absoluto del mundo, otorga la posesión y soberanía del Nuevo Orbe a los Reyes de España:

De nuestro propio motu[...] y usando de la Apostólica potestad[...] Con la autoridad de Dios todo Poderoso, concedida a Nos en el Bienaventurado San Pedro, y con la de Vicario de Christo, de la qual gozamos en la Tierra, os donamos a Vos los Reyes de Castilla, y León, y a vuestros herederos, y successores para siempre, todas las Islas, y Tierras firmes, que huvieréis descubierto, y en adelante descubriereis[...] y os las asignamos con todos sus Señoríos, Ciudades, Fortalezas, Lugares y Villas, Derechos, Jurisdicciones, y pertenencias: y os hacemos, constituimos, y deputamos a Vos, vuestros herederos, y successores, por verdaderos Señores de dichas Islas, y Tierras firmes, con plena, libre, y omnimoda potestad, autoridad, y jurisdicción.³

Y el Papa Julio II, sucesor de Alejandro VI, en su bula *Universalis Ecclesiae*, del 28 de julio de 1508, con la misma autoridad, en atención a la belicosa actividad y para continuación de la misma, otorgó el *Regio Patronato* a los mismos Reyes:

Habiendo sacudido de España el yugo Mauritano, como lograssen, surcando el Océano, exaltar, aun en tierras no conocidas, el saludable Estandarte de la Cruz, [...] y sujetar en Países ignorados, muchos Lugares, e Islas, y entre ellas una muy poblada y de mucha estimación, a la que pusieron el nombre de Nueva España.⁴

Baste señalar que “sacudir el yugo” se refiere a la guerra contra los moros y que “sujetar”, alude a las guerras en el Nuevo Orbe.⁵

Aunque la doctrina teocrática, su interpretación y su aplicación estaba ya plasmada en las bulas pontificias, los conquistadores querían tener un documento jurídico que avalara sus

³ *Motu proprio... ac de Apostolicae potestatis plenitudine, omnes insulas et terras firmas inventas, et inveniendas, detectas et detegendas... auctoritate Omnipotentis Dei nobis in Beato Petro concessa, ac Vicariatu Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum Dominiis, Civitatibus, Castris, Locis, et Villis, juribusque, et jurisdictionibus, as pertinentiis universis bobis, haeredibusque et successoribus vestris... in perpetuum tenore praesentium donamus ac assignamus: Vosque et haeredes, ac successores praefatos illarum dominos cum plena, libera, et omnimoda pootestate, auctoritate, et jurisdictione, facimus, , constituimus et deputamus. (Ibidem, pp. 390-393).*

⁴ “*Maurorum yugo ex Hispania ejecto, in Oceanum penetrantes, ignotis etiam terris salutiferum Crucis Vexillum intulissent... subjugassentque sub axe ignoto, et Insulas et loca plurima, et inter caeteras, maximi pretii, et populatissimam unam, illique Novam Hispaniam nomen imposuissent.*” (Ibidem, pp. 410-411).

⁵ Un estudio más amplio sobre las Bulas puede verse en: Arturo E. Ramírez, “Dos bulas pontificias propiciaron la guerra de conquista y de evangelización en la Nueva España”, *Pensamiento Novohispano 16*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2015, pp. 33-44.

acciones y, a su manera, tranquilizara sus conciencias. El jesuita Juan López de Palacios Rubios les redactó en latín tal documento, conocido como “El Requerimiento”, como orden judicial de sus acciones. En él se decía que hay un solo Dios verdadero, quien mediante Jesucristo confirió a Pedro la dignidad de ser su representante en la tierra y ejercer su autoridad, la cual legó a sus sucesores; que el Papa había dado a los Reyes de España las tierras del Nuevo Orbe y que los indígenas debían tributo a ellos, quienes les enviarían frailes que los instruyeran en la religión.⁶

2. Los españoles: conquistadores y evangelizadores

Con esa mentalidad legalista y después de la larga guerra contra los moros, los españoles, especialmente los que ya realizaban actividades en las tierras recién descubiertas, se sentían destinados por la divinidad para llevar a cabo la empresa en el Nuevo Orbe. El capitán Hernán Cortés parecía reunir las dos virtudes que la doctrina de la Iglesia requería: el arrojo del soldado y el espíritu del cristiano.

¿Cuál era la mentalidad de Cortés frente a la empresa de llegar a dominar Tenochtitlan y capturar a Moctezuma? Podemos saberlo por el testimonio de Francisco López de Gómara, confesor del extremeño y que tuvo, por tanto, información de primera mano. En su *Historia de la Conquista de México*, refiere que antes de comenzar su expedición decía a sus soldados:

Comenzamos guerra justa y buena y de gran fama. Dios poderoso en cuyo nombre y fe se hace, nos dará victoria[...]yo os haré en un breve espacio de tiempo los más ricos hombres de cuantos acá pasaron[...]⁷ Es claro, pues, que se emprendía una guerra en nombre de Dios y de la fe y para enriquecerse. Y tanta gana les tomó –prosigue el cronista– de pasar con él a aquellas tierras apenas vistas, que les parecía ir, no a guerra, sino a victoria y presa cierta. Holgó mucho Cortés de ver la gente tan contenta y ganosa de ir con él en aquella jornada; y así entró luego en su nao capitana y mandó que todos se embarcasen de presto, y como vio tiempo, hízose a la vela, habiendo primero oído misa y rogado a Dios le guiase aquella mañana, que fue a 18 días del mes de febrero del año de 1519.⁸

Esa mentalidad se reflejaría en sus bélicas acciones.

⁶ Cfr. Gurría Lacroix, Jorge, “El hallazgo de América y el descubrimiento de México”, en *Historia de México*, tomo 6, p. 891. Describe el documento, pero no cita la fuente.

⁷ López de Gómara, Francisco, *Historia de la Conquista de México*. Prólogo de J. Gurría Lacroix, c. IX: Oración de Cortés a los soldados. El autor publicó la obra la víspera de Navidad de 1552 (nota 29, p. xvi en la edición de Gurría).

⁸ *Idem*, c. X: La entrada de Cortés en Acuzamil.

3. El recorrido hacia Cholula

Desde Fernandina, como era llamada Cuba y entonces base de operaciones de los conquistadores, Cortés llegó a Cozumel, pasó a Tabasco y bordeando la costa del golfo llegó a la rada arenosa donde desembarcó con sus ejércitos. Fue ahí donde fundó la Villa Rica de la Vera Cruz, villa a la que puso tal nombre, por la riqueza que halló en ella y porque ahí llegó en Viernes Santo. Huelga decir que en tal nombre acuñó los dos intereses de su empresa: la conquista o engrandecimiento del imperio español y la difusión de la fe católica.

De ahí comenzó a internarse en el territorio hacia el altiplano, para buscar su objetivo: someter Tenochtitlan y a Moctezuma. Antes de llegar a Cholula pasó por varios pueblos en donde encontró resistencia y en todos ellos tuvo sangrientas guerras, como en Tabasco también en Cempoala y en Tlaxcala y en otros pueblos menores, pero terminó sometiéndolos y haciéndolos sus aliados, pero siempre destrozando en los adoratorios las estatuas de sus dioses, aunque los frailes le decían que con esto violentaba más a los indígenas.

Aunque no se conoce, se tiene noticia de una carta que Cortés escribió al emperador a mediados de 1519 y en algún punto de este recorrido López de Gómara dice al respecto:

Escribió una muy larga carta al Emperador, en la cual le daba cuenta y razón sumariamente de todo lo sucedido hasta allí desde que salió de Santiago de Cuba[...] de los trabajos que todos habían padecido, de la voluntad que tenían a su real servicio, de la grandeza y riqueza de aquella tierra, de la esperanza que tenía de sujetarla a su corona real de Castilla; y ofrecióse a ganarle a México: y a haber a las manos al gran rey Moteczuma vivo o muerto y a fin de todo le suplicaba se acordase de hacerle mercedes en los cargos y provisiones.⁹

Es de notar que para nada menciona las sangrientas guerras ni los destrozos de pueblos, ni la evangelización que prácticamente no había ido más allá de romper ídolos, como en Acuzamil y en Potonchán, así como en Cempoallan.¹⁰

4. Cholula a la vista

Estando en Tlaxcala y en paz con los tlaxcaltecas, que ya eran sus aliados, aconsejaban a Cortés no pasar por Cholula, pero los emisarios de Moctezuma le decían que era el

⁹ *Ibidem*, p. 894. Gurría recoge el testimonio de López de Gómara, pero no ubica la cita.

¹⁰ *Cjr.* López de Gómara, *Op. cit.*, cc. XIII, XXIII y XLIII.

mejor camino. Los españoles ya no querían guerra ni seguir hacia México, sino regresar a Veracruz. Cortés entonces los reunió y entre otras cosas les decía:

Señores y amigos: Yo os escogí por mis compañeros y vosotros a mí por vuestro capitán, y todo para en servicio de Dios y acrecentamiento de su santa fe, y para servir también a nuestro Rey, y aun pensando hacer de nuestro provecho[...]

Si llegamos, como espero en Dios nuestro señor, no sólo ganaremos para nuestro emperador y rey natural, rica tierra, grandes reinos, infinitos vasallos, mas aun también para nosotros propios muchas riquezas, oro, plata, piedras, perlas y otros haberes; y sin esto, la mayor honra y prez que hasta nuestros tiempos, no digo nuestra nación, mas ninguna otra ganó[...]

Allende de todo esto, somos obligados a ensalzar y ensanchar nuestra santa fe católica, como comenzamos y como buenos cristianos, desarraigando la idolatría, blasfemia tan grande de nuestro Dios; quitando los sacrificios y comida de carne de hombres, tan contra natura y tan usada, excusando otros pecados, que por su torpedad no los nombro.¹¹

Vuelve, pues, a aparecer la mezcla de guerra, conquista y cristianización. Y así se dirigió la marcha hacia Cholula, donde, en octubre de 1519,¹² el recibimiento fue fiesta simulada.

5. La masacre

Los indios “chololtecas”, que apoyaban al imperio mexica, tramando matar a los españoles, fueron descubiertos y Cortés –dice López de Gómara–

mandó que llegasen a su cámara los capitanes y señores, que se quería despedir de ellos. Vinieron muchos, pero no dejó entrar, sino hasta treinta, que le pareció, por lo que antes había visto, ser los principales, y díjoles que siempre les había dicho verdad, y que ellos a él mentira, con habérselo rogado y avisado; y que porque le rogaron, aunque con dañada intención, que no entrasen los de Tlaxcallan en su pueblo[...] y aun también mandara a los de su compañía que no les hiciesen mal ninguno, y maguer que no le habían dado de comer, como razón fuera, no había consentido que los suyos les tomasen ni aun una gallina, y que en pago de aquellas buenas obras tenían concertado de matarle con todos los suyos. Y ya que dentro en casa no podían, allá fuera en el camino, a los malos pasos por do le querían guiar, ayudándose de los treinta mil hombres de las guarniciones

¹¹ *Idem*, c. LII: oración de Cortés a los soldados.

¹² *Cjr.* Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España*, pp. 116-117.

de Moctezuma, que estaban a dos leguas. Pues por esta maldad, dijo, moriréis todos. Y en señal de traidores, se asolaría la ciudad a no quedar memoria.

Mandó matar algunos de aquellos capitanes, y los demás dejó atados. Hizo disparar la escopeta, que era la seña, y arremetieron con gran ímpetu y enojo todos los españoles y sus amigos a los del pueblo. Hicieron como el estrecho en que estaban, y en dos horas mataron seis mil y más. Mandó Cortés que no mataran niños ni mujeres. Pelearon cinco horas, porque como estaban armados los del pueblo y las calles con barreras, tuvieron defensa. Quemaron todas las casas y torres que hacían resistencia. Echaron fuera toda la vecindad; quedaron tintos en sangre. No pisaban sino cuerpos muertos. Subiéronse a la torre mayor, que tiene ciento veinte gradas, hasta veinte caballeros, con muchos sacerdotes del mismo templo; los cuales con flechas y cantos hicieron mucho daño; fueron requeridos y no rendidos; y así, se quemaron con el fuego que les pusieron, quejándose de sus dioses cuán mal lo hacían en no ayudarlos, ni defendiendo su ciudad y santuario. Saqueóse la ciudad... hasta que Cortés mandó que cesasen.

Aquellos capitanes que presos estaban, viendo la destrucción y matanza de su ciudad, vecinos y parientes, rogaron con muchas lágrimas a Cortés que soltase algunos de ellos para ver qué habían hecho sus dioses de la gente menuda; y que perdonase a los que vivos quedaban, pues no tenían tanta culpa de su daño cuanta Moctezuma, que los sobornó.¹³

6. Conclusión

He ahí la estampa de la Guerra de Conquista y de Evangelización de la Nueva España: masacró cruel e inhumanamente a un pueblo que entonces tenía más de cuarenta mil familias,¹⁴ y derrumbó la ciudad entera con sus templos y adoratorios, sin haber evangelizado. Y así siguió la guerra por muchos años, aún después de Cortés, quien en Tlaxcala, después de la Noche Triste (1520), todavía decía:

La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe en Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho... Derrocamos los ídolos, estorbamos que no sacrificasen ni comiesen hombres y comenzamos a convertir indios aquellos pocos días que estuvimos en México. No es razón que dejemos tanto bien comenzado, sino que vamos a do nos llama la fe y los pecados de nuestros enemigos, que merecen un gran azote y castigo; que, si bien os acordáis, los de aquella ciudad, no contentos de matar infinidad de

¹³ *Idem*, c. LX, El castigo.

¹⁴ *Cjr.* Gerhard, l- c.

hombres, mujeres y niños delante de las estatuas en sus sacrificios por honra de sus dioses, y mejor hablando, diablos, se los comen sacrificados; cosa inhumana y que mucho Dios aborrece y castiga, y que todos los hombres de bien, especialmente cristianos abominan, defienden y castigan.¹⁵

Y en Texcoco, cuando botó los bergantines al lago para reconquistar México, así concluía su arenga a los ejércitos: “Cien mil amigos tengo para sitiar a México, que son, según ya conocéis, los más diestros y valientes hombres de estas partes; para que no os falte la comida está proveído cumplidísimamente. Lo que a vosotros toca es pelear como soléis y rogar a Dios por salud y victoria, pues es suya la guerra.”¹⁶

Así pues, cruel e inhumana fue la guerra de los españoles en la Nueva España y aun así la llamaron la guerra de Dios. Por eso la masacre de Cholula es exponente y estampa de dicha guerra.

7. Bibliografía

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la nueva España 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

Gurría Lacroix, Jorge, “El hallazgo de América y el descubrimiento de México”, en *Historia de México*, tomo 6, pp. 889 ss. Salvat Mexicana de ediciones S. A. de C. V., México, 1986.

Gurría Lacroix, Jorge, “La Conquista de México”, en *Historia de México*, tomo 6, pp. 905 ss. Salvat Mexicana de ediciones S. A. de C. V., México, 1986.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la Conquista de México* (1552). Prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix, Biblioteca Ayacucho (LXV), Caracas, 1979.

Rivadeneira Barrientos, Antonio Joachin de, *Manual Compendio del Regio Patronato Indiano*, edición facsimilar, José Luis Soberanes, Editorial Porrúa S. A., México 1993.

¹⁵ López de Gómara, o. c. CXXX: Cortés a los suyos.

¹⁶ *Idem*, c. CXXX: Oración de Cortés a los soldados.



EDICIÓN MODERNIZADA DEL *TÚMULO IMPERIAL DE LA GRAN CIUDAD DE MÉXICO*: TAREAS QUE PRESENTA

José Quiñones Melgoza
Universidad Nacional Autónoma de México
jqmelgoza@yahoo.com.mx

El *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, obra de Francisco Cervantes de Salazar, es literalmente una crónica de cuanto hicieron ambos cabildos, civil y eclesiástico, para las honras fúnebres del César-emperador Carlos V, muerto el 21 de septiembre de 1558. Se fabricaron por ello: el simulacro de la tumba, el féretro, donde virtualmente estaría puesto su cadáver, los adornos, las armas imperiales y las figuras de muertes de bulto, los letreros y los poemas colocados a su alrededor, dentro de la capilla de San José. Asistieron varias personalidades del virreinato a las procesiones, las misas y la ceremonia principal en la mencionada capilla. Por el mismo *Túmulo* sabemos que el encargado de realizarlo fue

Claudio de Arciniega, arquitecto excelente, maestro mayor de las obras de México [a quien el virrey mandó] que trazase y ordenase el túmulo y, hecho el modelo de él, se lo trajese, para que por él se viese lo que se debía hacer [... también] mandó a Bernardino de Albornoz, alcalde de las tarazanas y regidor de México, [que] lo tomase a su cargo y [proveyera de] las cosas necesarias [...] Tardó en acabar el túmulo tres meses [...] el cual, mientras se acababa, era de admirar la gente que concurría, así de españoles como de naturales, para ver los soberbios y suntuosos principios que llevaba. Hubo muchos curiosos que, aficionados a la grandeza y majestad de su principio, cada día iban a verle hasta que se acabó.¹

Falta saber aquí por quién, por qué y cuándo se mandó a Cervantes de Salazar escribir la crónica.

1. ¿Por quién?

El autor, en su “Dedicatoria”, cuenta que el cabildo de la ciudad lo llamó y le mandó, ciertamente por iniciativa del virrey, que escribiera las exequias imperiales y las publicara

¹ Cervantes de Salazar, Francisco, *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, edición modernizada e introducción por José Quiñones Melgoza, México (en dictamen), pp. 7-8.

bajo el nombre de aquél, pues era muy importante, para conservar los cargos, dejar memoria de los servicios prestados a la corona. El texto dice:

Y porque acto tan célebre, manifestador de la fidelidad y [el] amor que a su rey y señor este Nuevo Mundo tiene, era razón que en el Antiguo no estuviese encubierto, y que la majestad del rey don Felipe, nuestro rey y señor, supiese cuán lealmente es servido, determiné escribir este libro y dirigirle a Vuestra Señoría, así por haber sido la principal causa de él, como porque la Justicia y Regimiento de esta insigne ciudad, cuyo cronista soy, llamándome a su cabildo me mandó que, escritas estas exequias imperiales, las publicase debajo del nombre de Vuestra Señoría.²

2. ¿Por qué?

Los señores del cabildo efectuaron lo anterior porque desde el 24 de enero de 1558 habían acordado que “se escriba a su Majestad por esta ciudad, suplicándole [que] sea servido hacer merced al dicho maestro Cervantes de Salazar [para que] sea su cronista en esta Nueva España [...] y se suplique asimismo [...] al virrey [para que] escriba a su Majestad sobre este caso.”³

3. ¿Cuándo?

De modo que Cervantes de Salazar (ya cronista *de facto*) fue requerido por el cabildo para que narrara cuanto ocurriera en la conmemoración de los regios funerales, unos días después de que el 19 de junio de 1559 el dicho cabildo le prorrogara el salario de doscientos pesos y le otorgara cincuenta pesos para un escribiente,⁴ y continuara escribiendo “la General historia de este Nuevo Mundo [...], en la que funda el derecho y justo título [con] que su Majestad tiene a esta Nueva España e Indias del mar océano”.⁵

Ahora, contra quienes piensan que el cronista del *Túmulo* es también autor de cuantos letreros, poemas, epitafios y emblemas, puestos ya en latín, ya en español, pondré dos breves citas del propio Cervantes de Salazar, que hagan aceptar que él entiende que su función de cronista es sólo ver y describir cuanto ve que se hace o sucede en los festejos fúnebres

² *Idem*, p. 5.

³ Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos*, México, FCE, 1986 (Sección de obras de historia), doc. 6, p. 121. Nadie, hasta hoy, ha encontrado la cédula real de ese nombramiento que hiciera a Cervantes de Salazar cronista *de iure*, porque acaso tales peticiones del cabildo y del virrey al emperador Felipe II nunca se hayan realizado. N.B. En las citas a los documentos de esta obra se actualizará la grafía y puntuación.

⁴ *Idem*, doc. 8, p. 122.

⁵ *Idem*, doc. 6, p.121.

que le encomendaron referir. Dice en una: “Esta virtud [...] de haber servido con amor, diligencia y fidelidad a su señor] apartado de la persona Cesárea por tantos millares de leguas [...] ha tenido Vuestra Señoría tan aventajada de otros criados de su Majestad, que haría yo grande agravio a la verdad de mi escritura, si [...] no dijese lo que por mis ojos he visto.”⁶ Y luego, en otra, recalca: “Y porque la grandeza, artificio y majestad del título no puede aparecer sino por su descripción y por la declaración de sus figuras y emblemas, lo describiré con toda la más brevedad que pudiere”⁷ lo cual no impide que él hubiera podido intervenir en recomendar que se hicieran tales o cuales figuras, adornos, letreros y poemas, éstos últimos que él no compuso⁸ porque estaba muy ocupado en continuar escribiendo la general historia de este Nuevo Mundo, por la cual devengaba un sueldo; pero si fueran ciertos los malévolos juicios acerca de que ambicionaba ser alabado, lisonjeado y honrado, aun siendo tachado de deshonesto y no casto, como lo describe el envidioso arzobispo, Moya de Contreras, seguramente que Cervantes de Salazar no se hubiera mordido la lengua para decir que eran suyos. Así lo juzgó el prelado:

El canónigo Francisco Cervantes de Salazar, natural de tierra de Toledo, de edad de más de sesenta años, hace veinticinco años que está en esta tierra, a la cual vino lego, en opinión de gran latino, aunque con la edad ha perdido algo de esto. Leyó muchos años la cátedra de retórica en esta Universidad. Graduóse de todos los tres grados en artes por suficiencia; ordenóse hará veinte años de todas las órdenes [sacerdotales], y oyó teología cuatro años, al fin de los cuales se graduó de bachiller, y después de licenciado y doctor, habiéndose graduado en los principios de bachiller en cánones por remisión de cursos; *es amigo de que le oigan y alaben, y agrádale la lisonja; es liviano y mudable, y no está bien acreditado de honesto y casto, y es ambicioso de honra, y persuádese de que ha de ser obispo, sobre lo cual le han hecho algunas burlas. Hace doce años que es canónigo; no es nada eclesiástico, ni hombre para encomendarle negocios.*⁹

Tales juicios (ya refutados por García Icazbalceta)¹⁰ no sólo son falsos, sino indignos de un arzobispo, quien más bien los emitió para evitarse una posible competencia en

⁶ Cervantes de Salazar, *Op. cit.*, p. 4.

⁷ *Idem*, p. 8.

⁸ La prueba está en lo que el cronista dice en su dedicatoria al virrey don Luis de Velasco: “porque para esto halló Vuestra Señoría, las entrañas y corazones, así de españoles como de naturales, tan parejos que cada uno según su talento, con gran voluntad se empleó en lo que le mandaron, e hizo el sentimiento, que al fallecimiento de tan gran monarca se debía”. *Idem*, p. 4.

⁹ Véase “Carta-relación del arzobispo de México. D. Pedro de Moya y Contreras, remitiendo al Rey Don Felipe II reservados informes personales del clero de su diócesis. México, 24 de marzo de 1575”, en *Cartas de Indias*, publicadas por primera vez el Ministerio de Fomento, Madrid, 1877, 2 v., I, p. 197 (Las negritas son mías).

¹⁰ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2ª. ed. de la revisada y aumentada por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1981 (Biblioteca Americana), pp. 116-118.

los cargos del gobierno eclesiástico y sería un error tomarlos en serio, además de que corroborarían aquel paradigma que establece: los vicios que más detestamos en los demás son los que nosotros mismos tenemos. Por tanto, “no faltó quien a su vez se empleara en denigrar al Sr. Moya, echándole encima acusaciones semejantes a las que soltaba contra sus clérigos”.¹¹

La crónica, sin contar la licencia del virrey, el prólogo “al prudente lector” de Alonso de Zurita y la dedicatoria “Al ilustrísimo señor virrey don Luis de Velasco” del maestro Cervantes de Salazar, se divide en tres partes.

La primera (fols. 1r-4v) refiere, a manera de breve bosquejo, los hechos singulares del monarca, sus trabajos insólitos para ganarse el cielo, su preparación para heredar el trono a su hijo Felipe y esperar la muerte. Acontecida ésta, la supo el virrey, quien acordó con la Real Audiencia, el arzobispo y los regidores de la ciudad, el lugar del túmulo y todo cuanto debía hacerse para las exequias del monarca. Pone luego la descripción del túmulo, metiendo (fol. 2v) el plano de éste y un folio sin numerar con un dibujo borroso del monumento que, en posteriores transcripciones, siguiendo la descripción, se ha reconstruido, como podrá verse en el correspondiente sitio de la edición modernizada.

La segunda (fols. 5r-21v) lleva la descripción y explicación de figuras, emblemas, letreros, muertes de bulto, adornos y epitafios puestos en los pedestales de las columnas, frontispicios, arcos, paredes, alrededores de la tumba y columnas más cercanas al túmulo.

La tercera (fols. 21v-26v) relata lo que el virrey y el arzobispo proveyeron, mientras se terminaba el túmulo, el orden que tuvieron las lumbres del túmulo, el que se tuvo en la procesión el día de San Andrés en la tarde, cuando se llevaron las insignias imperiales de la casa del virrey a la iglesia de San Francisco, donde estaba el túmulo, cómo se hizo el oficio de la vigilia y la procesión que se efectuó el día siguiente, la cual ponía fin a las exequias imperiales realizadas el año de 1559.

Mi experiencia sabía que realizar una edición modernizada de una obra literaria del siglo XVI, apta para que sea leída por todo público, generalmente desconocedor del uso del léxico español de ese siglo y, más aún, del latín, que ostentan muchas frases breves, emblemas, encomios para las hazañas y virtudes ejercitadas por el emperador, sobre todo epigramas, poemas épico-heroicos y epitafios, ya en prosa ya en verso, que en ella

¹¹ *Idem*, p. 116, nota 30.

se van intercalando, me iba a exigir resolver algún problema de edición y abordar tareas concernientes a tal problema.

Así que la tarea principal era hacer la traducción, en un lenguaje entendible, y acorde con la explicación e interpretación que da el autor del *Túmulo*, de todos esos textos latinos (hoy día ya neolatinos), y ponerla en seguida de éstos, como forma de que los lectores (espero no sean contados), al llegar a ellos, no paren de leer, sabiendo qué dicen, y así puedan continuar su lectura.

Otra tarea de suma importancia era resolver la magnitud de un aparato de cambios que incluyera tanto palabras con modificaciones gráficas actuales como pequeñas frases o párrafos reformados según el orden o contexto lógico de la sintaxis común en nuestro tiempo, que se pondría en notas a pie de página, el cual, dadas las repeticiones de palabras, maneras de escribir lo hablado o frases hechas diferentes a las de hoy, ocuparía más espacio que el texto de la crónica.

Mi solución para esto fue idear: 1. Unas “Advertencias a la transcripción”, que contemplan: a) Cambiar letras mayúsculas o minúsculas de principio de palabras, acordes con el uso ortográfico actual, que considera nombres propios y comunes; a letra cursiva palabras o frases latinas que el texto trae en redondas; a paréntesis los corchetes que hay en el texto español o latino para no confundirlos con los que utilizo para añadir palabras o letras faltantes en la edición original. b) Elimino o agrego signos de puntuación, según sea el sentido textual. c) Agrego acentos gráficos faltantes. d) Corrijo junturas o separaciones indebidas de palabras españolas o latinas, principalmente la preposición **de** con pronombres y adjetivos demostrativos, como: desta, della, dello, del (de él), etcétera. e) Desato el guion sobrepuesto en cualquier vocal en su nasal correspondiente (**n**, **m**). Es muy frecuente, aunque lleva algunos olvidos tipográficos: **comoverlos** (conmoverlos), **tralucet** (translucent), **era** (eran). También va sobrepuesto en alguna consonante, lo cual se verá abajo en “Abreviaturas especiales”.

2. Un “Aparato de cambios”, puesto a pie de página, que sólo registrará frases, oraciones o breves párrafos, modificados para una mejor lectura o inteligencia del texto.

3. Un “Índice léxico de cambios”, que no sólo incluye palabras o frases sinónimas que aparecen una vez o se repiten como fórmulas hechas, sino cualquier voz latina no acorde a la grafía actual del latín, con objeto de no saturar el “Aparato de cambios”; pero no incluirá las palabras españolas comprendidas dentro de los siguientes cambios de letras con equivalencias fónicas: **b** (a veces) = **v** (bivir = vivir); **ç** = **z** (cabeça = cabeza);

cha = ca (monarcha = monarca); **chi** = qui (architeto =arquitecto); **ee** = e (fee = fe); **g** (intermedia) = j (magestad = majestad) excepto **agora**, que es **ahora**; **h** la suprimo o añado en el inicio de nombres comunes y algún verbo (hedad, horden, hordenar = edad, orden, ordenar; oras = horas); **I** = J (Iuan = Juan, Iuppiter = Júpiter); **ll** (a veces) = l (Illustrissimo = Ilustrísimo, alludir = aludir); **m**, algunas veces, antes de p o b= n (empie = en pie, emboltorio = envoltorio); **o** = hu (ouo = hubo); **ph** = f (tropheos); **qua** = cua (quanto= cuanto, quarenta = cuarenta); **que** (no en conjunción ni en **porque**) = cue (cinquenta = cincuenta); **ss** = s (fuessen = fuesen); **th** = t (theologos = teólogos); **u** = v, b; **v** = u o b; **y** (no conjunción, ni con sonido consonántico, sea inicial o media) = i (ynorancia, reynos,); pero seguida de **hi** = e (y hizo = e hizo); **x** = j (exemplo = ejemplo); **z** = c (hazer = hacer). A estos cambios agrego algunas abreviaturas o signos especiales: **&** = y para español y et para latín; pero seguido de **y** e **hi** = e (& yngenio = e ingenio, & ynscipciones = e inscripciones); **d** = de; **ē** (sola) = en; **nño** = nuestro; **q;** = que (enclítico latino); **qrta** (quarta); **Xpistiana** = cristiana, **Xpo** = Cristo, **Xpobal** = Cristóbal.

4. Conclusión

Este trabajo tuvo como propósito, insistir en la necesidad de modernizar obras literarias, históricas y culturales mexicanas de los siglos XVI-XVIII, como medio para que los mexicanos y otros más se eduquen e instruyan leyendo. Quienes se entusiasmen en acometerlas ya buscarán el método adecuado para realizarlas; pero la cuestión es que se emprendan, pues les aseguro que no faltarán quienes los feliciten y se las agradezcan.

5. Bibliografía

Cartas de Indias, publícalas por primera vez el Ministerio de Fomento, Madrid, 1877, 2v.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, edición modernizada e introducción por José Quiñones Melgoza, México (en dictamen).

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2ª ed. de la revisada y aumentada por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1981 (Biblioteca Americana).

Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos*, México, FCE, 1986 (Sección de obras de historia).

HISTORIA Y LITERATURA: DOS ESCENARIOS EN CONJUNCIÓN EN LA CRÓNICA DE INDIAS

Rosa María Camacho Quiroz
Universidad Autónoma del Estado de México
rosycamacho319@hotmail.com

El ser humano transita en la historia tras de sí mismo para saber de él. La Historia se construye con la historia de cada uno de los que anhelan, desean y actúan. Nos lleva de un lugar a otro. Nos presenta diversas caras y da cuenta de la presencia larga del hombre en este inmenso mundo, que a veces no hay manera de asirse a él si no es por la reinención o reelaboración de lo que acontece en dicho universo. Es necesario inventar inexistencias que sean creíbles y que en su decir se conviertan en existencias.

La historia y la literatura dicen de irrealidades y de realidades. Ambas hablan del ser humano y se refieren a lo acontecido. Muestran circunstancias pasadas que nos aclaran el presente y nos proyectan el futuro. La literatura toma prestado de la historia y la historia de la literatura. Los textos literarios obtienen de la historia el carácter histórico en el sentido de historicidad, es decir, narran desde un tiempo, un espacio y una situación determinada para acercar al lector a lo real y así se identifique con lo narrado. Además de los datos históricos que son muchas veces el esqueleto de la trama. Por su parte, la historia toma de la literatura el lenguaje metafórico para describir un hecho¹. “Todos hablamos por metáforas, decía Aristóteles”².

Podemos encontrar dentro de algunos textos de historia ficciones internas, aquellas, dice Alfonso Reyes, que están “entrañadas en el flujo mental de la historia y, desde luego, indispensables en su expresión. Como que van impresas en las formas mentales que refleja el habla y penetra a lo anterior a la literatura [...], la ficción hace vagamente de las suyas antes de ser literatura”³. Es decir, estas ficciones son la configuración de los sucesos del mundo que se tejen en la mente, se expresan por la palabra y se materializan en la escritura. La Historia, dice el pensador y escritor regiomontano, es la “ciencia por su apego a la verdad posible; poesía, por el aura de belleza que acompaña a toda evocación

¹ Cfr. Madrazo Salinas, Casilda, “De calamar a cortesana, de bailarina a espiga”, en Casilda Madrazo Salinas y otros, *Historia y literatura, Dos realidades en conjunción*, UIA, México, 2006, p. 9.

² Reyes, Alfonso, *El deslinde. Prolegómenos para la teoría literaria*, Edición de Pedro Aullón de Haro y Esther Zarco, Editorial Verbum, Madrid, 2014, p. 60.

³ *Idem*.

de lo ya acontecido”.⁴ Aquí historia y literatura convergen en una realidad textual, que si bien su construcción es distinta por los fines de cada una, ambas muestran la fisonomía de la vida y la condición de ser hombres y mujeres.

En el centro de esta correspondencia se ubica la crónica de Indias, tema de este modesto trabajo, ya que es inconmensurable el estudio a profundidad de todas las relaciones americanas. Tan inmensa es esta imposibilidad, como el territorio de América que enfrentaron los europeos y precisaron significar desde su contexto, formación y circunstancias. De este panorama fascinante se tejieron escrituras constituidas por la ficción y la historia. Inestimables textos historiográficos y valiosas narraciones literarias que inauguraron nuestra literatura americana.

Crónica, según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, es la “historia en que se van exponiendo los acontecimientos por el orden en que han ido ocurriendo” o bien “es la información dada en un periódico u otro medio de comunicación, referente a sucesos actuales”. La crónica puede ser vista desde diversas y encontradas perspectivas. Se ubica entre un texto histórico, periodístico y asimismo literario. Si bien ha tenido un gran valor historiográfico, también lo ha tenido dentro de la literatura, ya que toda crónica es un testimonio subjetivo en donde se cruzan el recuerdo y la imaginación. Abre un espacio para lo pasional y lo polémico, para el argumento subjetivo en el que se deja ver la interpretación y reconfiguración de un mundo, lugar de ficción que requiere un criterio de convicción y verosimilitud para entrar a él: “Las crónicas permiten variedades de enfoque y nos dicen diferentes cosas en diferentes épocas, lo que bien puede ser considerado uno de sus aspectos más valiosos y cautivantes”.⁵

La crónica de Indias es un retoño de un género cultivado en el medioevo español. El antecedente más conocido es la *Primera crónica general* de Alfonso X “El Sabio”. La crónica alfonsina, así como la de Indias, tenían como propósito presentar un recuento organizado del acontecer histórico vivido por un pueblo. Usando de manera simultánea un conjunto de interpretaciones basadas en historiadores clásicos, además de incluir a la crónica americana a la historiografía de la península. Inicialmente, las crónicas formaban un modelo retórico específico en la tradición medieval, cuyas normas se basaban en las necesidades legales y administrativas, pero usada para dar cuenta del Nuevo Mundo,

⁴ Cít. Lozano Herrera, Rubén, “Novela para la historia e historia para la novela. Propuesta para la aplicación de El deslinde en el estudio de la novela histórica”, en Pol Popovic Karic y Fidel Chávez Pérez, *Alfonso Reyes, perspectivas críticas: ensayos inéditos*, Tecnológico de Monterrey, Plaza y Valdés, México, 2004, p. 132.

⁵ Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 76.

ésta se transformó⁶. Así que lo que determinamos como crónica es un compuesto muy heterogéneo de escritos que van desde cartas, cartas de relación, diarios, historias. De ahí, como bien lo apunta José Miguel Oviedo: “Aunque bien conocida, leída y estudiada, la crónica americana es una expresión que presenta una serie de graves problemas que no han sido resueltos del todo o, a veces, ni siquiera bien planteados. Esas cuestiones son de carácter genético, tipológico, histórico, literario y cultural”⁷.

Es innegable que para abordar esta complicada escritura es obligatorio fijar una fecha: 12 de octubre de 1492. Momento en que cambió la concepción del mundo y en el que se desataron diversas y encontradas reacciones, tanto dentro del ámbito ilustrado como en el inculto, ya que se empiezan a cuestionar los principios que se creían que eran dogmas y se comienza a escribir y a polemizar sobre el Nuevo Mundo.⁸ La crónica de Indias nace de intereses prácticos: la “necesidad de obtener apoyo material para futuras empresas, deseo de reconocimiento, acrecentamiento de la hacienda y de la fama, volcar en una catarsis escrita la experiencia del Nuevo Mundo”⁹. Al mismo tiempo de que muestra el asombro, los móviles políticos de la conquista, la expansión territorial de España, la conversión a la religión cristiana y, por supuesto, la codicia.¹⁰

En la crónica se mezcla lo subjetivo con lo objetivo, la franqueza histórica y la recreación literaria. Este género empieza con las cartas de Colón, se consolida con las narraciones de los conquistadores y conquistados y se extiende con las obras que escriben los pobladores, evangelizadores, intelectuales y humanistas. Esta clase de escritura no se consumó en el siglo XVII, sino que fue un acompañante de las manifestaciones barrocas.

La crónica de Indias, apunta Karl Kohut, es un subgénero de la historiografía española que apareció a finales del siglo XV, si se parte de los escritos de Colón, y terminó con las crónicas escritas por los jesuitas expulsados a finales del siglo XVIII.¹¹ Según lo que apunta el estudioso, la crónica americana es una escritura inferior. ¿Será por la subjetividad con la que se narran los hechos? Probablemente, pero no hay que olvidar que las crónicas de la conquista, como lo establece González Echevarría, siguen el modelo historiográfico de los humanistas del siglo XVI, “historiografía que daba lugar

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 75, 76.

⁷ *Ibidem* p. 75.

⁸ Cfr. Peña, Margarita, *Historia de la literatura mexicana*, Editorial Alhambra, México, 1989, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰ Cfr. *Idem*.

¹¹ Cfr. Kohut, Karl, “Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica: desde los comienzos hasta mediados del siglo XVI, en Karl Kohut *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, COLMEX, México, 2007, pp. 25, 26.

prominente al valor estético de la historia, al deber de organizar los hechos de modo coherente y armonioso, de manera que cause no sólo placer, sino que además fuese, en el mismo acto de mediación retórica, una suerte de interpretación”.¹²

Interpretar es comprender, traducir, significar y significamos desde nuestra visión de mundo que se forja por nuestro espacio de experiencias y de comprensión. No se puede construir el mundo si no es desde nuestro propio lugar. Cuestión que no pudieron sortear los cronistas de Indias. Antonio Rodríguez Baixeras menciona que se ha dicho que en la América colonial no existen “historias”, sino “crónicas”, pero ¿cuál es la diferencia entre “historias” y “crónicas”? Morales Padrón define a la crónica de Indias con las siguientes características,¹³ claro está, no es necesario que el escrito cumpla con todos los rasgos siguientes para enmarcarlo dentro de este género:

1. Valor testifical. El cronista está próximo, implicado en los hechos que cuenta. El historiador no.
2. Falta relativa de cronología y geografía. El medio geográfico no es el objetivo de la crónica, es sólo un escenario donde se realizan las hazañas del protagonista.
3. Pasión. El cronista confiesa su parcialidad, no le interesa mantenerse al margen, sino que es activo participante y manifiesta de manera libre sus preferencias, simpatías y antipatías.
4. Carencia de interpretación. El autor de crónicas no se preocupa por las causas de los hechos, las motivaciones ocultas o las informaciones complementarias que puedan ayudar a comprender o a explicar una situación.
5. Religiosidad. Un fuerte providencialismo conduce los hechos, los determina. La fe religiosa parece el principio motor de la acción de los hombres. Una fe religiosa que a veces tiene tintes claros de superstición.
6. Patriotismo. También llamado “etnocentrismo”. Existe en los conquistadores una arrogante mentalidad de pertenecer a una civilización superior y considerar a los indígenas pueblos que viven en la barbarie.
7. Deseo de fama. El cronista quiere que se conozcan los hechos en lo que participó o los que vivió de forma cercana, quiere que queden registrados para la posteridad. Aseveración.

¹² González Echevarría, Roberto, “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”, en *Isla a su vuelo fugitivo. Ensayos sobre literatura hispanoamericana*, José Porrúa Turanzas Madrid, 1983, p. 18.

¹³ *Cit.* Rodríguez Baixeras, Antonio, *Historiadores de indias*, Akal, México, 1994, p. 96.

Estos relatos que se refieren a lo real y a lo fantástico, razón por la que estas obras son consideradas el origen de lo denominado realismo mágico¹⁴ en donde lo irreal o lo extraño es presentado como algo cotidiano o común y que Alejo Carpentier llamaría lo real maravilloso para exponer la realidad americana como algo extraordinario, son producto de una configuración particular del nuevo continente. Las relaciones de Indias surgen del choque entre dos visiones de mundo que dialogan para decir sobre el universo descubierto. Si bien su tarea era dar un informe de lo acontecido en las nuevas tierras, así como la descripción de éstas, la voz de historiadores, conquistadores, soldados y religiosos, entre otros, viene de una concepción de mundo de un consumido medievo y un naciente renacimiento. Edmundo O’Gorman sostiene que el incipiente continente “antes de ser una realidad fue una prefiguración fabulosa de la cultura europea”.¹⁵

Los cronistas de Indias tuvieron una percepción inicial del Nuevo Mundo forjada con fundamentos míticos de origen clásico, asiático y medieval. Desde los ojos del primer informante se comienzan a pintar imágenes de lugares de abundancia y fertilidad en los que la bondad humana es connatural a la situación territorial: “en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra”.¹⁶ Al comenzar a interpretar este mundo desconocido se acude a explicaciones en términos de mundos perdidos y de consideraciones morales acerca de su lugar en el proyecto divino.¹⁷

Cristóbal Colón en todos sus viajes describe a las nuevas tierras como lugares edénicos: “Aquí es unas grandes lagunas, y sobre ellas y a la rueda es el arboledo en maravilla, y aquí y en toda la isla son todos verdes [...] y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría ir de aquí y las manadas de los papagayos que oscurecen el sol, y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla”.¹⁸

La percepción del Nuevo Mundo es idílica. La descripción de la naturaleza está más cerca de un cuadro literario providencial que de una descripción objetiva y categórica. La mirada de los primeros que llegaron a los lugares descubiertos estaba mediatizada por una serie de creencias religiosas y por una cosmovisión teocéntrica en la que todo principio, causa y fin era Dios, así como por un sin número de relatos fabulosos de

¹⁴ Para ampliar la información sobre esto se puede consultar el artículo de Samuel Serrano “Las crónicas de Indias, precursoras del realismo mágico”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, junio, 2006, pp. 7-16.

¹⁵ *Cit.* Serna, Mercedes, *Crónicas de Indias. Antología*. Cátedra, Madrid, 2007, pp.16, 17.

¹⁶ Colón, Cristóbal, Primer viaje, 25 de diciembre, *Textos y documentos completos. Relaciones de viaje, cartas y memoriales*, Edición Consuelo Varela., Alianza Editorial, Madrid, 1982.

¹⁷ Rodríguez Torres, Adriana, “Utopía y crónicas de indias: una construcción recíproca”, en Karl Kohut *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, COLMEX, México, 2007. p. 220.

¹⁸ Colón, Cristóbal, Primer viaje, 28 de octubre, *Op. cit.*

gigantes, sirenas, amazonas y seres deformados, que se deben a tradiciones arraigadas en el Medievo, en el sentido de que lugares más alejados de la orbe eran habitados por seres maravillosos que la imaginación del hombre medieval había creado con base en su percepción de la realidad.¹⁹ El incógnito Nuevo Mundo fue el lugar ideal para situar los mitos y leyendas de la Edad Media.

Colón era un hombre profundamente creyente, letrado, moderno y a la vez atado a prejuicios añejos. Uno de los textos que marcó el enfoque del almirante de las tierras encontradas fue el *Libro de las maravillas* del explorador veneciano Marco Polo. El genovés piensa que ha llegado a Oriente y lo que ve lo conecta con lo leído. En sus cuadernos de viaje da fe de hombres que comen hombres, hombres que tienen cola de perro y que Marco Polo ya los había advertido. Escribe sus diarios recreando la realidad a partir de lo fantástico e imaginario: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un solo ojo, y otros con hocicos de perro, que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre, y le cortaban su natura”.²⁰

En las crónicas de Indias hay interpuestos relatos míticos necesarios para la comprensión de lo incomprensible. Recordemos, por ejemplo, la crónica de Gaspar de Carvajal, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, donde narra la expedición de Francisco de Orellana, descubridor del río Amazonas, y su encuentro, el 14 de junio, día de San Juan Bautista, con mujeres guerreras como las amazonas de la mitología griega. Y es de este suceso, precisamente, que surge el nombre del río más caudaloso y extenso de la tierra:

Estas mujeres son muy altas y blancas y tienen el cabello muy largo y entranzado y revuelto a la cabeza: son muy membrudas, andaban desnudas en cueros y atapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios, y en verdad que hobo [*sic*] muchas de éstas que metieron un palmo de flecha por uno de los bergantines y otras menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín.²¹

Otro ejemplo de la presencia de mitos en las relaciones americanas, entre muchos otros que se podrían mencionar, es el que nos ofrece Fernão Cardim, jesuita portugués que vivió gran parte de su vida en Brasil, el religioso escribe:

¹⁹ Cfr. Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, FCE, El Colegio de México, México, 1986, p. 48.

²⁰ Colón, Cristóbal, Primer viaje, domingo 4 de noviembre, *Op. cit.*

²¹ De Carvajal, Gaspar, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, FCE, México, 1955, pp. 97, 98.

Estos hombres marinos se llaman en su idioma *igpupiára*; los naturales les tienen un miedo tan grande que solamente de pensar en ellos mueren muchos, y ninguno que los ve escapa. Al preguntar a algunos moribundos la causa. Dicen que por haber visto ese monstruo. Parecen propiamente hombres de buena estatura, pero tienen los ojos muy hundidos. Las hembras parecen mujeres, tienen los cabellos largos y son hermosas. Estos monstruos se hallan en las ensenadas de agua dulce.²²

Un aspecto muy importante para configurar el mundo americano, respecto a su fauna, fueron los bestiarios medievales, obras que presentaban un catálogo y significado de animales reales y fantásticos que estaban presentes en la pintura y escritura de la época. Bernabé Cobo, sacerdote jesuita, cronista y naturalista que escribió *Historia del nuevo mundo*, narra:

En la travesía de mar que se pasa navegando de Panamá a este reinado del Perú, sucedió hacia los años de 1610 [...] un navio [*sic*], le dio tan terrible golpe a un pez extraño y de grandeza descomunal, pensando los que venían en él que había topado en algún bajío [...] al descargar la nao vieron un cuerno fortísimo clavado en su costado, [...] No se sabe que especie de bestia marina era ésta, y por la semejanza en el cuerno al *unicornio*, le damos ese nombre.²³

La codicia, móvil de cuantiosas expediciones, también llevó a los colonizadores a crear relatos ficcionales sobre lugares rebosantes de oro y piedras preciosas. El Dorado es el ejemplo más representativo de esto. Sitio legendario ubicado en el virreinato de la Nueva Granada y que Jiménez de Quezada da cuenta de él, incitando la avaricia de exploradores y conquistadores, así como de los pobladores de la península. Muchos cronistas hablaron de El Dorado, entre los que se encuentran, entre muchos otros: Fray Pedro Simón, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gomara y Juan de Castellanos, quien compone “Elegía de El Dorado”. Poema integrado por, aproximadamente, 71 estrofas de versos endecasílabos, donde el soldado, cronista, sacerdote y poeta, reconstruye lugares, hechos, nombres y conecta a la crónica con la poesía: “Después de que con aquella gente vino/ Añasco, Benalcázar inquiría/Un indio forastero peregrino/Que en la ciudad de Quito residía,/Y de Bogotá dijo ser vecino,/Allí venido no sé por qué vía;/El cual habló con él, y certifica/Ser tierra de esmeraldas y oro rica.”²⁴

²² Cardim, Fernao, “Los ‘Hombres Marinos’, monstruos del mar”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992, p. 222.

²³ Cobo, Bernabé, “El peje-unicornio”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992, p. 230.

²⁴ De Castellanos, Juan, “Elegía de El Dorado”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo y notas, *Crónicas de El Dorado*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 2003, p. 27.

De todos los territorios supuestos por la imaginación de los extranjeros no hay ninguno tan mítico como El Dorado. Motivación de fantasías, avaricias y demencias relatadas en las crónicas que dan cuenta de la realidad y la ficción con la que se comenzó a edificar el mundo colonial.

Otro aspecto que no se puede dejar de lado, ya que influyó notablemente en las crónicas de Indias, es la literatura de aventuras, prosa del siglo XIV, XV y XVI, en el que alcanzó gran popularidad. Es conocido que los lectores del siglo XVI eran asiduos a los libros de aventuras caballerescas y los tomaban muy en serio. Los caballeros errantes eran admirados e imitados. La moda de estos escritos tuvo importantes repercusiones en la historia del Nuevo Mundo y en la de la península. Los exploradores y conquistadores españoles se inspiraron en ellos para crear un ideal de aventura. Los cronistas del descubrimiento y la conquista, de alguna manera, los tomaron como modelo, ya que la vida emocional de los españoles se vio afectada por el género durante la tardía Edad Media.²⁵

Y para atestiguar lo anterior basta con ir a la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo quien menciona de manera explícita el libro *Amadís de Gaula*, el más famosa texto de aventuras caballerescas de principios del siglo XVI. Dice Bernal en el capítulo LXXXVII “nos quedamos admirados, y decíamos que parecían a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y *cúes* y edificios que tenían dentro del agua”.²⁶ Bernal es sin duda el narrador de la historia de la conquista de México-Tenochtitlan. Da cuenta en su extensa *Historia* del mundo mexicana a los ochenta y cuatro años, ciego y sordo, como lo apunta en el breve prólogo de su obra. Desde la memoria teje sus sueños, desilusiones, alegrías, dolores, asombros y ambiciones. Nos recrea lo sucedido en una voz de narrador-personaje que fija la voluntad de decir la verdadera historia.

Cerca de dar fin a este breve trabajo que ha intentado mostrar la conjunción de ficción e Historia en la crónica de Indias, es necesario mencionar a algún cronista indígena, con temor a equivocarme estoy usando el término “indígena”, cuando quizá sea más adecuado decir “mestizo”, como hombre de dos mundos. Garcilaso de la Vega, “El Inca” personaje humanista renacentista, recrea en su crónica, *Comentarios reales*, las cosas del Perú antes de la llegada de los españoles desde España y con una visión occidental. Como Bernal, “El Inca” en su proemio dice que va a contar verdaderamente cómo fueron las cosas, que mucho se ha escrito sobre su pueblo, pero que él tiene “más clara

²⁵ Deyermond, A. D., *Historia de la literatura española*, Editorial Ariel, Barcelona, 1987, pp. 292, 293.

²⁶ Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1986, p. 159.

y larga noticia que la que hasta ahora los escritores han dado”.²⁷ Verdad donde mito y realidad se funden ineludiblemente.

“El Inca” redacta su texto echando mano de otras crónicas, es decir, teje relaciones intertextuales con otros coronistas para dar cuenta de los acontecimientos. Asimismo narra sucesos de los que se enteró porque alguien se los contó, explicita: “yo se lo oí”. A modo de la incipiente novela del siglo XVII de Sigüenza y Góngora *Los infortunios de Alonso Ramírez*. Ejemplo de esto es el “Relato de Pedro Serrano”²⁸ abandonado en una isla desierta”, que finaliza así: “Todo este cuento, como se ha dicho, contaba un caballero que se decía Garci Sánchez de Figueroa, a quien yo se lo oí, que conoció a Pedro Serrano y certificaba que se lo había oído a él”.²⁹ De esta manera se puede ubicar una estrategia narrativa de puesta en abismo: una historia dentro de otra historia, una voz dentro de otra voz, que se da como en un juego de espejos o cajas chinas.

Los intertextos, crónicas de la época, están contruidos por ficción y realidad que Garcilaso retoma para rehacer su historia. Recrea lo recreado. En el capítulo X “Manera de sacrificios que hacían” casi todo el apartado es una cita del padre Blas Valera en la que da cuenta de las cosas desde una visión fictiva y que “El Inca” reinterpreta según su posición:

Los que viven en los Andis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud; tampoco tienen ídolos [...]; adoran al demonio cuando se les representa en figura de algún animal o de alguna serpiente y les habla.³⁰ Si cautivan a alguno en la guerra [...] sabiendo que es un hombre plebeyo [...] lo hacen cuartos y se lo dan a sus amigos y criados para que se lo coman o los vendan las carnicerías. Pero si es hombre noble [...] ministros del diablo le desnudan [...] le cortan a pedazos [...] quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad.³¹

Todo lo anterior, explica Garcilaso, sucede en una época donde no había la doctrina y enseñanza de los Reyes Incas. El cronista enaltece sus raíces incaicas en todo el transcurrir de su relación. Escribe sobre el origen de los Reyes Incas, sus conquistas,

²⁷ De la Vega, Garcilaso, *Comentarios reales I*, SEP, UNAM, México, 1982, p. 23.

²⁸ Fue un capitán español que en 1526 sobrevivió, junto con otro compañero, al naufragio de un patache español, en un banco de arena del mar caribe.

²⁹ De la Vega, Garcilaso, “Relato de Pedro serrano Abandonado en una isla desierta”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992, p. 310.

³⁰ Interpretación a partir del mito bíblico de la caída.

³¹ De la Vega, Garcilaso, *Comentarios reales I*. pp. 57, 58.

leyes y gobierno en paz y en guerra, “forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos comentarios”.³² Dice Mercedes de la Serna respecto a esto:

Pretende [...], salvar el legado cultural incaico a través de la escritura e integrarlo en la historia del cristianismo. Los indígenas resultan enaltecidos al ser asimilados a los héroes clásicos. Como en *La Araucana*, los *Comentarios* se fundamentan sobre una concepción heroica de la historia, a modo de epopeya: los héroes son los reyes incas sobre los que se cernirá la tragedia.³³

No se puede finalizar esta exposición sin que, aunque de manera breve, se mencione una crónica que desde su título nos incita a pensar en una novela: *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Conquistador español. Integrante de la fallida expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida en 1527 y quien vivió entre los indios años de esclavitud para después convertirse en curandero.

Naufragios se edita por primera vez en Zamora en 1542. El espacio del texto es la memoria del conquistador, quien recrea lo vivido a partir de una posición de cautivo y después de médico. La cónica parte de la necesidad de comprensión de sí mismo, es decir, de un proceso de autoconocimiento, de dar cuenta de lo acontecido a “Vuestra Majestad” y de compartir la experiencia.

Cabeza de Vaca rompe con el mito del colonialista valiente, fuerte y vencedor. Dibuja al conquistador como un hombre subyugado por los indios. La figura de Cortés o de Pizarro se desdibuja para dar paso al hombre extranjero desprovisto de lo más elemental, así que sólo desea satisfacer sus necesidades primarias para poder sobrevivir en un entorno hostil e ignoto.

En los capítulos que conforman la crónica hay un sin número de relaciones fantásticas. Con un leguaje hiperbólico, Cabeza de Vaca da cuenta de las prácticas y costumbres de los indios, así como del paisaje. Su escrito es un libro de viajes, género cultivado en la Edad Media y que atraía mucho al público español por las descripciones maravillosas de lugares lejanos. El personaje-narrador cuenta una serie de incidentes extraordinarios y milagrosos, como el siguiente:

[O]tro día de mañana vinieron allí muchos indios y traían cinco enfermos [...] venían en busca de Castillo [...], y a puesta de sol los santiguó y encomendó a

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ Serna, Mercedes de la, *Op. cit.*, p. 101.

Dios nuestro Señor [...] venida la mañana, todos amanecieron tan buenos y sanos [...], yo vi el enfermo que íbamos a curar que estaba muerto [...], y lo mejor que pude apliqué a nuestro señor fuese servido de dar salud a aquel [...] después de santiguado y soplado muchas veces [...] dijeron que aquel que estaba muerto y yo había curado [...] se había levantado bueno.³⁴

En *Naufragios* podemos ubicar, como en *Comentarios reales*, relaciones intertextuales dialógicas. En el capítulo XVIII “De la relación que dio Esquivel”, Alvar reelabora información sobre sus compañeros que de boca en boca llega a él: “Esta cuenta toda dio Figueroa por la relación que de Esquivel había sabido; y así, de mano en mano llegó a mí”³⁵. Fundiendo una variedad de voces narrativas, el cronista representa el mundo de las tribus americanas.

Esta singular crónica, en su penúltimo capítulo XXXVII deja ver una escritura autoconsciente o autoreferencial, es decir, evidencia el proceso de la escritura dentro de la escritura, la lectura dentro de la lectura, diluyendo la frontera de la ficción y la realidad. En este apartado de la crónica de Cabeza de Vaca aparece un narrador-autor ficticio que no es el expedicionario que nos relata sus vivencias, sino un otro que reproduce lo escrito y lo leído. El texto dice: “Y porque es así la verdad, como arriba en esta relación digo, lo firmé de mi nombre, *Cabeza de Vaca*.- Estaba firmada de su nombre, y con el escudo de sus armas, la *Relación* donde éste se sacó”³⁶. Esta estética narrativa, propia del posmodernismo y fisonomía de la metaficción,³⁷ pone en evidencia los mecanismos de construcción de la escritura, llevando a la crónica más hacia la literatura que a un documento historiográfico.

³⁴ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Editado por elaleph.com. 2000 Disponible en http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/c/Cabeza%20de%20Vaca,%20Alvarez%20Nunez%20-%20Naufragios.pdf. pp.64,65 [Consultado en octubre de 20015].

³⁵ *Ibidem*, p. 55.

³⁶ *Ibidem*, p. 112.

³⁷ “Una estrategia narrativa auto-consciente (donde se ponen en evidencia los mecanismos de la escritura) y narrativa auto-referencial (donde se ponen en evidencia los mecanismos de la lectura) [...] La metaficción es un ejercicio lúdico de duda permanente, es una escritura que reconoce que cada lector (y cada autor) hará una interpretación distinta del texto. Y el texto metaficcional se adelanta a los lectores y empieza a des-construirse, a cuestionarse, a suspender sus condiciones de posibilidad, a proponer al lector volverse cómplice de la escritura. La metaficción muestra sus condiciones de posibilidad como una forma de leerse a sí mismo. La metaficción, entonces, está ligada a la intertextualidad porque reconoce que ninguna verdad surge de la nada”. Lauro Zavala. *Ironías de la ficción y metaficción en cine y literatura*. Universidad de la Ciudad de México, México, 2007, pp. 192-198.

La crónica de Indias presenta de manera muy heterogénea la relación entre ficción y realidad. Es imposible como se mencionó desde el inicio de este sencillo escrito que ha resultado injusto por las omisiones que se han hecho al adentrarse en cada relación y examinar en qué circunstancias dialogan lo real y lo fantástico, la literatura y la historia. El Nuevo Mundo fue escenario de descubrimientos, conquistas y grandes escritos. La crónica americana es un género principalmente histórico, pero que en estas nuevas tierras tomó el lugar de la épica, de la narración que cuenta la vida y las hazañas de un héroe y su pueblo. Esta escritura, con sus especificidades, fue el género de nueva creación, correspondiente a los sucesos de aquel tiempo. Las relaciones tenían un propósito historiográfico, la época lo demandaba y los hechos así lo exigían. La crónica de Indias es un texto histórico, pero se puede concebir como una creación literaria. El deslinde entre literatura e historia no es necesario, ya que son dos escenarios en conjunción que la crónica de Indias aprovechó muy bien para mostrar la visión de sueños.

Bibliografía

Cardim, Fernão, “Los ‘Hombres Marinos’, monstruos del mar”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.

Cobo, Bernabé, “El peje-unicornio” en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos. Relaciones de viaje, cartas y memoriales*, Edición de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Deyermond, A.D., *Historia de la literatura española*, Editorial Ariel, Barcelona, 1987.

De Castellanos, Juan, “Elegía de El Dorado”, en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo y notas, *Crónicas de El Dorado*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 2003.

De la Vega, Garcilaso “El Inca”, *Comentarios reales I*, SEP, UNAM, México, 1982.

_____, “Relato de Pedro serrano Abandonado en una isla desierta” en Horacio Jorge Becco, selección, prólogo, notas y bibliografía, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.

De Carbajal, Gaspar, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, FCE, México, 1955.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1986.

González Echevarría, Roberto, “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”, en *Isla a su vuelo fugitivo. Ensayos sobre literatura hispanoamericana*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1983.

Kohut, Karl, “Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica: desde los comienzos hasta mediados del siglo XVI”, en Karl Kohut, *Narración y reflexión, Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, COLMEX, México, 2007.

Lozano Herrera, Rubén, “Novela para la historia e historia para la novela. Propuesta para la aplicación de El deslinde en el estudio de la novela histórica”, en Pol Popovic Karic y Fidel Chávez Pérez, *Alfonso Reyes, perspectivas críticas: ensayos inéditos*, Tecnológico de Monterrey, Plaza y Valdés, México, 2004.

Madrazo Salinas, Casilda, “De calamar a cortesana, de bailarina a espiga”, en Casilda Madrazo Salinas y otros, *Historia y literatura. Dos realidades en conjunción*, UIA, México, 2006.

Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, tomo I, Gredos, Barcelona, 2007.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufraios*, Editado por elaleph.com. 2000. Disponible en http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/c/Cabeza%20de%20Vaca,%20Alvarez%20Nunez%20-%20Naufraios.pdf. Consultado en octubre de 20015.

Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Peña, Margarita, *Historia de la literatura mexicana*, Editorial Alhambra, México, 1989.

Reyes, Alfonso, *El deslinde. Prolegómenos para la teoría literaria*, Edición de Pedro Aullón de Haro y Esther Zarco, Editorial Verbum, Madrid, 2014.

Rodríguez Baixeras, Antonio, *Historiadores de indias*, Akal, México, 1994.

Rodríguez Torres, Adriana, “Utopía y crónicas de indias: una construcción recíproca”, en Karl Kohut *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, COLMEX, México, 2007. p. 220.

Serrano, Samuel, “Las crónicas de Indias, precursoras del realismo mágico”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, junio, 2006, pp. 7-16.

Serna, Mercedes, *Crónicas de Indias. Antología*, Cátedra, Madrid, 2007.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, FCE, El Colegio de México, México, 1986, p. 48.

LA VESTIMENTA DE LA NOBLEZA INDÍGENA DE LOS VALLES DE PUEBLA-TLAXCALA Y TOLUCA COMO SÍMBOLO DE IDENTIDAD. SIGLOS XVI Y XVII

Maribel Reyna Rubio
Universidad Autónoma del Estado de México
mreynar@uaemex.mx

Comencemos por decir que la cultura material de la nobleza indígena de las áreas de estudio propuestas se fusionó con elementos de la cultura material europea como resultado de un proceso de aculturación indohispana. Este proceso fue el resultado de un contacto directo entre españoles e indios, de manera dirigida o espontánea y en diferentes etapas.¹ En el proceso de aculturación dirigida fueron las autoridades tanto civiles como religiosas las que seleccionaron conscientemente aquellos elementos de su cultura para “imponerlos” a los indios, quienes rechazan, a su vez, aceptaron “tal cual”, transformaron y/o asimilaron estos elementos. Es decir, hubo una reacción por parte de la cultura dominada (indios) ante la autoridad de la cultura dominante (europeos) y viceversa. Ante esta reacción, la cultura dominante responde “castigando”, “prohibiendo” o “restringiendo” el uso y consumo de ciertos bienes”.

En la aculturación “espontánea” el cambio cultural deviene del ritmo de asimilación de los elementos de la cultura occidental por la población india.² Consideramos que en este proceso los grupos dominados (o no) seleccionan e integran aquellos elementos culturales que consideran apropiados.

Explicando lo anterior, tanto los procesos formales como los informales de aculturación implican una selección de elementos culturales. De esta manera tenemos elementos culturales que son impuestos y otros que son adoptados voluntariamente por diversas razones; igualmente, se da la creación de elementos culturales mestizos a partir de elementos culturales nuevos y ancestrales. En este trabajo nos enfocamos al estudio de los factores que influyeron sobre la dinámica de las transformaciones coloniales en la cultura material de la nobleza indígena, en concreto en la vestimenta masculina.

¹ Frankowska, María, “Aculturación de los indios de México”, en *Estudios Latinoamericanos 1*, pp. 102-103.

² *Ibidem*, p. 140.

Como ya hemos enunciado, tanto los procesos formales como informales surgen del contacto directo entre la clase dominante y la dominada. Sin embargo, también existe la aculturación indirecta entre dos o más culturas, pero ésta permite a los actores sociales separar los elementos que les interesan, adoptar únicamente aquellos que desde el punto de vista identitario son poco peligrosos, a la vez que les permite rechazar los objetos juzgados incompatibles con su visión del mundo. Este tipo de aculturación no forma parte de este trabajo porque en realidad en Mesoamérica los indios estuvieron en contacto directo con los europeos, lo que no excluye la adopción espontánea de elementos culturales por uno y otro grupo étnico.

En cambio, la adopción espontánea sí forma parte del trabajo, aunque por tomar la perspectiva de la aculturación en contacto directo donde el sujeto de estudio es un grupo dominado, sólo hablaremos de la adopción espontánea de elementos culturales por parte de la nobleza masculina indígena en su vestimenta. Así, planteamos que la vestimenta indígena fue uno de los elementos de la aculturación dirigida por imposición.

Una vez que se consumó la conquista y comenzó el proceso de colonización “una de las preocupaciones de los religiosos fue la de modificar el vestido de los indios”.³ Entendido esto como un medio para civilizarlos ya que la Iglesia todavía no adoptaba la actitud de vergüenza hacia el cuerpo desnudo como lo haría siglos más tarde. La desnudez era más una causa de conmiseración que una fuente de escándalo ya que se asociaba con la pobreza.⁴

Desde la visión europea, “vestir al salvaje desnudo era una misión civilizadora fundamental”.⁵ La tarea de vestir a los indios fue impulsada por las autoridades coloniales y encargada de forma especial a los religiosos, “entre las normas que debían cumplir sacerdotes y misioneros en América, estaba la de hacer vestir a los indios”.⁶

Podemos decir que los frailes fueron los primeros que llevaron a cabo la tarea de vestir a los indios de acuerdo a los cánones españoles; en la medida en que realizaron su labor evangelizadora, hicieron que éstos usaran el pantalón, la camisa, la blusa y las faldas europeas, imponiéndoles una indumentaria aceptable de acuerdo con modelos occidentales. Mientras tanto, en las encomiendas se les vendía ropa ya confeccionada:

³ Mota López, Adriana, *La indumentaria de la población civil en la ciudad de México: 1810-1815*, p. 28.

⁴ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y la estética del vestido en el siglo XVI novohispano” en Diego Fernández, Rafael (editor), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, p. 320.

⁵ *Idem.*

⁶ Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, p. 11.

calzón, camisa, blusa y falda de manta.⁷ A continuación explicaremos en qué consistía la vestimenta de los hombres indígenas nobles en nuestras áreas de estudio propuestas durante los siglos XVI y XVII y analizaremos cuáles fueron los factores que influyeron en la imposición, adopción y asimilación de elementos europeos en su indumentaria.

1. Prendas

La vestimenta en la época prehispánica no sólo representaba una necesidad dentro de la cultura material sino la señal básica y más visible del rango social al que se pertenecía. Los motivos, los colores, y hasta los materiales con que se fabricaban las prendas, reflejan su visión del mundo y su compleja estructura social.⁸ Todo ello tuvo cambios y permanencias durante la época novohispana.

Los privilegios concedidos a los hombres nobles indígenas, así como la asimilación cultural que originó en ellos otro concepto de belleza, transformó su gusto por una indumentaria que les proporcionara “hermosura”. Así también, la necesidad de conservar y obtener prestigio social y su capacidad económica fueron motivos para que muchos nobles indígenas se vistieran de forma semejante a los españoles, con jubón de algodón, capa, chaquetas de paño y zapatos, botas de cuero y sombrero al estilo hispano. El orden colonial no dejaba espacio para pretensiones igualitarias. De ahí que el lujo, la ostentación y la opulencia fueran una necesidad social y no una simple vanidad ocasional de individuos aislados.⁹

Según los conquistadores, la indumentaria indígena masculina era la menos desarrollada y adecuada a las costumbres morales y patrones hispanos y, por tanto, la más obligada a incorporar las nuevas prendas. Por ejemplo, se prohibió el uso de adornos en orejas, labios y nariz y se exigió a los hombres renunciar al máxtlatl, requiriéndoles “se quitasen los bragueros que traían y se pusiesen zaragüelles y camisas y que no anduviesen en carnes como antes andaban”.¹⁰ Sin embargo, en nuestra documentación consultada encontramos que, una vez consumada la Conquista, los hombres seguían llevando sus tilmas ricamente ataviadas con motivos de pájaros, flores y plumas, incluso, mandaban tejer en ellas grandes águilas como señal de autoridad y pertenencia al mundo indio. Si bien fueron los hombres indígenas quienes más rápido aceptaron las prendas hispanas,

⁷ Mota López, Adriana, *Op.cit.*, p. 28.

⁸ Rieff Anawalt, Patricia, “Atuendos del México antiguo”, en *Arqueología mexicana. Textiles del México de ayer y hoy*, p. 10.

⁹ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *De la penuria y el lujo en la Nueva España, Siglos XVI-XVIII*, p. 2.

¹⁰ Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo I, p. 264.

también conservaron prendas de tradición indígena. Así, muchos caciques portaron el traje español cubierto con una tilma, para subrayar su autoridad frente a los *macehuallin*.¹¹



Imagen 1. Personaje de la nobleza indígena ricamente vestido, *Códice Ixtlixóchitl*, (c.a 1578).

Las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, concretamente en Cholula señalan que “al presente”; es decir, en 1581, los indios en general se vestían con camisas, zaragüelles de algodón que adoptaron de los españoles, y algunos de ellos usaban zapatos y sombreros de estilo español. No obstante, otros indios seguían calzando los *cactli* (hechos de maguey) y que, en general, traían las *tilmatl*, llamadas también mantas blancas. Esto quiere decir que había indios que seguían vistiéndose a la usanza prehispánica. ¿Qué clase de indios eran? ¿Por qué algunos cambiaron la manera de vestirse y otros la conservaron?

¹¹ Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*, p. 54.

El *Códice Cholula*, en la glosa 141, cuenta que en 1564, aproximadamente 40 años después de la conquista de México por Cortés, el virrey don Luis de Velasco obligó a los habitantes de Cholula a renunciar al uso del máxtlatl, así como a sus espadas y a sus escudos.¹² Por su parte, el uso del xicolli en la vida religiosa desapareció tras la conquista, pero no era una prenda prohibida en la vida cotidiana, por lo que se siguió usando en Guatemala, Tabasco y entre los mixtecos y se le conoció como “cotón” o “cotorina”.¹³

En nuestra documentación consultada, encontramos que para Puebla las prendas de origen hispano que aparecen comprenden un periodo de 1576 a 1606, y entre ellas se encuentran los abanicos, cuellos, cabelleras (pelucas), paños, chamarras, calzones y mantas elaboradas de tafetán. Respecto a Tlaxcala, el periodo va de 1588 a 1599, y aparecen mencionados los capotes, sombreros y “ropilla”. En Toluca, se indican también cuellos, sombreros, camisas, capotes, calzones, y se añaden las medias en espacio de 1613 a 1694. Encontramos que al menos los cuellos provenían de Holanda, los paños de Castilla y las camisas de León, es decir eran importados, no hayamos evidencia de que esta ropa de origen hispano ya se fabricara en Nueva España, al menos no en la documentación consultada. Haciendo un resumen de lo anterior analizaremos el Cuadro 1 (Véanse Anexos).

De lo anterior podemos decir que el área de Toluca presenta un 56.6% de prendas de origen hispano, mientras que Puebla le sigue con un 35.8% y finalmente Tlaxcala sólo tiene un 7.5%. Podríamos pensar que Toluca presenta una mayor aculturación respecto a las otras áreas, en cuanto a vestimenta masculina. Posiblemente Tlaxcala se mostró más reacia a esta aculturación y adoptó menos prendas europeas.

Sin embargo, en el *Códice Ixtacmaxtitlan* (Imagen 2) observamos que aun cuando los indios del pueblo (situado al Norte de Puebla) cuyo nombre lleva el códice vestían ropa de tipo europeo, se rebelaron contra los curas españoles, de los alguaciles al servicio de los españoles y, en general, en contra del nuevo régimen. Si estaban en contra de este nuevo orden y todo lo que representaba ¿por qué aceptaron la imposición de vestir con camisa y zaragüelles? Recordemos que el uso de estas dos prendas fue impuesta por las autoridades religiosas, ¿sería que los indios nobles las aceptaron sin rebelarse? En la imagen podemos observar a un religioso, de la orden de San Francisco, rodeado de cuatro indígenas con palos en posiciones amenazantes, hay dos indígenas principales a los cuales podemos distinguir por su tocado.

¹² *Ibidem*, p. 44.

¹³ *Ibidem*, p. 111.

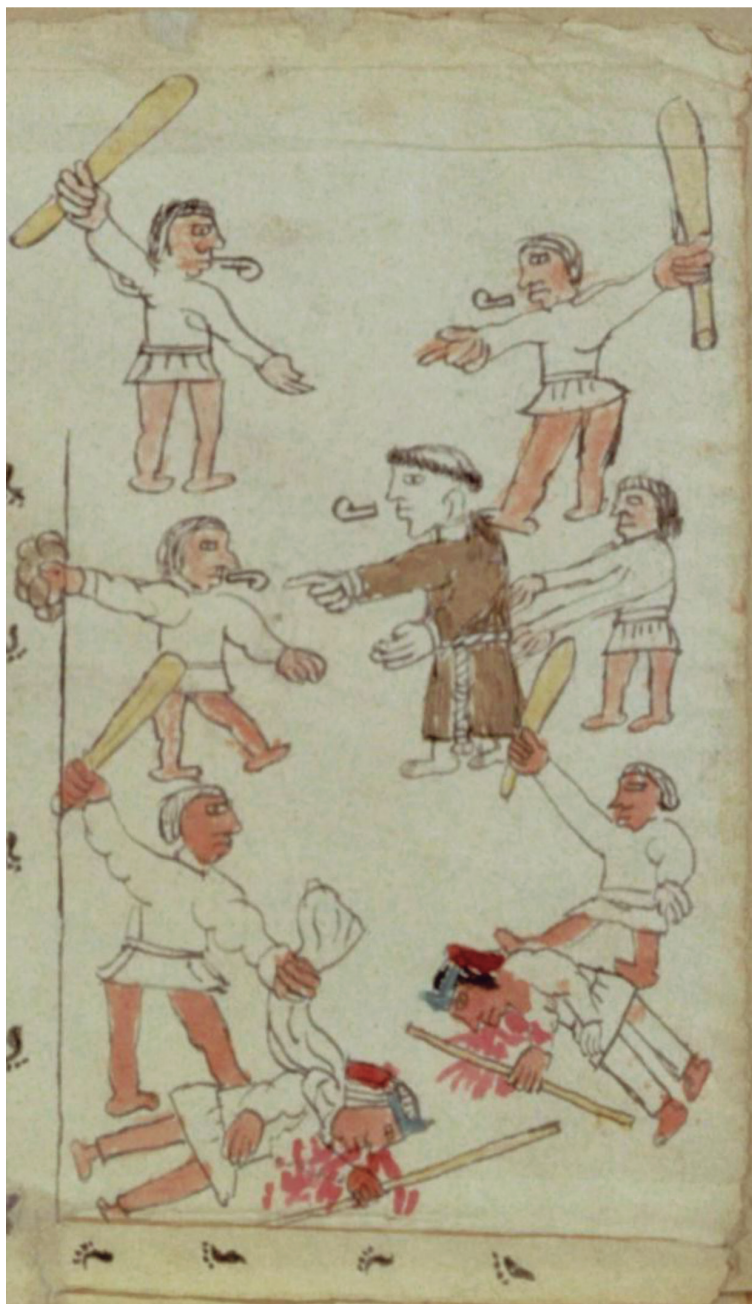


Imagen 2. Detalle del Códice Ixtamaxtitlán, F. 38r (C.a. 1567).

Para contrastar esto, veamos el Cuadro 2 que muestra qué tipo de vestimenta de tradición indígena permaneció durante nuestro periodo de estudio (Véanse Anexos. Cuadro 2). En él notamos que, de la vestimenta prehispánica, solamente persistieron las mantas tanto en Puebla como en Tlaxcala. En Tlaxcala las encontramos mencionadas solamente en 1566 elaboradas de plumas de pato y de algodón amarillo, como solían “labrarse” en la época prehispánica. En Puebla se refieren desde 1581 hasta 1618 y aquí encontramos, al menos una, elaborada de tafetán; es decir, aunque la manta es de tradición indígena ya se confecciona con telas europeas. En Toluca no encontramos mención de éstas.

Podríamos suponer que en Toluca ya no se utilizaron las mantas, debido a que los indios adoptaron y/o aceptaron en gran medida la vestimenta de tipo hispano. Sin embargo, aunque hemos dicho que Tlaxcala, tal vez, conservó en mayor parte su indumentaria de tradición indígena, hay poca referencia de mantas, solamente 4 en un solo año. Mientras que en Puebla hay 9 mantas en el tiempo ya señalado. Al menos podemos decir que en Puebla las mantas fueron más significativas en la documentación consultada que en Tlaxcala. También hay evidencia de la existencia de plumas, como en 1599 para Puebla, posiblemente éstas se siguieron utilizando para elaborar ciertas prendas.

Haciendo referencia a las mantas, a mediados del siglo XVI tenemos el testimonio de don Francisco Cervantes de Salazar, quien describe el *tianguistl* de San Hipólito en la ciudad de México, diciendo que:

La más rica mercadería es mantas y destas muchas diferencias. Son de algodón, unas más delgadas que otras, blancas, negras y de todos colores, unas grandes, otras pequeñas, unas para camas damascadas, riquísimas, muy de ver; otras para capas, otras para colgar, otras para zarahueles, camisas, sábanas, tocas, manteles, pañizuelos.¹⁴

Como podemos ver, el uso de las mantas indígenas en la época colonial se había diversificado; se emplearon ahora al servicio de las camas y las mesas al convertirse en sábanas y manteles, respectivamente. De igual manera, sirvieron para vestirse a la usanza española, tejiéndose con ellas los zaragüelles y las camisas. El tejido de las mantas también se modificó en la época colonial ya que comenzaron a tejerse con hilos de oro y de seda, no dejando de “labrarse” con pelo de conejo y plumas. Las mantas hechas con flecos de pluma se vendían en la época de invierno o en los lugares donde la temperatura era baja.¹⁵ Por otra parte, no encontramos evidencia de prendas elaboradas con fibra de

¹⁴ Carrillo y Gariel, Abelardo, *El traje en la Nueva España*, p. 25.

¹⁵ *Ibidem*, p. 25.

maguey como solía hacerse en la época prehispánica según el Códice Mendocino, y en concreto para el valle de Toluca.

Tras la conquista, en el *Códice Techialoyan García Granados* (Imagen 2.) podemos observar algunos cambios de vestimenta prehispánica a la usada en la época colonial. En esta imagen observamos a los indios vistiendo con camisas y zaragüelles, abandonando el tocado, pero conservando su tilma anudada al hombro y sus cactles. Las sandalias o “cactles” que usaban los indígenas eran llamados por los españoles “votaras” o “cutaras”, eran como las alpargatas salvo que tenían unas cintas de cuero con que se ataban a los dedos y al talón. De igual manera, los cactles figuran en algunas relaciones de tributos que datan de la segunda mitad del siglo XVI, y que algunas regiones se singularizaron por manufacturarlos en gran número, pues los naturales continuaron usándolos, salvo aquellos que vestían ya a la española. La suela de este tipo de calzado estaba bastada con hilo de henequén, y “cosida muy menudo de tal suerte que se viene a poner la suela tan dura como una tabla.”¹⁶



Imagen 3. Indios vistiendo gorguera. *Códice San Salvador Tizayuca*, (c.a.1596). Lámina 419_5_05.

¹⁶ Quezada Ramírez, María Noemí, *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, p. 78.



Imagen 4. Indios vistiendo gorguera. *Códice San Salvador Tizayuca*, (c.a.1596). Lámina 419_5_05.

Además de las camisas y zaragüelles que adoptaron los hombres de la nobleza indígena, encontramos que también utilizaron la gorguera. Esta prenda era portada por españoles de ambos sexos a finales del siglo XVI y durante el primer tercio del siglo XVII. Para el caso de los indios, no sabemos en qué época comenzaron a usarlas. En la imagen 4 podemos observar a dos indios nobles vistiendo esta prenda.

Ahora bien, las telas con que se elaboraban las prendas, ya fuesen de tradición indígena o hispana, también significaban un estatus social. En nuestras áreas de estudio encontramos ropa elaborada con telas de Holanda, Damasco y Castilla, algunas de algodón confeccionadas “en la tierra”, es decir en la Nueva España. “El traje de esta gente fue siempre mantas de algodón, porque lo han tenido siempre de cosecha, más, al presente, con más pulideza”, nos dicen las *Relaciones Geográficas*.¹⁷

Aunque en la documentación consultada no encontramos evidencia de ropa de seda, es muy probable que, al menos en el área poblano-tlaxcalteca, los indios tuvieran acceso

¹⁷ Antequera I, p. 132. *Vid.* Antequera II, p. 48, “Andan, al presente, pulidos y bien vestidos, con mantas de algodón, camisas y zaragüelles a nuestro modo, y jubones”.

a ella. La industria de la seda en Puebla llegó a ocupar un lugar destacado, entre otras razones por la primicia que le daba su situación geográfica con respecto a los centros productores de la materia prima, decayendo hasta el tercer cuarto del siglo XVIII.¹⁸

2. Peinado

En cuanto al peinado de los hombres, éste también revelaba la posición social del individuo. En toda la Mesoamérica prehispánica los hombres solían llevar el cabello largo, por debajo de las orejas. Pero los personajes de alto rango lo dejaban crecer hasta los hombros y cuando se exhibían en público, durante ceremonias oficiales o religiosas, cubrían su cabellera con suntuosos adornos hechos de piedras preciosas, oro y plumas tornasoladas e incluso podía ir teñido.¹⁹ Los jóvenes, por su parte, se rapaban dejando algo de cabello largo a los lados (*piochitl*), los ancianos llevaban media cabeza de cabello corto y los demás el llamado *piocheque*²⁰.

Además, la cabellera tenía una importancia vital, ya que el tonalli (una de las tres almas que posee el hombre, según los antiguos mexicanos) constituía una especie de enlace con el mundo de los dioses. Esa alma se ubicaba en la parte superior de la cabeza y se traducía el tonal como el signo bajo el cual se nacía. La pérdida prolongada del tonal acarrearba, a fin de cuentas, la muerte. Por lo que cortar el cabello de alguien “equivalía a hacer morir a ese individuo.”²¹ Una vez consumada la Conquista, las autoridades religiosas obligaron a los indígenas recién convertidos al cristianismo a cortarse el cabello.²²

Así que, “muchos evitaban hacerse cristianos por miedo a que se les tomara como criminales por aquellos que todavía no habían aceptado la fe.”²³ En este caso, la política de la Corona ordenó que el cabello de todos los indios varones se cortara dejándoles sólo un pequeño mechón. Por otro lado, continuó la amplia variedad de peinados para las mujeres, sin que la Iglesia pusiese objeción alguna, sino solamente ordenarles cubrirse el cabello al salir a la calle o durante los oficios religiosos, ya que el cabello era considerado como un elemento de atracción sexual.

¹⁸ Carrillo y Gariel, Abelardo, *Op. cit.*, p. 28.

¹⁹ Stresser-Péan, Claude, *Op. cit.*, p. 129.

²⁰ Quezada Ramírez, María Noemí, *Op. cit.*, p. 71.

²¹ Stresser-Péan, Claude, *Op. cit.*, p. 129.

²² Curiel, Gustavo, “Ajuares Domésticos. Los rituales de lo cotidiano”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, (coordinadora), *Historia de la vida cotidiana en México*, p. 100.

²³ Stresser-Péan, Claude, *Op. cit.*, pp. 106-107.

3. Joyas

De igual manera, la jerarquía del individuo dentro de la sociedad estaba marcada por las joyas que portaba. En la época prehispánica las orejeras de chalchihuitl, caracol, oro y cobre eran características de los principales, mientras que los guerreros usaban oro, cobre, caracol, obsidiana y turquesa trabajadas en mosaico y otros usaban el cristal de roca. La clase baja portaba joyas de barro cocido o de caña.

En la época colonial los indígenas nobles mantuvieron el gusto por las piedras preciosas, aunque ya no podían llevarlas en las orejas y en la nariz, así que se limitaron a portar collares de cuentas de oro y piedras verdes.

Durante el siglo XVI los españoles siguieron exigiendo objetos de oro y plata forjados en tributo, por lo que la industria joyera continuó por algún tiempo, bajo nuevas condiciones. Pero con el gradual empobrecimiento, los indios abandonaron los objetos de metales preciosos. Sahagún afirmó que en su época los brazaletes de oro se usaban todavía en las danzas indígenas, pero ya no se veían pendientes de oro.²⁴

En la documentación consultada encontramos en el área de Puebla mencionados los chalchihuites, brazaletes de oro, de plumas verdes, collares anchos, cuentas de oro fundido, gargantillas, piedras preciosas engastadas con oro. En Tlaxcala y Toluca no hay mención de joyas.

Respecto a las joyas de tradición indígena que tenían los hombres de nuestras áreas de estudio, podemos observar en el cuadro 3 que ellos también conservaron los chalchihuites, además de los brazaletes y collares (Véanse Anexos. Cuadro 3) Es interesante notar que los hombres de Tlaxcala y Toluca no indican tener entre sus pertenencias joyas de tradición indígena. Los hombres del área de Puebla conservaron los chalchihuites y en nuestra documentación los encontramos desde 1549. Los collares solamente aparecen mencionados en 1597 y son en total 11. Sin embargo no tenemos noticia respecto al material con que estaban elaboradas sus joyas, solamente en 1549 encontramos en Puebla que 2 brazaletes eran de oro, al igual que otros 2 en 1597, en 1590 encontramos unos de plumas.

Por su parte, el uso de pintura corporal, tatuajes y horadaciones ya no persiste en el periodo y en las áreas propuestas, o al menos no encontramos información al respecto.

²⁴ Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 119-1810*, México, Siglo XXI, 1989, p. 359.

4. Consideraciones finales

De todo lo anterior podemos decir que la adaptación y adopción de vestimenta hispana por parte de los indios dependía del grado de asimilación cultural, pero también del nivel social y de la capacidad económica. Así, los indios usaron prendas hispanas como símbolo de distinción e hispanidad, pero conservaron aquellas que para ellos tenían un gran valor jerárquico, tales como las mantas de hombros (tilmas), finalmente el tocado se sustituyó por el sombrero de fieltro, el cual usaron como signo de distinción.

La nueva vestimenta situó a los indios en un régimen de mayor policía y cristiandad, fueron juzgados más honestos, decentes y *pulidos*.²⁵ Los indios de nuestras áreas de estudio, como ya hemos ejemplificado, no fueron demasiado reacios a la nueva cultura material que trajo consigo la empresa de conquista, supieron adaptar y readaptar muchos de los productos españoles.

La vestimenta fue uno de los elementos de la aculturación dirigida por imposición y fue en ésta donde más se presentaron cambios, pero también hubo continuidades, como ya lo hemos observado. La indumentaria masculina fue la más obligada a incorporar las nuevas prendas, por lo que podemos decir que fueron los hombres indígenas quienes más rápido aceptaron las prendas hispanas.

5. Fuentes

Códices

Códice Techialoyan García Granados.

Códice Xicotepec, Puebla.

Códice San Salvador Tizayuca

Códice Ixtacmaxtitlán

Códice Ixtlixóchitl

Códice Cholula

²⁵ México I, p. 102; Tlaxcala II, pp. 203, 433; Antequera I, pp. 85, 132; Michoacán, p. 264; Antequera II, p. 30. Sobre la honestidad del atuendo prehispánico indio. Vid. *Humanistas...*, *Op. cit.*, pp. 5 y 6.

Fuentes notariales

Testamento de Thomás Mateo, 1547 publicado en Rojas Rabiela, Teresa, *Vidas y bienes olvidados. Testamento indígenas novohispanos. Vol, 3*, México, CIESAS-CONACYT, 2000, vol. 2.

Inventario y precios de los bienes que quedaron por fin y muerte de Don Nicolás de Villegas, mayo 2 de 1690. Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Tierras, Contenedor 0760, Volumen 1738, Expediente 4, Fojas 155-204.

Testamento de Don Diego de Rojas. Año 1576 [Protocolos de Tepeaca, Paquete 49, Exp. 2] en Reyes García, Luis. *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, SEP-INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1978, p. 109.

Testamento de don Mateo de los Santos, 1692 publicado en Rojas Rabiela, Teresa, *Vidas y bienes olvidados. Testamento indígenas novohispanos. Vol, 3*, México, CIESAS-CONACYT, 2000.

Testamento de Don Pedro de Luna. Septiembre 20. Años 1589-1591. [Archivo Municipal de Santo Tomás Hueyotlipa, Paquete 1, Exp. 1] en Reyes García, Luis, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, SEP-INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1978.

Testamento de Juan Chacaltzin, Santa Bárbara Tamasolco, Ocotelulco, 1578, publicado en Rojas Rabiela, Teresa, *Vidas y bienes olvidados. Testamento indígenas novohispanos. Vol, 1*, México, CIESAS-CONACYT, 2000.

Testamento de Juan Montesinos, 1680 publicado en Rojas Rabiela, Teresa, *Vidas y bienes olvidados. Testamento indígenas novohispanos. Vol, 3*, México, CIESAS-CONACYT, 2000.

Testamento del 1 de mayo. Año de 1707 que otorgó Don Antonio Thomás de Roxas, cacique y principal del pueblo de Cuautinchan, jurisdicción de la ciudad de los Ángeles. [Protocolos de Tepeaca, Paquete 49, Exp. 2]. Reyes García, Luis. *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, SEP-INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1978.

Testamento de don Felipe Pérez de la Corona Zitlalpopoca, cacique de Mimiahuapan, año 1568. AGN, Tierras, vol. 984, exp. 3, f. 3r, tr. f. 5v, en Rojas Rabiela, Teresa (Coord.), *Vidas y bienes olvidados. Testamentos en castellano del siglo XVI*, México, CIESAS, p. 124, vol. 2.

Testamento de don Juan Maxiscatzin, señor de la cabecera de Ocotelulco, Tlaxcala. 1562. AGN, Tierras, vol. 20, 1ª parte, exp. 1, f.13r-13v; tr. f. 15r-17r, en Rojas Rabiela,

Teresa (Coord.), *Vidas y bienes olvidados. Testamentos en castellano del siglo XVI*, vol. 2, México, CIESAS, p. 124.

6. Bibliografía

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, tomo I.

Aizpuru Gonzalbo, Pilar, *De la penuria y el lujo en la Nueva España, Siglos XVI-XVIII*, México, Biblioteca virtual universal.

Carrillo y Gariel, Abelardo, *El traje en la Nueva España*, México, INAH, 1959, p. 25.

Frankowska, María, “Aculturación de los indios de México”, en *Estudios Latinoamericanos 1*, 1972.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 119-1810*, México, Siglo XXI, 1989.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, en Diego Fernández, Rafael (editor), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, México, El Colegio de Michoacán, 1993.

Magnus Mörner. *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SEP, 1974, (Sepsetentas, 128).

Mota López, Adriana, *La indumentaria de la población civil en la ciudad de México: 1810-1815*, Tesis para obtener el grado de Maestra, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, mayo de 2004.

Quezada Ramírez, María Noemí, *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, UNAM, 1996.

Rieff Anawalt, Patricia, “Atuendos del México antiguo” en *Arqueología mexicana. Textiles del México de ayer y hoy*, México, núm. 19, 2005.

LA VESTIMENTA DE LA NOBLEZA INDÍGENA DE LOS VALLES DE PUEBLA-TLAXCALA Y TOLUCA COMO
SÍMBOLO DE IDENTIDAD. SIGLOS XVI Y XVII

Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*. México, FCE, 2012.

7. Anexos

Cuadro 1. Prendas masculinas de origen hispano adoptadas y/o aceptadas.

Prenda	Puebla	%	Tlaxcala	%	Toluca	%	Total	%
Abanicos	5						5	9.40%
Cabelleras	2						2	3.70%
Calzones	1				1		2	3.70%
Camisas					7		7	13.20%
Capote	1		2		2		5	9.40%
Chamarra	1						1	1.80%
Cuellos	2				10		12	22.60%
Mantas de tafetán	1						1	2.80%
Medias					4		4	7.40%
Paños	6						6	11.30%
Ropilla			1				1	1.80%
Sombrero			1		6		7	13.20%
Total	19	35.8%	4	7.5%	30	56.6%	53%	100.00%

Cuadro 2. Persistencia de prendas masculinas de tradición indígena durante la colonia.

Prendas	Lugar	Año	Número	Destino	Valor	Material	Dimensiones	Estado
Mantas	Tlaxcala	1566	1	Se vendía para hacer misas				
Mantas	Tlaxcala	1566	1	Se vendía para hacer misas		Plumas (Pato)		
Mantas	Tlaxcala	1566	2			Algodón Amarillo	Delgadas	
Mantas	Puebla	1581	2					
Mantas	Puebla	1581	2					
Mantas	Puebla	1581	1				Grande	
Mantas	Puebla	1599	1	A su hija Martina Tecosauhtzin.				Antigua
Plumas	Puebla	1599	20	A su hija Martina Tecosauhtzin.				
Mantas	Puebla	1606	1			Tafetán		Colorada
Mantas	Puebla	1618	1	Se ha de vender cuando muera para que le hagan una vigilia y misa	6 pesos			
Mantas	Puebla	1618	1	A sus hijos	4 pesos			
Total			33					

Cuadro 3. Joyas masculinas de tradición indígena que persistieron en nuestras áreas y periodo de estudio.

Objetos	Lugar	Año	Número	Destino	Procedencia	Dimensiones	Estado	Color
Chalchihuites	Puebla	1549	2	A su esposa				
Brazaltes	Puebla	1549	2	A su esposa	Oro			
Brazaltes	Puebla	1576	1				Nuevo	
Brazaltes	Puebla	1576	1				Antiguo	
Chalchihuites	Puebla	1581	2					
Brazaltes	Puebla	1590	3		Plumas			Verdes
Chalchihuites	Puebla	1597	25	A su hijo				
Collares	Puebla	1597	5	A su hijo	Oro fundido			
Collares	Puebla	1597	6	A su hijo		Anchos		
Total			47					



LOS USOS DE LA MEMORIA EN FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL

Gerardo Pérez Silva
Universidad Autónoma del Estado de México
bloy01@gmail.com

1. La lucha contra el olvido

La necesidad de recuperar y registrar la memoria indígena en la época novohispana fue un trabajo de gran urgencia, en medio de un ambiente de destrucción y de transformación, debido a la conquista y evangelización, y por la destrucción de los lugares donde se resguardaba la memoria de los naturales de estas tierras, como los códices –antiguos libros–, edificaciones, estelas, sabios y entendidos de estas cosas, etcétera. ¿Cómo recuperar la memoria en medio de los escombros? ¿En dónde encontrarla?

Junto a esta progresiva destrucción, el 22 de abril de 1577 el rey Felipe II ordenó al virrey de Nueva España, Martín Enríquez, que incautara todas las obras y borradores en donde se hacía referencia al pasado prehispánico de los indios, a sus costumbres y religión antigua. La orden incluía que todo este tipo de obras debía ser enviado al Consejo de Indias en Valladolid [España]. La prohibición de que se publicaran obras acerca de la civilización precolombina duró hasta el año de 1820, el veto incluía que toda obra que refiriera acerca de la historia antigua de México debía ser secuestrada y enviada a España. Debido a esta prohibición se perdieron numerosas obras escritas tanto por frailes como por naturales que hablaban de la historia de los antiguos mesoamericanos. Esta situación se debía al interés de la corona por tratar de borrar la historia de los indios de Nueva España, eliminar la memoria histórica del grupo dominado era una táctica para afianzar el poder del rey, además en ese camino la corona procuraba con ello evitar que los descendientes de los antiguos *tlatoque* mexica intentaran recuperar su antiguo señorío, y junto con ellos los demás señores naturales de todo el territorio.¹

Pese a estos intentos por erradicar la memoria histórica de los pueblos indígenas, sin embargo, éstos no eliminaron del todo su pasado. Trataron de resguardarlo para que

¹ Medrano, Ethelia Ruiz, “Los títulos primordiales y los mapas de tradición indígena frente a lo sagrado”, pp. 410-411.

no cayera en el olvido. Esto no era un asunto de mera erudición, sino de resistencia y de sobrevivencia. En medio de los escombros yacían las huellas del pasado. ¿Cómo recuperarlas? ¿Cómo tenerlas bajo resguardo?

Varios españoles, civiles y religiosos, se dieron a la tarea de informarse sobre la historia de los naturales, gracias a ello tenemos crónicas importantes. Fray Bernardino de Sahagún al recuperar mucho de la historia, las tradiciones y la religión de los antiguos pobladores, dice que procede como el médico que “no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad”.² Es decir, para saber cómo curar a los indígenas de las enfermedades que, según los misioneros, padecen como la idolatría y las supersticiones, primero hay que conocer cuál es su raíz, su significado y la manera de extirparla del alma de los naturales.

Por otra parte, los descendientes de los antiguos pueblos, indios y mestizos, les urgió recuperar la memoria histórica. Esta recuperación fue más allá del mero informarse, se trató de un asunto de vida o muerte, es decir, de sobrevivencia. Uno de estos mestizos fue Fernando de Alva Ixtlilxóchitl que trató de recuperar la historia de sus antepasados texcocanos para legitimarse y de alguna manera para rescatar de los escombros la memoria viva de los muertos. En las siguientes páginas se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo recuperó Ixtlilxóchitl la memoria histórica de sus antepasados y que significación le dio en medio de un contexto complejo, donde mestizos como él tenían que legitimarse para conservar de alguna manera sus privilegios y para recuperar algo de la memoria histórica que aún se conservaba entre los antiguos papeles y los viejos sobrevivientes?

2. El Cicerón de la lengua mexicana

Así llama Carlos de Sigüenza y Góngora³ al historiador mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, un hijo descendiente de la casa de Nezahualcóyotl. José Mariano Beristain de Souza, en su *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, dice de Ixtlilxóchitl que fue “el más instruido en la lengua, historia y antigüedades de su gente, de quantos han tratado estas materias. Escritor tan verídico y exacto, que nada dixo que no comprobase con los mapas y pinturas, que poseía originales”.⁴

² De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia de las cosas de Nueva España*, tomo I, p. 61.

³ Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental*, p. 52.

⁴ Beristain de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. I, p. 64.

El noble texcocano, dice Edmundo O’Gorman, nació “no antes de, y probablemente en” 1578.⁵ Su padre fue el español Juan Navas Pérez de Peraleda, maestro de obras del Ayuntamiento de la ciudad de México. Su madre fue Ana Cortés Ixtlilxóchitl, que era descendiente del antiguo rey Nezahualcóyotl Acolmiztli. Recibió una importante formación humanista, fue alumno de Antonio Valeriano en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco.⁶ Conocedor de la cultura grecolatina y de la cultura indígena, se dice que tradujo al español los cantares de Nezahualcóyotl que había escuchado de los indígenas de su repartimiento.⁷ Ocupó varios cargos en la administración novohispana, como el de juez gobernador en Texcoco, Tlalmanalco y Chalco. Desempeñó también el oficio de intérprete en el Juzgado de Indios de la ciudad de México y el de procurador de causas en la Real Audiencia de la misma ciudad. Murió el 25 de octubre de 1650 y fue sepultado en la capilla de la Preciosa Sangre de Cristo de la iglesia parroquial de Santa Catarina Mártir en la ciudad de México. Por conducto de su hijo Juan de Alva Cortés, una parte importante de los papeles y manuscritos del historiador texcocano pasaron a manos de don Carlos de Sigüenza y Góngora.

En Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se entrecruzan las dos sangres y las dos herencias que constituyen el ser mexicano: la indígena y la española. En él, como dice O’Gorman, se albergan dos lealtades en principio opuestas, la de “pertenecer en cuerpo y alma a España la vieja sin dejar de ser en alma y cuerpo hijo de la Nueva España”,⁸ pues había nacido y se había criado entre los naturales de estas tierras.⁹

3. La apropiación y registro de la memoria histórica

De los papeles de Alva Ixtlilxóchitl nos han llegado cinco obras en castellano sobre la historia texcocana, junto con varios materiales pictográficos, como el famoso códice que lleva su nombre;¹⁰ todos pertenecientes a una importante colección de manuscritos indígenas que logró rescatar y reunir. ¿Era Ixtlilxóchitl un anticuario? Si la noción de “anticuario”, como señala Enrique Florescano, se refiere a “aquel que ama, reúne y estudia las tradiciones y los restos del mundo antiguo –sin ser un historiador– [además

⁵ O’Gorman, Edmundo, “Estudio Introductorio”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. I, p. 17.

⁶ Brading, David A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, pp. 151 y 154.

⁷ Romero Galván, José Rubén, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, p. 354.

⁸ O’Gorman, Edmundo, “Prólogo”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli (1402-1472)*, p. 14.

⁹ Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, vol. I, p. 287.

¹⁰ Hermann Lejarazu, Manuel A., “Códice Ixtlilxóchitl”, pp. 18-19.

de que] es una de las características del humanismo de los siglos XV y XVI”,¹¹ podemos decir que, en efecto, el texcocano fue un anticuario, pero no sólo con fines meramente eruditos, sino con un objetivo específico, tal como lo veremos más adelante. Por otra parte, la obra y los materiales reunidos del historiador texcocano influyeron en muchos autores posteriores como Torquemada, Sigüenza y Góngora, Boturini, Veytia y Clavijero.

¿Cuáles fueron los motivos por los cuales Ixtlilxóchitl hace todo un trabajo para recuperar antiguos papeles, testimonios e historias de sus antepasados? Las siguientes palabras del texcocano nos ayudan a responder la anterior pregunta:

tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron tanta fama en el universo; aunque con la mudanza de los tiempos y caída de los señoríos y estados de mis pasados, quedaron sepultadas sus historias; por cuya causa he conseguido mi deseo con mucho trabajo, peregrinación y suma diligencia en juntar las pinturas de las historias y anales, y los cantos con que las observaban; y sobre todo para poderlas entender, juntando y convocando a muchos principales de esta Nueva España, los que tenían fama de conocer y saber las historias referidas.¹²

Luego de confesar su aprecio por la historia de sus antepasados, también declara que los historiadores antiguos de estas tierras eran gente ilustre y entendida, y sus obras estaban entre las más fiables y precisas del mundo, lo cual indica que en nada podrían ser inferiores a las obras europeas. Además, el historiador texcocano hace una interesante descripción —que vale la pena citar— sobre el modo en cómo registraban la historia los naturales:

tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón y los que nacían y borran los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de las tierras, cuyas eran y a quiénes pertenecían. Otros, de los libros de las leyes, ritos y ceremonias que usaban en su fidelidad; y los sacerdotes, de los templos, de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían

¹¹ Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, p. 66.

¹² Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, vol. 1, p. 525.

entre ellos, estaba a su cargo el pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban sus ciencias e historias.¹³

Por otra parte, se lamenta de la pérdida de muchas de estas obras y de que “inadvertida e inconsideradamente”¹⁴ la gran mayoría de éstas, fueron quemadas por orden de los primeros religiosos, lo que significó –para Ixtlilxóchitl– “uno de los mayores daños que tuvo esta Nueva España”.¹⁵ Señala, además, lo difícil que era escribir la historia de su pueblo debido a que los ancianos preferían ocultar sus documentos, ante la amenaza de ser arrebatados o quemados por los conquistadores y misioneros, lo que le orilló a indagar más para reunir la importante colección de manuscritos indígenas que tuvo en posesión hasta su muerte. Por otra parte, acusa la tergiversación, falsedad y monopolización de muchos cronistas españoles, civiles y religiosos, sobre la historia de los pueblos indígenas, pues “por decir una cosa dicen otra, hablando unos de pasión, otros de afición, y otros cuentan fábulas compuestas por palabras sucedidas y ciertas, y otros no entendiendo bien la lengua y lo que los viejos le dicen”.¹⁶

De sus obras dice Ixtlilxóchitl, por ejemplo en la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, que ha hecho todo un trabajo de interpretación, poniéndose en diálogo con los viejos principales, además de consultar otros memoriales “y otras muchas cosas curiosas y dignas de traer a la memoria, siendo cosas verdaderas y ciertas”.¹⁷ Lamenta, por otra parte, que muchas historias fueron sepultadas o se perdieron, otras fueron quemadas o definitivamente el olvido las borró de la memoria de los viejos.

¿Quiénes fueron sus informantes? ¿A quiénes acudió para reunir su importante colección de antiguos papeles y para hacer el registro de la historia de su pueblo? Por fortuna, Ixtlilxóchitl hace memoria de algunas personas a las que acudió. Esto también es algo muy importante porque nos hace caer en la cuenta de que lo realizado por el historiador texcocano, no fue el trabajo y el esfuerzo de un solitario en medio de los escombros, sino que hubo otros que, al igual que él, se empeñaron en hacer todo lo posible por conservar antiguos papeles y por resguardar algo de la memoria viva de sus antepasados. Muchas de estas personas, además de que eran sabias y entendidas en la historia de sus pueblos, ya sabían hablar y escribir en castellano, lo que significaba que estaban realizando el trabajo de traslación de la historia a los nuevos modelos de registro historiográfico

¹³ *Ibidem*, p. 527.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 287.

¹⁷ *Ibidem*, p. 285.

que los conquistadores y misioneros traían y que seguramente habían aprendido en algún colegio donde fueron instruidos por los frailes. Ixtlilxóchitl hace mención de algunos nombres de sus informantes: Lucas Cortés Calanta, don Jacobo de Mendoza Tlaltecatzin, Gabriel de Segovia Acapipiotzin, don Francisco Ximénez y don Alfonso Izhuezcatocatzin, todos ellos eran nobles indígenas y ocupaban algún cargo en sus respectivos pueblos. Eran personas conocedoras de la historia de los antiguos, alguno como Gabriel de Segovia había visto los archivos reales de Texcoco. Otro como don Francisco Ximénez “era tanto lo que sabía de las cosas de la tierra, y tenía las pinturas, que si algún pueblo tenía las diferencias con otro, por muy lejos que fueran le venían a ver, para que les dijera la verdad y mostrara el origen de las cosas de sus tierras; y así él siempre les quitaba de las diferencias y dudas que tenían”.¹⁸

Además de informarse sobre la memoria de sus ancestros, Ixtlilxóchitl emprende la difícil tarea de registrar la historia, para poner sobre papel aquello que había escuchado de los viejos y que pudo consultar en los antiguos documentos que logró reunir. Para el historiador texcocano, registrar la historia no sólo suponía reunir una mina de datos, sino que tuvo propósitos específicos: fue un medio de reivindicación, una estrategia de legitimación y una resistencia contra el olvido. Recuperar y registrar la memoria, además de tener estos propósitos, significó en conjunto la posibilidad de sobrevivir resguardando las propias raíces e identidad de la que se es heredero.

Este trabajo del registro de la historia implicó también que, de alguna manera, Ixtlilxóchitl se viera ante la necesidad de hacer el ejercicio de interpretación. ¿Por qué? Porque las informaciones y los papeles que logró reunir, eran apenas algunos de los que se pudo rescatar de las llamas del fuego, de la incautación y del olvido. Algunos eran fragmentos de otros más completos. Se trataba ahora de armar el rompecabezas de la historia a partir de estos papeles e informaciones. Armarlo no fue tarea fácil, pero Ixtlilxóchitl decidió hacer esta labor. Además, no sólo se trataba de armar este rompecabezas, sino que ahora, en medio de la instauración del dominio español, había otra necesidad específica: los que habían abrazado la fe cristiana, como el mismo historiador texcocano, necesitaban comprobar que eran también hijos de un mismo Dios y, por lo tanto, parte de la historia de la salvación. Veamos a continuación un poco esto.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 285-286.

4. La legitimación de Texcoco como heredera de la cultura tolteca

Para Ixtlilxóchitl los toltecas “fueron grandes sabios, filósofos y artífices, como parece en sus historias, porque entendían y conocían los cursos de los cielos con mucha cuenta y razón; usaban de pinturas y caracteres con lo cual tenían pintadas todas las cosas sucedidas desde la creación del mundo hasta sus tiempos; labraban oro y piedras preciosas; edificaron las mejores ciudades que ha tenido el mundo... no ha habido en esta tierra nación más política y sabia”.¹⁹

Para Ixtlilxóchitl Texcoco además de ser descendiente de los pueblos chichimecas, era la heredera de la cultura tolteca, por lo que llegó a tener tanto esplendor que fue considerada “la metrópoli de todas las ciencias, usos y buenas costumbres”.²⁰ A Texcoco “iban todas las naciones para aprender la lengua y policía de todas las cosas, así en el vestir como en el comer y buen término en todo y coas curiosas, porque los reyes de estas ciudad, que eran los más antiguos y legítimos señores monarcas de la tierra, se preciaron de que en su ciudad hubiese escuelas y universidades para todas estas cosas”.²¹ En efecto, a estas escuelas y universidades “asistían todos los poetas, históricos y filósofos del reino, divididos en sus clases y academias conforme era la facultad de cada uno y asimismo estaban aquí los archivos reales”.²²

Como vemos, aquí hay una apropiación de la cultura tolteca. Ixtlilxóchitl la toma como matriz cultural que tuvo su esplendor en la gran ciudad de Texcoco y cuyo ejemplo claro de la encarnación de los valores culturales de la *toltequidad*, lo encontramos en la persona del rey Nezahualcóyotl que, para el historiador texcocano, fue “uno de los mayores sabios que tuvo esta tierra, porque fue grandísimo filósofo y astrólogo, y así juntó a todos los filósofos y hombres doctos que halló en esta tierra, y anduvo mucho tiempo especulando divinos secretos, y alcanzó a saber y declaró que después de nueve cielos, estaba el creador de todas las cosas y un solo dios verdadero, a quien puso por nombre Tloque Nahuaque”.²³

Por otra parte, en su obra Ixtlilxóchitl presenta a los toltecas como hombres blancos y barbados, dichas características étnicas le sirven al historiador texcocano para mostrar el vínculo que podría existir entre Occidente y la nobleza indígena a la que pertenecía.

¹⁹ Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Op. cit.*, p. 420.

²⁰ *Ibidem*, p. 527.

²¹ *Ibidem*, p. 307.

²² Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, vol. II, p. 96.

²³ Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, vol. I, p. 447.

5. Los intentos de cristianizar el pasado indígena

En cuanto mestizo cristiano y por lo tanto occidentalizado, y por la necesidad de legitimarse, uno de los principales propósitos de Ixtlixóchitl, en tanto historiador, fue defender que los habitantes de estas tierras también forman parte del plan divino y participan de la historia de la salvación. Para ello, intentó hacer visible que algunas de las cosas en que creían los indígenas y algunos de sus símbolos por los cuales expresaban lo divino, tenían cierta relación con la fe cristiana.

Dice que hay un Dios supremo que lo rige y gobierna todo. Es el Dios que crea, diligente aunque a veces se muestre en su cólera divina. Este Dios, dice Ixtlixóchitl, es Tloque Nahuaque que creo el mundo “y las demás cosas que hay en él, como son plantas, montes, animales, aves, agua y peces; asimismo cómo crió Dios al hombre y una mujer, de donde los hombres descendieron y multiplicaron”.²⁴ Este Tloque Nahuaque es el que los castellanos llaman Jesucristo.²⁵

También el historiador texcocano señala que ya desde antes de la venida de los españoles los indígenas adoraban la cruz, como lo cuenta en aquél pasaje de su *Historia de la nación chichimeca*, cuando los hispanos llegaron a Tlaxcala. Cortés comenzó a hablarles a los pobladores de la fe de Cristo y plantando una cruz, los tlaxcaltecas estaban muy admirados “de que los cristianos adoraban al dios que ellos llamaron Tonacaquáhuitl, que significa árbol del sustento”.²⁶

Por otra parte, los indígenas que ya habían abrazado la fe cristiana se referían a las Sagradas Escrituras, con un vocablo que utilizaban los antiguos pueblos para referirse al gran libro divino donde se asientan las cosas de Dios y los conocimientos que guían a los hombres en esta vida: *Teoamoxtli*.²⁷

Y aunque los indígenas no habían conocido al dios cristiano, sin embargo, se regían por la ley natural, la cual estaba estrechamente vinculada con la ley divina. Lo que significó también que los naturales se regían con valores humanos como el bien y la justicia; valores cristianos que después vinieron a enseñar los misioneros.

²⁴ *Ibidem*, p. 263.

²⁵ *Ibidem*, p. 502.

²⁶ *Ibidem*, p. 214.

²⁷ *Ibidem*, p. 270.

6. Conclusión

A través de esta breve exposición ha quedado de manifiesto cómo la obra histórica de Ixtlixóchitl es resultado de un importante trabajo de recopilación de información y fuentes de los antiguos pobladores de estas tierras. Vemos cómo también esto sirvió para reivindicar la historia de sus antepasados, para legitimar su condición de noble y para colocar a los habitantes de estas tierras dentro de la historia de la salvación.

El trabajo de Ixtlixóchitl fue un gran esfuerzo para evitar que el pasado se olvidara. ¿Fue una necesidad este esfuerzo? ¿Fue algo inútil? Con el registro historiográfico por parte del anticuario e historiador texcocano, de alguna manera logró mantener sus privilegios como noble, pero el resultado más importante, es que nos legó un poco de nuestro pasado, de lo que pudo rescatar y hoy es una de las tantas ventanas para saber la historia de los pueblos antiguos de nuestro país.

Concluyamos diciendo, con José Rubén Romero Galván, que la obra de este historiador mestizo se inscribe “en el ámbito de las búsquedas de los fundamentos de un ser que sin dejar sus peculiaridades [puede] parangonarse con el ser del hombre del viejo mundo, en cuanto a la certeza de pertenecer a la misma filiación cuyo origen es la creación del género humano, que tiene derecho a gozar los frutos obtenidos en el calvario y que está en situación de esperar el fin de los tiempos con la seguridad de poder ser llamado el paraíso”.²⁸

7. Bibliografía

Beristain de Souza, José Mariano *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México/Claustro de Sor Juana/Instituto de Estudios y Documentos Históricos (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar), México, 1980.

Brading, David. A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002.

De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia de las cosas de Nueva España*, tomo I, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Cien de México), México, 2003.

Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

²⁸ Romero Galván, José Rubén, *Op. cit.*, p. 366.

Hermann Lejarazu, Manuel A., “Códice Ixtlilxóchitl”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 99, vol. XVII, 2009, pp. 18-19.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, vol. I, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

_____, *Obras Históricas*, vol. II, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental*, prólogo de Margarita Peña, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Cien de México), México, 2003.

Romero Galván, José Rubén, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, (Coord. José Rubén Romero Galván), Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 351-366.

Ruiz Medrano, Ethelia, “Los títulos primordiales y los mapas de tradición indígena frente a lo sagrado”, en *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivier, manuscrito, s.f., pp. 409-422.

LUCIANO BARP FONTANA, *FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ. RELECTIO DE DECIMIS, 1555-1557. TRATADO ACERCA DE LOS DIEZMOS*, INTRODUCCIÓN, TRANSCRIPCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS, DE LA SALLE EDICIONES, MÉXICO, 2015, 490 PP.¹

María Alejandra Valdés García
Universidad Nacional Autónoma de México
malva.00@gmail.com

Después de la traducción del doctor Barp de la magna obra de fray Alonso de la Vera Cruz *Espejo de matrimonios* en 3 vols.,² esperábamos con ansia esta nueva versión castellana del *Tratado acerca de los diezmos*, que, junto con el tratado *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, complementa el grupo de obras alonsinas destinadas a la defensa de los indígenas en distintos aspectos.

Ya existía con anterioridad una traducción del *De decimis*, realizada en 1994 por el fraile agustino Rubén Pérez Azuela, a cuya reseña, escrita por Óscar Mazín y publicada en la revista del Colegio de Michoacán, remito al interesado.³ Puesto que no es mi intención comparar ambas, me centraré, pues, en la edición de más reciente aparición que nos ocupa.

En principio, hay que hacer, necesariamente, la precisión de que ha habido una equivocación en el título, pues en la introducción claramente se nos especifica que esta *relectio* fue pronunciada con motivo del segundo curso escolar (1554-1555) de la Real y Pontificia Universidad de México, recién fundada en 1553, de modo que el título debería decir: *Relectio de decimis, 1554-1555*. Dicho esto, comencemos por dejar claro qué es una *relectio*. Este término latino designa un discurso pronunciado en un acto académico solemne y público como puede ser, en este caso, la inauguración del curso escolar

¹ La presentación de esta obra se llevó a cabo en el auditorio de la Biblioteca de la Universidad La Salle el 14 de octubre de 2015.

² Barp Fontana, Luciano, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum coniugiorum, Espejo de matrimonios*, introducción, transcripción, traducción y notas, 3 vols., UNAM/La Salle, México, 2009-2013.

³ *Relaciones* 63/64, 1995, pp. 225-237, en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/063-064/FrayAlonsoDeLaVeracruz.pdf> [Consultado el 13 de noviembre de 2015].

universitario. Aunque esta *relectio*, como hemos dicho, fue pronunciada en 1554, no ve la luz sino hasta el año 1976, gracias a su editor: E. J. Burrus.

Las razones por las que se impidió en su momento la difusión de esta obra de fray Alonso se evidencian de sobra desde el momento en que se comienza la lectura del tratado: lo planteado en este escrito afectaba gravemente los intereses de la corona española y, en consecuencia, del virreinato de la Nueva España. El asunto a tratar en este prolijo tratado es si los naturales deben o no cumplir con el pago de la consabida obligación del diezmo. La Iglesia Católica define el diezmo como “la décima parte de las ganancias que surgen del producto de la tierra y el ganado asignado al clero para su sustento o dedicado a usos religiosos o de caridad”,⁴ esta obligación es mencionada en la *Biblia* desde el libro del *Génesis*, y en la ley mosaica era, para el pueblo de Israel, práctica obligada, aunque no exclusiva de este pueblo, pues se encuentra registrada en diversas culturas antiguas. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el diezmo tiene dos finalidades: primera: sustentar a los pobres y necesitados, y segunda: sustentar a los ministros.

Atenderé, principalmente, a la estructura de este tratado, cuyo orden en la argumentación da muestra del modo de pensar de su autor y, en consecuencia, de su intención final. La edición elaborada por el doctor Luciano Barp Fontana contiene los siguientes apartados en sus preliminares:

- Prólogo por la doctora Carolina Ponce Hernández.
- Presentación e introducción del doctor Barp, donde se nos provee de las nociones fundamentales de ley –ley natural, ley natural moral, ley positiva y ley divino-positiva–, necesarias para la cabal comprensión del texto alonsino.

Comienza ahora el texto de fray Alonso:

- Dedicatoria al rey Felipe II, puesto que a él va dirigida la obra, fechada en el primer día del año 1560.
- Breve carta de fray Luis de León dirigida a Alonso de la Vera Cruz.
- Introducción de Baltasar López, en la que se recomienda mucho al autor y la lectura de su obra.

⁴ *Enciclopedia Católica, s. v.*, en: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Diezmo> [Consultado el 9 de octubre de 2015].

Después de estos preliminares, distinguimos a lo largo del tratado cuatro partes específicas del tratado propiamente dicho:

1. La condición del diezmo (cuestiones 1-4)
2. El carácter obligatorio del diezmo (cuestiones 5-12)
3. Los bienes sobre los que el diezmo obliga (cuestiones 13-20)
4. Sobre las obligaciones tanto de los parroquianos como las debidas por parte de la Iglesia (cuestiones 21-26).

Incluye, finalmente, la conclusión de fray Alonso y un apéndice, con el que termina este tratado.

Cada una de las cuatro partes que constituyen el tratado aborda en su totalidad y de manera prolija, a decir del autor, el asunto en cuestión:

En la primera parte, fray Alonso comienza sus cuestiones, como cualquier buen religioso lo haría, con una cita bíblica tomada del libro de los *Números* 18, 21-24:

“Yo he dado como heredad a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel a cambio de los servicios que prestan en la Tienda de la Reunión. Ellos cargarán con los pecados del pueblo... No poseerán otras cosas, contentos con la ofrenda de los diezmos que yo he separado para sus usos y necesidades”.

A partir de esta frase fray Alonso discurre por la “condición del diezmo”, en las cuatro cuestiones desarrolladas sobre este tema (el agustino) llega a las conclusiones siguientes: que el precepto de los diezmos no es de ley natural, que no todas las cosas transmitidas en la ley antigua son de derecho natural, que el diezmo bien pudo haber caducado con la nueva ley, puesto que Cristo no estipuló nada sobre el diezmo en el Nuevo Testamento y que no siendo el diezmo primeramente de derecho natural, es de derecho humano pontificio, de modo que el Papa puede dispensar del pago de tal cuota, así como puede dispensar el voto en el matrimonio cuando se considera procedente.

Habiendo puesto fray Alonso las bases de su tesis en esta primera parte, procede a la segunda, cuya temática hemos resumido en una frase: “el carácter obligatorio de los diezmos”, pues se incluyen aquí cuestiones sobre si todos están obligados al diezmo, si los neófitos también lo están, si la costumbre puede prevalecer contra el precepto, si es lícito predicar que los indígenas no están obligados, si los diezmos son debidos a

los obispos o al papa, si, cesando la razón de la ley, cesa su obligación, y si los diezmos son debidos a los ministros ricos o a los pobres en general. Varios son los asuntos que incluye esta parte, pero hay una cuestión que en este apartado llama extraordinariamente la atención, y es muy digna de leerse especialmente la cuestión VI: “Si los neófitos están obligados al diezmo”. A través de sus afirmaciones, fray Alonso se muestra el mejor abogado sobre los derechos de los indígenas, dice: “Los recién convertidos a Cristo no están obligados a nada que les ofrezca un obstáculo que los haga retroceder en la fe” (*Dec.* 152); “no están obligados a muchas cosas, como al ayuno, a la observancia de los días festivos, a la abstinencia de los lactinios, etc., por tanto, parece que también están exentos de pagar los diezmos” (*Dec.* 153); además, “pagar los diezmos es un precepto de derecho positivo. Por tanto, puede prevalecer la costumbre” (*Dec.* 154). Y no es que fray Alonso piense que los naturales no deban pagar el diezmo; por supuesto que deben, siendo ésta una obligación estipulada por la Iglesia, sino que, a través de varios argumentos de solidez indiscutible, opina que el diezmo está incluido en los tributos ya pagados, los cuales bastan y sobran para la manutención de los ministros, que es para lo que el diezmo está destinado, y que, por lo tanto, ya no deben pagarlo otra vez, más aún cuando es evidente que a los indígenas les falta incluso lo necesario. Reproduzco las palabras del autor: “Todo esto está probado por los decretos regios donde el soberano quiso que la cuarta parte de los tributos se dedicara a las cosas necesarias para el culto divino” (*Dec.* 176) y “el pobre que tiene solamente el sustento debido y lo necesario para la familia, de manera que, pagando el diezmo le faltaría lo necesario para lo natural, no está obligado a pagar el diezmo de los frutos, a menos que el ministro se encontrase en la misma necesidad” (*Dec.* 183). A todo esto concluye que sin lugar a dudas: “. . . los neófitos del Nuevo Mundo están obligados a pagar los diezmos, cuando se les exijan, aunque pensamos que ahora no deben ser exigidos, ya que son recién convertidos. . .” (*Dec.* 189).

La precisión que caracteriza al pensamiento alonsino queda manifiesta, una vez más, en la tercera parte, que trata sobre los bienes a los que el diezmo obliga. En la cuestión XIII especifica que los diezmos son de tres tipos:

1. Personales o del trabajo humano
2. Prediales o sobre los frutos de las granjas
3. Mixtos, que serían los frutos de los ganados y de las ovejas.

Dedica el resto de esta cuestión, y hasta la XX, a disertar sobre los productos susceptibles de ser parte del consabido diezmo, incluido el tema de si las ofrendas, las limosnas y las primicias son obligatorias. Dentro de esta parte, en la cuestión XV llama la atención el

término “rediezmo”, el cual consiste en el pago por parte de quien recibe el diezmo, es decir, el ministro que, una vez que lo ha recibido, también está obligado al pago de una décima parte de aquello, con lo cual le quedarían, en realidad, nueve partes de lo dado.

Y, por último, a partir de la vigésima primera cuestión el tratado se centra en si hay o no obligación por parte de los feligreses en lo relacionado a la construcción de la parroquia, lo que depende de variados aspectos siempre relativos a si la parte destinada del diezmo para ese menester es suficiente o no, y sobre las obligaciones que tienen los obispos de proveer ministros competentes, sean del clero secular, sean del clero regular, para salvación de las almas. En la última de las cuestiones, la vigésimo sexta, sobre “si los clérigos pueden recibir una recompensa de parte de los indígenas”, deja claro que el ministro tiene derecho a su salario a cambio de los servicios prestados a la comunidad, lo cual encomienda mucho al responsable del pago de los estipendios para que no sean los pobladores quienes deban asumir o verse, en su momento, gravados con ese gasto.

Después de tan prolijo y exacto tratamiento sobre el tema del diezmo, fray Alonso concluye su exposición con la siguiente postura: “por el momento, y hasta que tengan raíces profundas en la fe, que los neófitos no sean gravados con la exacción de los diezmos” (*Dec.* 958).

La traducción de este tratado se ve complementada por un índice onomástico y una panorámica de la legislación canónica y civil citada en el *De decimis*, elaborados ambos por el traductor, complementos muy útiles, pues ahorran al lector la distracción de la búsqueda proporcionándole en el ejemplar mismo los datos necesarios para la comprensión total del texto.

Me atrevo a afirmar que el doctor Luciano Barp Fontana, debido a las obras de fray Alonso de la Vera Cruz que hasta ahora ha traducido y está traduciendo –pues, dicho sea de paso, ha anunciado la próxima aparición de la *Physica speculatio*–, es uno de los mejores conocedores de este autor, ya que no es poco el mérito de leer y comprender a este pensador insigne en su lengua original.

Bibliografía

Barp Fontana, Luciano, *Fray Alonso de la Vera Cruz: Relectio de decimis, 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, introducción, transcripción, traducción y notas, De La Salle ediciones, México, 2015.

Mazín, Óscar, “Veracruz, Fray Alonso de la, O. S. A., *De los diezmos*, trad. Rubén Pérez Azuela O. S. A., introducción y edición de Roberto Jaramillo Escutia, O. S. A., México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, OALA, 1994, 296 p.”, en *Relaciones* 63/64, 1995, pp. 225-237.

Cibergrafía

Enciclopedia Católica, s. v., en: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Diezmo> [Consultado el 9 de octubre de 2015].

Relaciones 63/64, 1995, pp. 225-237, en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/063-064/FrayAlonsoDeLaVeracruz.pdf> [Consultado el 13 de noviembre de 2015].



IGLO
XVII



LA CONCEPCIÓN FEMENINA DESDE LA TRADICIÓN CRISTIANA EN *EL PREGONERO DE DIOS Y PATRIARCA DE LOS POBRES*

Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez
Universidad Autónoma de Zacatecas
orsalm@hotmail.com

1. Introducción

En el siglo XVI en Europa ocurre el gran Sisma entre los que practicaban la religión católica, reconocían la supremacía del Papa y los obispos, y quienes eran partidarios de Lutero, defendían la salvación por la fe, el sacerdocio universal y la libre interpretación de las Sagradas Escrituras. España y una parte de Italia fueron las principales defensoras del catolicismo ante las embestidas de los partidarios de Martín Lutero (Martínez, 1988). Se generó un debate entre reformadores y católicos durante la Conferencia de Ratisbona, en 1541, Contarini como representante del Papa y los caudillos protestantes, Bucer y Melancthon; al parecer se discutieron “cuatro grandes artículos, a saber, la naturaleza del hombre, el pecado original, la redención y la justificación, se pusieron en efecto de acuerdo”.¹ Pero faltaba convenir sobre la primacía del Papa y la Eucaristía. Debido a intereses políticos, el proyecto fracasó sin que se llegara a ningún resultado.

La Reforma se define como una revolución de tipo religioso, en la que se buscó restaurar la cristiandad según el modelo de la Iglesia primitiva, es decir, se requería una religión clara y razonable, urgía una renovación moral y religiosa. Sin embargo, Fetscher explica que “Cuando la obra reformista de Lutero comenzó a recibir el apoyo de los príncipes (con frecuencia por motivos muy humanos) y, por consiguiente, comenzó a depender de ellos, los elementos espiritualistas e individualistas de su teología pasaron a segundo plano”.² Lutero contó con un brazo secular, con el apoyo de los príncipes alemanes, que utilizó para perseguir y castigar a sus críticos. Luteranos y católicos no lograron conciliar sus ideas, lo cual propició enfrentamientos humanos. El Sisma religioso se combinó con intereses políticos y económicos con la intervención de los príncipes, quienes se enfrentaron al Papa y a Carlos V.³ Como consecuencia, España vivió la Contrarreforma

¹ Fisher, Jorge, *Historia de la Reforma*, p. 359.

² Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, p. 36.

³ *Idem.*

que fue un movimiento al interior de la Iglesia para tratar de detener las ideas luteranas,⁴ pues en varios países de Europa la religión católica ya no era la oficial.

En el siglo XVI la vida artística y cultural en España, como consecuencia, tomó una orientación entre religiosa y renacentista, lo cual afectó, por supuesto, a las colonias americanas fundadas en esta época. A partir de la conquista española, la literatura en el continente recién descubierto presentó una marcada tendencia religiosa, ya que en las primeras décadas de dominación hispánica quienes escribían eran los españoles recién llegados o los hijos de los conquistadores, es decir, algunos criollos como Martín Cortés y Francisco Terrazas. Los escritores creaban bajo los parámetros de la cultura europea, y trataron los temas del amor, la naturaleza, la vida, y lo religioso por influencia contra-reformista, como fue el caso de Fernán González de Eslava y Pedro de Trejo. Entre los autores que llegaron a las Indias se mencionan Gutierre de Cetina, Juan de la Cueva, Fernán González de Eslava, etc., cuya producción lírica se encuentra incluida en un cancionero recopilado hacia 1577, en Nueva España, se trata de *Flores de baria poesía*, que constituye una muestra valiosa de lo que se escribía en esa época de la colonia.⁵

En este contexto socio histórico se cultiva el auto sacramental, género representativo de España, cuyos orígenes se remontan a la Edad Media, se representaba en los ámbitos religiosos y su contenido se nutría de la liturgia. El auto fue una forma literaria, artística, y religiosa que dio identidad a la España católica; proliferó durante los siglos XVI y XVII entre autores con trayectoria y prestigio literario como Lope de Vega y Calderón de la

⁴ Gonzalo Balderas aclara que “La reforma de la Iglesia Romana a pesar de que en gran parte estaba concebida como una respuesta al reto protestante, partió de aquella misma amplia corriente de renovación espiritual que había revitalizado a Europa desde los últimos años del siglo XV. La Iglesia Romana se vio enfrentada a dos enemigos importantes: el protestantismo y el paganismo”, en *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, p. 295, se señala la dificultad que entraña hablar del movimiento conocido como Contrarreforma. Además, durante el Concilio de Trento, que inició en diciembre de 1545, se insistió en la necesidad de predicar para combatir la herejía, se dio énfasis a los dogmas negados por los reformistas en pinturas e imágenes, los artistas de la época plantearon en sus obras los sacramentos de la penitencia y la confesión, por lo que utilizaron pasajes de la biblia; glorificaron a María ya que los contrarios negaban la Inmaculada Concepción. *Cfr. La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, p. 296.

⁵ El cancionero originalmente contenía cinco libros, pero el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid conserva sólo dos, uno sobre temas a lo divino y el otro que trata de amores; el resto del texto se encuentra perdido, y los libros trataban de amores, de burlas, y de materias indistintas. Su valor radica en que son pocos los cancioneros misceláneos que se conocen en la América hispana de la época y que ofrezcan una visión completa de las tendencias italianizantes que se cultivaron. Se sabe que para 1612 el manuscrito se encontraba en Sevilla, se desconoce quien se encargó de realizar la compilación, entre los posibles se ubican a Gutierre de Cetina, porque aparecen más composiciones de su autoría en el cancionero, sin embargo, los críticos lo refutan porque murió en 1554; otro es Eugenio de Salazar por las semejanzas en la caligrafía, uno más es Juan de la Cueva o bien un copista anónimo. *Cfr. Margarita Peña Flores, De baria poesía*, pp. 7-27.

Barca. En su momento, se utilizó como un arma eficaz contra la herejía y era costumbre que el pueblo y la élite acudieran a las representaciones, sin embargo, también se debe considerar la dimensión estética del teatro de orientación teológica, es decir, su belleza literaria, pero de igual forma su contenido religioso que respondía a las necesidades de una época.⁶

Por influencia hispánica, en las colonias americanas los autores crearon de acuerdo a los géneros y corrientes europeas, desde el siglo XVI se identifican dramaturgos que respetaron los tópicos y lineamientos del teatro peninsular, incluso, los frailes lo utilizaron como instrumento para evangelizar a los naturales americanos, como fue el caso de Andrés de Olmos, a quien se le atribuye el auto de *El Juicio Final*, de orientación teológica y catequística. Durante el periodo colonial el teatro también será de circunstancia y escrito por obligación para elogiar a las autoridades eclesiásticas y civiles, como en el caso de *El desposorio espiritual*, de Juan Pérez Ramírez.

En la Nueva España había quienes escribían piezas dramáticas de contenido tanto sagrado como profano, cítese el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, autora de *El divino*

⁶ Respecto a la noción de auto sacramental, hay una diversidad de conceptos, debido en gran parte a su profusión creativa y a las variaciones en su contenido. Valbuena Prat definió el auto como una “pieza dramática dispuesta en una sola jornada y referente al misterio de la Eucaristía, o escrita para su representación en la festividad del Corpus Christi”, en Nicolás González Ruiz, *Piezas maestras del teatro teológico español I. Autos sacramentales*, p. 15. Sin embargo, si se acepta esta definición, se estarán excluyendo las obras que trabajan otros aspectos y se debe considerar que abundan los autos que aluden a los temas marianos, bíblicos, sobre vidas de santos, morales, alegóricos, simbólicos, como el de Sor Juana Inés de la Cruz. Los autores españoles que cultivaron los autos son Gil Vicente, a quien se le atribuye el primer auto escrito en castellano titulado *De San Martín*, representado en Lisboa, en 1504. Entre los autores destacados se mencionan a Hernán López de Yanguas, autor de *Farsa sacramental*; Juan de Pedraza escribió *La Danza de la muerte*; Juan de Timoneda editó dos *Ternarios Sacramentales*, en 1575, así como *El Auto de la fe y la pragmática del pan*; Lope de Vega también escribió autos de tema cristológico, inspirados en las parábolas del Evangelio, y sobre temas bíblicos o de tipo simbólico, entre los títulos destacan *El nombre de Jesús*, *La circuncisión*, *La vuelta de Egipto*, *La adúltera perdonada*, *El hijo pródigo*, *La oveja perdida*, etc.; los críticos aseguran que escribió cerca de cincuenta autos, de algunos se desconoce si es el autor o sólo se los atribuyen. En el caso del dramaturgo del siglo de oro español, Pedro Calderón de la Barca, la alegoría caracterizó sus autos sacramentales “al convertirlos muchas veces en el drama de la redención y en una síntesis teológica de la historia de la humanidad desde la Creación, Encarnación y el sacrificio de Cristo”, en Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz III*, p. 14. Fue un autor que dio fortaleza a los autos, demostró potencia intelectual y simbólica; se distingue de otros autores por la perfección que alcanzó en la creación literaria; se calcula que escribió alrededor de ochenta autos, que los críticos han clasificado en filosóficos teológicos, como *El gran teatro del Mundo* y *La vida es sueño*; de alegoría mitológica, *El divino Orfeo*; de historia bíblica, *La torre de Babilonia*; de parábolas o milagros, *El tesoro escondido*; de circunstancias, *La segunda esposa*, históricos o legendarios, *La lepra de Constantino* y en obras profanas a lo divino, se ha incluido *La vida es sueño*, una de sus piezas más conocidas y representativas del barroco español, así como *El Pintor de su deshonra*, Cfr. *Ibidem*, pp. 30-34.

Narciso y *Los empeños de una casa*, de quien se dice que sus creaciones se representaban en España, ya que en la colonia americana gozó de la protección de la virreina, quien se constituyó en una difusora de su obra; por supuesto, no era el caso de otros dramaturgos novohispanos, quienes tenían que pasar el filtro de la Inquisición para ver representada una obra producto de su pluma.

En el siglo XVII novohispano los autores continuaban con la imitación de los parámetros españoles, de ahí que si se pretende ubicar las características de la producción dramática sea necesario precisar que, en primer lugar, está el sentimiento religioso que se planteaba en las comedias de santos; en segundo lugar, la expresión del sentimiento monárquico, es decir, demostrar una fe absoluta en el monarca; en tercer lugar, en las obras es importante el sentimiento del honor, del cual Rómulo Cosse afirma que es uno de los fundamentos del teatro español.⁷ En cuarto lugar, se encuentra el tema de la mujer o que tiene alguna relación con ella; otro personaje importante es el del gracioso, quien por cierto es “una de las creaciones más ricas de la escena española. Sus formas van desde el simple bobo de los pasos más burdos, hasta el compañero del galán en las mejores obras”⁸. Por su parte, José Ma. Díez Borque menciona que en el teatro español del XVII hay varios elementos que lo caracterizan y son la relación que se encuentra entre el honor, la venganza y el galanteo, las escenas de noche y el misterio; además, señala que las comedias hagiográficas eran muy cultivadas.

Los asuntos identificados en el teatro español también se pueden localizar en textos novohispanos, como *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*, del bachiller Francisco de Acevedo, de quien por cierto se desconocen datos biográficos, pero al parecer participaba en los certámenes literarios de la época. La obra fue clasificada como comedia y se encuentra dividida en tres jornadas que tratan sobre la vida de San Francisco de Asís y fue prohibida por la Inquisición en 1684, porque aparece “obsurecida con las nieblas de amores, celos, reyertas, competencias, galanteos y liviandades, sin haber para ello fundamento en la historia”⁹. En la nota preliminar de la edición de Julio Jiménez Rueda se dice que este tipo de piezas en las que se mezclaba lo sagrado y lo profano sí se representaban en España, pero en las colonias la Inquisición era más estricta y por eso *El pregonero de Dios*[...] se retiró del Coliseo y a su autor se le advirtió que no se quedara con ninguna copia, y ahora es precisamente porque la Inquisición la recogió que se puede acceder a su lectura.

⁷ Cfr. Rómulo Cosse, *Siglo de Oro: sociedad, pensamiento y literatura*, [Nota del editor: s.p.].

⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁹ Francisco de Acevedo, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*, edición de Julio Jiménez Rueda, p. 5.

En la comedia se pueden analizar varios temas que resultan interesantes a partir de las características del teatro peninsular del siglo XVII, pues se percibe una antítesis entre los personajes de Francisco y Cañón, ya que el primero, desde su conversión, se haya centrado en su vida de santo; le interesa el apostolado y su discurso gira en torno a lo religioso; en cambio, Cañón, aunque es su compañero, se puede identificar con el personaje del gracioso, a quien constantemente hay que atraer su atención de las cosas mundanas, es proclive a la tentación y sus diálogos son ricos en humorismo y doble sentido. Sin embargo, en el presente trabajo de investigación se pretende analizar la influencia de la tradición cristiana, en cuanto a la antítesis Eva-María, en relación a la concepción de la mujer y cómo ésta se refleja en la obra, ya que los personajes femeninos se pueden ubicar en la línea de Eva porque se muestran proclives a la ira, la intriga, la maledicencia y el engaño. Incluso el demonio los utiliza como un medio para destruir a Francisco y sus seguidores. Asimismo, se analizarán los vínculos que tienen con el demonio, con el santo y los demás personajes masculinos.

2. La concepción femenina según la tradición cristiana

En la tradición cristiana aparecen dos figuras femeninas antitéticas, Eva y María, la antigua y la nueva Eva. La antigua Eva fue quien desobedeció e incitó a su compañero Adán a la perdición. Éste fue el pecado original con el cual el mal y la muerte entraron al mundo en perjuicio de la humanidad; como consecuencia inmediata, Adán y Eva fueron arrojados del paraíso. En cambio, la nueva Eva es María, se le ubica como la obediente, la que recibió la buena nueva del ángel Gabriel, la que trajo vida y salvación para los cristianos. Se dice que a finales del siglo II surgió el paralelismo entre Eva y María. El apóstol Pablo nombra dos veces a Eva en el Nuevo Testamento y la identifica como la figura de la seducción en el origen del pecado. Justino,¹⁰ en el *Diálogo con Trifón*, señala que por el camino que inició la desobediencia se encontrará la solución, es decir, Eva era virgen cuando escuchó la palabra de la serpiente y desobedeció; María, por su parte, también era virgen cuando escuchó la anunciación. Entonces, el paralelismo entre Eva y María se da en tanto las dos son vírgenes que acogen una palabra, sin embargo, en lo demás está la oposición, pues mientras Eva concibe desobediencia y muerte, María concibe fe y gloria al ser la madre de Jesucristo.

¹⁰ Justino nació en el año 100/114-162/168, en la ciudad de Flavia Neapolis, actualmente conocida como Nablus, en Cisjordania, su familia era pagana y hablaba el griego, por lo cual fue educado en ese contexto cultural. Se convirtió al cristianismo en Éfeso, en tiempos de Adriano, y a partir de ahí se dedicó a difundir la que él consideró la verdadera filosofía. Autor de obras como el *Diálogo con Trifón*, *El salmista*, un tratado *Sobre la soberanía de Dios* y otro *Sobre el alma*.

Dios hace pasar la solución al problema del pecado a través del mismo camino por el que la desobediencia tuvo su origen, la oposición Eva-María se completa con la de la serpiente y el ángel Gabriel. Otro autor que tocó el tema de este paralelismo fue San Ireneo,¹¹ quien dice que el mal adquirido en el principio, Dios lo resolvió en circuito contrario: Cristo es el nuevo Adán, la cruz es el árbol de la redención en oposición al árbol de la ciencia del bien y del mal. María es la virgen obediente que es causa de salvación para sí y para toda la humanidad, en cambio, Eva fue desobediente y causó la muerte para ella y para su descendencia. Una virgen fue causa de perdición y otra virgen lo fue de salvación. De ahí que

Era justo y *necesario* que Adán fuese reconstituido en Cristo a fin de que el mortal fuese absorbido y engullido por la inmortalidad y que Eva fuese reconstituida en María, para que una virgen, convertida en abogada de una virgen, cancelase y anulase la desobediencia de una virgen con su obediencia de virgen.¹²

En el caso de la comedia de Francisco de Acevedo, se puede decir que los personajes se encuentran en la línea de Eva, ya que de forma constante el demonio aconseja sus actos y despierta en Fénix e Irene deseos de venganza y hasta la pretensión de matar a Francisco. En relación a María, en la obra hay una referencia explícita en cuanto a su función de abogada de los hombres, con lo cual se puede decir que la antítesis Eva-María de la que habla San Justino aparece en el texto.

En la tradición literaria se pueden encontrar alusiones explícitas a la mujer representada por la virgen María, pues hay referencias a su belleza, gracia y maternidad, por ejemplo, en autores como Gonzalo de Berceo, en *Los milagros de nuestra señora*, pero también se encuentra la contraparte, es decir, las que se ubican como descendientes de Eva y representan a la mujer engañadora y pecadora, quien miente e incita a la lujuria, como la alcahueta en *La celestina o tragicomedia de Calisto y Melibea*, o bien la musa de belleza angelical que contrasta con sus actitudes, pues se muestra desdeñosa, cruel, y maltrata al enamorado que aparece en algunas composiciones líricas de los Siglos de Oro.

¹¹ Ireneo de Lyon o San Ireneo nació en Asia Menor en el año 130 y murió en Lyon en el 202; fue discípulo de Policarpo, obispo de Esmirna, quien a su vez fue pupilo del apóstol Juan. Se ordenó sacerdote en Lyon y ejerció desde el 177 como presbítero. Ireneo es conocido por su polémica con los gnósticos y por ser autor de libros de teología como *Hitos de la teología* y su tratado contra las herejías que se titula *Desenmascarar y refutar la falsamente llamada ciencia*.

¹² *Nuevo diccionario de mariología*, p. 1477.

3. Los personajes femeninos en *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*

En la primera jornada de la comedia de Acevedo se refieren los enredos amorosos entre Irene, Fénix, Francisco, Juan y Bernardo. En la obra se evidencia que los personajes femeninos se interesan por lo mundano y el amor carnal, se inclinan al engaño y la intriga. Las referencias a la primera mujer, Eva, son explícitas, ya que se puede afirmar que son vírgenes que acogen las palabras del demonio y carecen de fe cristiana, en tanto se muestran decididas a vengarse y provocar la muerte de los personajes masculinos. En la obra las féminas se inclinan hacia la maldad y la lujuria porque utilizan sus atributos físicos para intentar seducir a los hombres. Lucrecia, la dama de compañía de Irene, muestra un perfil psicológico que la ubica como alevosa, astuta y calculadora, porque concierta una cita nocturna con Francisco, lo cual resultaba arriesgado porque pondría en entredicho el honor de su ama; la situación se complica aún más porque también citó a Juan, otro pretendiente de Irene, sin que ésta se enterara; las consecuencias pudieron ser mortales porque los hombres se retan a duelo.

Los personajes femeninos son contradictorios, pues por un lado se muestran temerosos de la pérdida del honor, pero en la obra aparecen entre el amor de dos hombres y parece no incomodarles; por ejemplo, Francisco e Irene se aman, pero ella también es pretendida por Juan; Bernardo y Fénix están enamorados, pero ésta es cortejada por León, el hermano de Irene. Cuando Francisco se entera que Irene coquetea con él, pero que otro la asedia a quien incluso citó en su casa, le dice: “¡Ah, ingrata! De tu traición/se vengará mi pasión/pues a engañarme te atreves”.¹³ Juan, por su parte, también se indigna y la acusa de ingrata. La situación se tensa más porque llegan Fénix, León, y Pedro Bernardo, padre de Francisco, quien le pide cuentas al hermano de Irene sobre el motivo por el que se encuentra su hijo, a esas horas de la noche, en su casa.

En la primera jornada se tratan los líos amorosos y las riñas en las que se ve involucrado Francisco; sin embargo, abruptamente hay un cambio espacial y temporal cuando éste se alista en el ejército de Asís para luchar con los de Perosa. Cañón aclara que la estancia en prisión marcó un precedente en su vida:

Salió, pues, de la prisión,/y ya de vida mejora/tanto, sin ponderación,/que cada instante y cada hora/es para él la oración./A la Guerra se ha inclinado,/que la Iglesia hacer procura,/al moro, y ya mejorado/de vida en la quebradura/que tuvo, se ve soldado [...] la fe, que es la que le pica,/es de su valor espuela.¹⁴

¹³ *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia, El pregonero de Dios.*, p. 127.

¹⁴ *Ibidem*, p.133.

Casi al final de la segunda jornada, aparecen nuevamente Irene, Fénix y Lucrecia. Irene se siente triste, traicionada y lamenta la ausencia de Francisco. Fénix también recuerda el abandono de su enamorado, en tanto Lucrecia está satisfecha porque no se descubrió el enredo que provocaron sus intrigas. En la comedia se menciona que poner en duda el honor de una mujer tenía una connotación familiar y social significativa, difícilmente se podía reparar y hasta cierto punto representaba la muerte, por lo cual Irene dice: “A quien está tan malquista/con su vida, más es suerte/la muerte, que no desdicha”.¹⁵ Las ideas y las actitudes de los personajes femeninos evolucionan, pues si bien en un principio se muestran resentidas por el abandono de los hombres, cuando acogen las palabras del demonio, las invade el rencor y el deseo de venganza.

Francisco es un personaje que se muestra expuesto a las acechanzas del Demonio y de las féminas, quienes en varias ocasiones se muestran rebeldes, iracundas, vengativas y dispuestas a matar si es necesario para reparar su honor mancillado. El santo huye de la presencia y los reclamos de Irene, quien lo incita a abandonar la pastoral cristiana y le dice: “Mi bien, mi señor, mi dueño,/¡no permitas, no permitas/el que se pierda mi honor!”.¹⁶ Francisco titubea, pero vence la tentación de escuchar las palabras de la mujer y se marcha a reedificar su Iglesia.

El Demonio tienta a Irene, como la serpiente a Eva, le aconseja que no desista y aleje a Francisco de sus actividades religiosas. El ángel caído cree que el santo no será capaz de resistir y rechazar la hermosura y el amor de Irene, quien representa a la mujer que está en la línea de Eva porque incita al pecado, acosa a Francisco, busca su perdición y muerte. Cañón, por su parte, explica a la mujer que Francisco se reivindicó y ahora está al servicio de Dios, es su fiel servidor y su apostolado es lo más importante, lo cual provoca que se sienta burlada, mancillada y abandonada. Irene no concibe cómo alguien puede preferir ese estilo de vida y dedicar todo su tiempo a la pastoral cristiana.

En Irene el amor se transforma en odio a Francisco y alienta a su hermano León para que vengue la afrenta. Juan y León juran matarlo para reparar la ofensa. Es de notar cómo la mujer, en este caso, con sus lamentos sí logra despertar la ira y el deseo de venganza; no obstante, las intrigas femeninas no desencadenan tragedia porque cuando se encuentran con el santo sorpresivamente cambian sus actitudes, es decir, se convierten e imitan su vida. El autor en boca de Cañón se justifica así: “Ninguno culpe al poeta/el haberlos

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibidem*, p. 137.

convertido/tan de presto, en la comedia,/porque Dios no tiene tiempos/y su voluntad inmensa/no anda con dilaciones/como dar auxilios quiera”.¹⁷

En la comedia el mismo Demonio señala que las mujeres son las únicas que pueden llevar a la perdición a los hombres, como la antigua Eva que se dejó seducir por la serpiente y con ello provocó la muerte para todo el género humano. El Demonio afirma “Aquí, ahora, de mis industrias;/aquí, ahora, de mis cautelas,/que a Irene traigo incitada/para rendirle con ella./Que si a mujer no se vence,/no le han de vencer mis fuerzas”.¹⁸ Otra vez, el maligno la utiliza y la aconseja para hacer caer a Francisco en sus brazos. Irene a pesar del despecho se obsesiona con el santo y no abandona la esperanza que regrese, sin embargo, Francisco resiste la tentación y hace oración para alejarla. El Demonio ve frustrados sus planes de destruir a Francisco, por lo que pone en su camino a tres hermosas jóvenes, el santo dice: “¡Válgame Dios! ¿Qué es aquesto?/¿En tan solo y tan extraño/ lugar, mujeres? Confuso/me tienen, y aun admirado”.¹⁹ Cañón, con su típico tono sarcástico, asegura que “las mujeres son diablos/queriendo a todos las uñas/clavar, con mano de gato”.²⁰ Las tres mujeres son en realidad la lujuria, la vanidad y la avaricia que intentan engañar a Francisco, quien se inquieta y no sabe cómo interpretar sus palabras; no obstante, el santo vence todas las tentaciones y sale airoso de todas las tretas del Demonio, al consagrarse a Dios y simbólicamente echarse en cruz en el piso.

En la obra se distingue entre el bien y el mal, entre los ángeles y los demonios, entre la mujer buena, pura y obediente, y la mala mujer que incita al pecado y la perdición. Irene se ubica en la segunda clasificación, pues expresa resentimiento ante lo que interpreta como desprecio, pero también cree sentir más amor, por lo cual insiste en recuperarlo, es decir, que entre más la rechaza el santo más se obstina en perseguirlo y conquistarlo, sin considerar que vive entregado a la predicación del evangelio, que su misión es cristiana y edificante. Fénix, por su parte, asegura estar decepcionada de los hombres y considera a Francisco un hipócrita que tiene a todos engañados, incluso, se muestra resentida y ofendida ante el abandono amoroso y el desprecio la ha llevado a concebir el deseo de quitarse la vida. Irene incita a Fénix a vengarse, pero le aconseja que primero intenten persuadirlos para que regresen y en caso contrario, buscarán matarlos.

El Demonio es el autor intelectual de las tretas, su objetivo es siempre destruir a Francisco, por lo cual concibe utilizar los celos de Irene y urde un plan para que ella crea

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹⁹ *Ibidem*, p. 155.

²⁰ *Idem*.

verlo en brazos de una mujer, y así la ira y el despecho la muevan a matarlo, pero también agita la voluntad y la cólera de Pedro Bernardo para que asesine a su hijo Francisco, por ejemplo, le susurra al oído que éste no lo respeta y se burla de su enojo. El Demonio se muestra sabedor que Dios frustra sus planes de matar al de Asís, pero confía en su astucia para hacerlo caer en pecado y aniquilarlo. Francisco en varias ocasiones sortea el peligro que lo acecha y logra huir, con lo cual arruina los planes del Demonio.

Un personaje que de forma constante aparece en el texto y cumple la función de aconsejar, auxiliar y evitar males al santo es el Ángel, quien, por ejemplo, le advierte que la lucha contra los moros es nimia frente a la batalla que librará con el maligno, quien representa al verdadero enemigo a derrotar, pues dice: “Francisco, Dios me manda que te diga que no es ésta la guerra a que te obliga, que el Demonio con varias ilusiones estorbarte pretende las acciones. Vuélvete a Asís, Francisco, que te espera la milicia más santa y verdadera, en que con celo y con fervor ardientes te seguirán ejércitos valientes”.²¹

En una escena de la tercera jornada aparecen Cristo y la Virgen María, como asegura Obregón Barreda, “A favor de la mujer ha hablado la mujer: la primera ha hecho entrar el pecado, ésta [María] ha contribuido a la entrada de la justicia; aquélla [Eva] ha aceptado el consejo de la serpiente, ésta ha presentado al estrangulador de la serpiente y ha engendrado al autor de la luz”.²² María así se convierte en *Advocata Evae*, lo cual se entiende de acuerdo a San Ireneo, como intercesora, defensora, auxiliadora, consoladora, patrona, abogada. En la pieza dramática María aparece en su papel de medianera, ya que cuando madre e hijo se presentan al santo, Cristo le dice que le pida lo que quiera, por lo cual le solicita la salvación para todos aquellos que se confiesen y se arrepientan de sus pecados; María, por su parte, intercede por él y le pide a su hijo que atienda su súplica. La virgen aparece de forma repentina y esporádica, no obstante, representa la antítesis de Irene y Fénix, porque es el ideal femenino por antonomasia, la madre de Jesús, la salvadora de los hombres, la que simboliza la bondad y maternidad divinas, quien no concibe nunca el mal, y tiene capacidad para vencer al Demonio. Es lo que Obregón explica así: “unidos Cristo y María en la misma misión redentora frente a la intervención de Adán y Eva en la aventura del pecado. Juntos ellos, se ha deshecho punto por punto lo que se hizo mal en el paraíso, procediendo inversamente hacia atrás con una admirable armonía en el plan divino”.²³

²¹ *Ibidem*, p. 135.

²² Luis Obregón Barreda, *María en los padres de la Iglesia*, p. 29.

²³ José Antonio de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II*, p. 284.

Los personajes femeninos de forma constante confiesan sentir “un veneno, es un áspid/ que tengo dentro del alma”.²⁴ Lo cual los ubicaría plenamente en la línea de Eva, en tanto se muestran inclinados al odio, la venganza, al pecado y escuchan las palabras del Demonio. Irene y Fénix, en tanto representan a las mujeres pecadoras e incitadoras del mal, no comprenden por qué León y Bernardo no piensan en vengar su honor y ahora están dedicados a la predicación del evangelio; incluso, cuando los encuentran Irene le reclama a su hermano: “¿Yo sin honra y vivo tú?”. Fénix dice: “¿Yo vivir y sin gozarte?”.²⁵ Bernardo y León por un instante ceden ante las mujeres, pero después deducen que es el Demonio quien las utiliza, por lo cual prefieren huir. Las mujeres se ponen más furiosas y prometen matarlos. Al final de la comedia, y por oración de Bernardo y León, las féminas se arrepienten de sus actos, deciden olvidar todo y tomar estado. Francisco se configura con Cristo a tal grado que en un arrebató místico vive la estigmatización, es decir, le aparecen las cinco llagas de Cristo, con quien muere en cuanto pecador y resucita como hombre nuevo lleno de gracia y bondad.

4. Conclusiones

El pregonero de Dios y patriarca de los pobres va más allá de ser una simple comedia de orientación barroca que movía a la risa con las asechanzas de las mujeres aconsejadas por el Demonio, pues representa la pugna entre el bien y el mal, el drama humano de la desobediencia, la caída y el pecado de la antigua Eva, que, según la teología mariana, no se trata de un acto individual sino de uno que trajo consecuencias de alcance social, porque Eva con su desobediencia causó la muerte del género humano; no obstante, en la obra se plantea que Cristo y María son causa de salvación y vida, por eso Irene y Fénix con su intervención de manera abrupta se arrepienten y abandonan sus intenciones de matar a Francisco. Como se puede apreciar, en la línea de la Antigua Eva, la desobediente, se encuentran Irene, Fénix y Lucrecia, porque de forma constante acogen las palabras del Demonio, incitan a los hombres a la riña, los celos, la venganza y por ende al pecado y la muerte; además, en toda la obra se muestran obstinadas en desviar del camino a Francisco y a sus frailes, en tentarlos valiéndose de sus atributos físicos. La otra línea, la de la Nueva Eva, la Virgen María, también aparece en la comedia, aunque sea de forma breve, en la función que la caracteriza, es decir, de abogada y medianera entre Cristo y los hombres.

²⁴ *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia...*, *Op. cit.*, p. 163.

²⁵ *Ibidem*, p. 164.

5. Bibliografía

Acevedo, Francisco de, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*, ed. Julio Jiménez Rueda, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Aldama, José Antonio de, *María en la patrística de los siglos I y II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970.

Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.

Cosse, Rómulo, *Siglo de Oro: sociedad, pensamiento y literatura, El teatro*, Anuies-Edicol, México, 1987.

Díez Borque, José Ma., *Los géneros dramáticos en el siglo XVII: El teatro hasta Lope de Vega*, Taurus, España, 1987.

Escritos reformistas de 1520, prólogo a Martín Lutero de Humberto Martínez, SEP, México, 1988.

Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, España, 1999.

Fisher, Jorge, *Historia de la Reforma*, Editorial Caribe, México, 1984.

Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1994.

Nuevo diccionario de mariología, dirigido por Stefano de Fiores y Salvatore Meo, Ediciones Paulinas, México, 1988.

Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz III. Autos y loas, edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Obregón Barreda, Luis, *María en los padres de la Iglesia. Antología de textos patrísticos*, Editorial Ciudad Nueva, España, 1988.

LA CONCEPCIÓN FEMENINA DESDE LA TRADICIÓN CRISTIANA EN *EL PREGONERO*
DE DIOS Y PATRIARCA DE LOS POBRES

Piezas maestras del teatro teológico español I. Autos sacramentales, Selección, notas e introducción de Nicolás González Ruiz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953.

Teatro mexicano. Historia y dramaturgia, El pregonero de Dios y patriarca de los pobres, CONACULTA, México, 1992.



EL DISCURSO HIGIENISTA EN LA OBRA DE DIEGO CISNEROS

Martha Eugenia Rodríguez
Universidad Nacional Autónoma de México
martha.eugenia.rp@gmail.com

Jimena Pérezblas Pérez
Universidad Nacional Autónoma de México
jimena.perezblas@apolo.acatlan.unam.mx

En 1618 Diego Cisneros, quien arribó a la Nueva España en la comitiva del virrey Diego Fernández de Córdova, publicó un libro: *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*¹ en el que hace un minucioso estudio sanitario de la capital del virreinato. Como fiel seguidor del clasicismo, Cisneros se apoya en Hipócrates, tomando en cuenta el escrito *Sobre los aires, aguas y lugares* donde se establece una relación del ser humano con el entorno, de lo que se derivan importantes aspectos como la higiene, la estadística y la geografía médica, así como un enfoque particular del vivir y enfermar.² La obra de Cisneros, integrada por 20 capítulos, tiene como fin “acordarles á los doctos, y traerles á la memoria como no es difícil con la doctrina de Hipócrates exercitar la medicina en qualquiera parte y lugar que el médico se halle, haora sea en tierras ardentísimas, o frías, o templadas, cerca o lexos de la línea, y trópicos, o fuera dellos, guardando los preceptos de Hipócrates, Galeno y Avicena”.³ A través del libro, Cisneros quería enseñar, “a los que no lo sabían”, de qué manera estos autores conocían las ciudades, sus sitios, naturalezas, vientos y aguas que tenían. Así, Cisneros se muestra como un excelente observador de la naturaleza, tal como lo pregonaba el hipocratismo, de ahí que se ocupara de la localización de la ciudad de México, su temperamento e inclinaciones.

Nuestro propósito consiste en analizar el discurso higienista de Diego Cisneros, el discurso en torno al medio ambiente, donde encuentra factores e influencias que pueden quebrantar

¹ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México. Aguas y vientos a que está sujeta; y tiempos del año. Necesidad de su conocimiento para el ejercicio de la medicina, su incertidumbre y dificultad sin el de la astrología así para la curación como para los pronósticos*, México, Imprenta de Ioan de Blanco, 1618.

² Peset, José Luis, *El renacer del hipocratismo en la cultura médica moderna*, p. 11.

³ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. III r.

la salud de los habitantes. De manera particular, nos enfocaremos a los temas que hacen referencia a los aspectos higiénicos propiamente dichos, dirigidos a las aguas y vientos de la capital virreinal. A las aguas de las acequias que atravesaban la urbe y a las provenientes de los manantiales que se canalizaban hacia las fuentes públicas en tanto que los vientos, según su dirección y temporada, eran factores determinantes para producir y propagar enfermedades. Queda al margen de nuestro estudio otro tema muy presente en el *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*: el concerniente a la astrología, que tiene un papel relevante en la medicina del siglo XVII porque se interesaba en la relación macro-microcosmos, y en la influencia de los cuerpos celestes sobre los inferiores, produciendo variaciones de los tiempos, del clima y las enfermedades.

1. Datos biográficos de Diego Cisneros

Diego Cisneros fue un médico madrileño de quien desconocemos la fecha de su nacimiento. Estudió la carrera médica en la Universidad de Alcalá de Henares y se doctoró en la Universidad de Sigüenza. Martha Elena Venier⁴ señala que Cisneros debió haber llegado a Nueva España en la última flota que condujo Juan Gutiérrez de Garay con el virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar, quien gobernó de 1612 a 1621, cuando se trasladó a Perú. Asimismo, a través del capítulo noveno de *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, Cisneros explica las cualidades de los vientos y revela que en 1613 ya estaba en la ciudad de México.⁵

Por otra parte, en 1617 Cisneros solicitó su incorporación a la Universidad de México, presentando sus grados de licenciado y doctor en medicina, cuya aprobación la dio el Claustro Pleno el 30 de julio del mismo año. “El doce del mes de julio de este año, en Claustro Pleno, se trató de la incorporación de los grados de Licenciado y Doctor en la facultad de Medicina del Dr. Diego de Cisneros; y atento a lo que alegó de actos literarios y suficiencia, se admitió a la incorporación sin que necesitase de hacer nuevos actos ni examen, pagando los derechos y propinas de dichos grados de Licenciado y Doctor, como si los recibiera por esta Real Universidad”.⁶

⁴ Venier, Martha Elena, Estudio y edición anotada a la obra de Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, Edición facsimilar, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009, p. XIV.

⁵ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 47 r.

⁶ Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, p. 216.

La práctica médica que Cisneros había adquirido en el Hospital Tavera de Toledo, la continuó en los Hospitales de la Concepción de Nuestra Señora⁷ y en el del Amor de Dios de la ciudad de México. Acerca de su formación como alumno alcalaíno, Peset⁸ nos dice que sabía filosofía, teología, ciencias y medicina, incursionando en las matemáticas, astronomía y astrología, física y filosofía natural, filología, geografía, topografía y cosmografía; que fue lector de Aristóteles y Platón, Ptolomeo y Plinio e Hipócrates y Galeno, siendo heredero del humanismo renacentista, con fuerte influencia clásica.

En 1618, cuando Cisneros publicaba el libro que nos ocupa, se presentó en oposición para obtener la cátedra de Prima de Medicina en la Universidad de México, pero sin éxito alguno. El resultado de los tres concursantes fue así: “Tuvo el Dr. Damián González Cueto veinte y seis votos, el Dr. Alonso García de Tapia once, el Dr. Diego de Cisneros diez.” Al año siguiente, en 1619, fecha de las últimas noticias que se tienen de nuestro autor, Cisneros solicitó a la Universidad que le entregara el documento de incorporación a la institución educativa. Con fecha del 25 de octubre, el texto dice: “Doctor Diego Cisneros, Médico, digo: que yo me incorporé en esta Real Universidad constando de mi suficiencia conforme al estatuto de ella, y para que de yo conste y en guarda de mi derecho. A vuestra merced suplico mande al secretario de la Universidad me dé los títulos de la dicha incorporación en los grados de Licenciado y Doctor en Medicina.”⁹ En torno a los siguientes años de la vida de Cisneros, se ha conjeturado que viajó a Perú, cuando el marqués de Guadalcázar fue nombrado titular de aquel virreinato el año 1621.

2. La obra de Diego Cisneros

El libro que nos ocupa, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México, aguas y vientos a las que está sujeta, y tiempos del año. Necesidad de su conocimiento para el ejercicio de la medicina, su incertidumbre y dificultad sin el de la astrología, así para la curación como para los pronósticos* fue impreso en la casa del bachiller Ioan Blanco de Alcázar el año 1618. Los 20 capítulos que lo constituyen hacen referencia a la cosmografía y astrología; a la región etérea, los círculos y estrellas celestes, la división de la tierra, los elementos, las aguas buenas o malas para la conservación de la salud, el sitio de la ciudad de México, los vientos que en ella corren y sus efectos sobre la salud. Asimismo Cisneros dedica un espacio para explicar por qué los pronósticos de las enfermedades en la ciudad de México no coincidían del

⁷ Denominado a partir de 1663 como hoy se le conoce: Hospital de Jesús.

⁸ Peset, José Luis, *El renacer del hipocratismo en la cultura médica moderna*, p. 11.

⁹ Fernández del Castillo, Francisco, *La Facultad de Medicina según el Archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, p. 104.

todo con las doctrinas hipocrático galénicas. Por último, el libro subraya el vínculo que debe existir entre la medicina y la astrología.

En el estudio de la ciudad de México que nos entrega Cisneros, donde expone las aguas que la alimentaban y los vientos que dominaban en cada estación, por ser los elementos más relacionados con la producción de enfermedades, es posible extraer una percepción del ambiente salubre de la capital y de los accidentes o elementos que de acuerdo con el saber hipocrático intervenían en él, por lo que nos hemos permitido hablar de un “discurso higienista” donde las cualidades de esas aguas y vientos jugaron un papel vital en la preservación de la salud o por el contrario, en el surgimiento de enfermedades y epidemias. Aunque claro está, que además de las influencias del medio, los habitantes de la ciudad de México conservaban o perdían su salud de acuerdo a su naturaleza, si eran flemáticos o coléricos, por ejemplo.

Los vientos y las aguas que se consumían en la ciudad, así como el análisis que Diego Cisneros llevó a cabo sobre ellos nos han de hablar de cómo se vivía la salud y la enfermedad, la salubridad y la hediondez en la ciudad de México del siglo XVII, en el aspecto físico y también en la esfera de las ideas. En seguida haremos referencia a las aguas, las acequias y los manantiales de la ciudad de México.

3. Las acequias

La capital del virreinato se levantó sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán, donde los conquistadores erigieron su urbe al estilo europeo, es decir, siguiendo el modelo diseñado para terrenos áridos y llanos, a diferencia de los mexicas, cuya cultura acuática estaba ampliamente desarrollada permitiéndoles construir una ciudad sobre una laguna, en la que usaban el agua para su protección y provecho, dándole diversos usos, para el transporte, la agricultura, el comercio y como estrategia bélica.

En el capítulo diecisiete, titulado “Qué sitio tenga esta ciudad de México, su naturaleza y conocimiento quanto a la parte inferior”, Cisneros describe una ciudad fundada en medio de una laguna grande y de agua “salobre”, en sitio llano, cercado por todas partes de agua incluyendo las acequias. El autor cuenta tres acequias principales en la ciudad¹⁰ una que corría por la parte del Oriente, a un lado del Palacio Real y Audiencia, por delante de las casas del Ayuntamiento y a través de toda la ciudad por una calle que tomaba el nombre de la misma acequia y se juntaba con otro canal menor, que

¹⁰ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 109 v.

pasaba por delante del monasterio de San Francisco hacia Santa María la Redonda y llegaba a las acequias secundarias del barrio de Santa Ana, detrás del convento de Santo Domingo, siguiendo hacia la parte más oriental de la laguna. La segunda acequia corría por el barrio de Monserrate y volvía por detrás del convento de Reginal Coeli, hacia las carnicerías. La tercera acequia corría por detrás del Hospital de Nuestra Señora de la Concepción y se caracterizaba por el trato comercial que a través de ella hacían españoles e indígenas a bordo de canoas: “en los cuales con gran seguridad y ligereça atraviessan por diferentes partes la laguna a los muchos lugares que tratan sus mercadurías y comunican en esta Ciudad.”¹¹

Cisneros expresa opiniones muy benignas sobre la ciudad y sus acequias; la admira por sus edificios distinguidos e ilustres, iglesias en tierra firme y calles derechas y hermosísimamente trazadas, cualidades que le parecían más sobresalientes por la naturaleza salitral y pantanosa del terreno sobre el que se levantaba.

Acerca de las acequias escribe que “la mayor parte del año goza el ayre sereno y puro, sin que en la laguna ni azequias della aya mal olor”,¹² lo que resulta sorprendente, ya que el flujo y reflujo de las acequias, su obstrucción, contaminación y desbordamiento, fue un problema constante para los habitantes de la capital novohispana.

Las acequias, efectivamente eran canales que funcionaban como caminos básicos para el abasto de alimentos o vías primordiales de transporte para los habitantes de la Nueva España, pero la imagen idealista de vías acuáticas y cristalinas llevando embarcaciones rudimentarias rellenas de bienes y alimentos está ligeramente apartada del serio problema que representaba la contaminación de sus aguas.

La cuestión radicaba en que las acequias eran consideradas por una gran parte de la población como el lugar idóneo para depositar desechos como basura, materia en descomposición y otros desperdicios, contando con que se los llevaría la corriente; sin embargo, la materia se hacinaba y obstruía los canales. Para ocuparse de este asunto, las autoridades virreinales establecieron como obligatorio el desazolve de las acequias al menos cada dos años, aunque esta medida resultó muy difícil de cumplir debido a la falta de fondos municipales.¹³

¹¹ *Ibidem*, f. 110 r.

¹² *Ibidem*, f. 112 r.

¹³ Rubial García, Antonio, *La plaza, el palacio y el convento, La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Sello Bermejo, 1998, p. 17-18.

Limpiar las acequias era muy costoso, por lo que el municipio se vio obligado a buscar un acuerdo para financiarlo, tal como quedó asentado en el Acta de Cabildo correspondiente al 14 de marzo de 1602. En ella, el virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey ordenaba al Cabildo buscar la forma de conseguir el presupuesto necesario para pagar a los indios que se requirieran para la limpieza y los regidores coincidieron en que la urgencia de la medida ameritaba acciones, pero tampoco creían necesario pagar a los indios destinados a realizar el trabajo, el cual podía exigírseles de manera gratuita a manera de tributo:

Que para la satisfacción de la paga que se á de hazer a los indios cosa muy nueva y que jamás se á hecho porque siempre de cien años á esta parte antes y después de ganada esta tierra a tenido por costumbre y hecho en tributo de aver limpiado las acequias desta ciudad teniendo cada provincia conosido lo que le cavia de limpiar que asta oy tienen conocidas las dichas pertenencias cada pueblo y si se ubiere de satisfacer y pagar cada yndio lo que su trabajo le es poco y la cantidad de dinero tendría a ser mucho y la ciudad no tiene de donde poder satisfacer¹⁴

Sin embargo, por orden del virrey se mandó retribuir a los obreros indígenas con 1,500 pesos recolectados del fondo de la sisa, el impuesto sobre el vino, aunque esta medida no siempre fue la regla.¹⁵ Los indios se encargaban de la limpieza, pero dejaban el cascajo extraído de los canales en la orilla y en época de lluvias éste regresaba a la corriente, donde se unía a la basura e inmundicias tiradas por los habitantes, por lo que el agua no tardaba mucho en volverse a contaminar.

Como ya se apuntó, Cisneros no sólo se ocupa del agua de las acequias, sino también de la de los manantiales que abastecen a la ciudad, tema protagonista del capítulo doce de su obra, titulado “Qué aguas se beban en esta ciudad de México, su elección y bondad”, del que trataremos a continuación.

4. Fuentes de aprovisionamiento de agua de la Ciudad de México

El agua, considerada un cuerpo simple, si se sigue la doctrina de Avicena, no escaseaba en tierras mexicanas, al contrario, pero no toda reunía las cualidades requeridas para propiciar la salud y el bienestar. Las aguas tenían la misma capacidad que los vientos

¹⁴ AHCM, Actas de Cabildo, vol. 354 A. Año: 1602-1604. Sesiones ordinarias paleografiadas. 14 de marzo de 1602, *Limpieza de las acequias. Por billete del virrey se mandó a la ciudad informe de dónde se sacará dinero para pagar a los indios que hagan este servicio. La ciudad nunca ha pagado dicho trabajo por tenerse como tributo. Comisión a Francisco de Torres Santaren; pida al virrey mande hacer el pago de la sisa*, f. 40.

¹⁵ *Ibidem*, f. 40-43.

para causar enfermedades y alteraciones en el cuerpo, por lo que era igual de importante determinar dónde nacían, qué dirección tomaban y cómo se diferenciaban entre ellas.¹⁶

De acuerdo con la teoría hipocrática, las aguas de lagunas y pantanos eran gruesas y se calentaban en el verano, lo que producía mal olor, especialmente al verse alimentada por las lluvias y sufrir los castigos del sol, ocasionando que corrieran con bilis, mal color y convirtiéndose en aguas flemáticas, capaces de provocar diferentes enfermedades. Para Cisneros es importante advertir que dichas aguas eran perniciosas y como tal debían ser rehuidas por sanos y enfermos. Este tipo de agua se encontraba en pozos, balsas y todos aquellos cuerpos acuáticos conocidos como “ojos de agua”, tan comunes en el territorio nacional. De hecho, Cisneros se da a la tarea de mencionar brevemente la existencia de algunas fuentes como la de San Agustín de las Cuevas, la Marquesa, Peña Pobre, la de la Piedad y las de los ríos de Coyoacán, Tlalnepantla, Tacuba y Guadalupe, por mencionar algunas, mismas que considera como ojos de aguas crudas, gruesas, pesadas y fáciles de corromperse.

Si bien existían múltiples nacimientos de agua disponibles para los capitalinos, pocos eran tan importantes como los tres manantiales principales que servían de abasto para la ciudad. Cisneros cita tres fuentes de agua primordiales para la Ciudad de México: “la de Chapultepec, la de Sancta Fee y la Escapuçalco, que viene al monasterio y plaça de Sanctiago Tlatelulco, desde la guerta de Miguel de Alfaro”.¹⁷ Se sabe que los manantiales que abastecieron a la ciudad fueron el de Chapultepec, Santa Fe y Churusbusco, por lo que queda en duda a qué fuente se refiere Cisneros cuando habla de “Escapuçalco”. En la nota que corresponde a la edición facsimilar de la obra de Cisneros, Venier apunta que no se encontraron datos en textos o mapas sobre la existencia de una fuente o manantial en Azcapotzalco, lo que podría ser una fuente menor y circunstancial, dada la abundancia de mantos acuíferos.¹⁸ Cabe mencionar que los manantiales de Santa Fe y Chapultepec¹⁹ proveían de agua potable a la Ciudad de México a mediados del siglo XVII a través de cuarenta fuentes públicas que aumentaron a 108 a mediados del XVIII.²⁰

¹⁶ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 58v.

¹⁷ *Ibidem*, f. 67r.

¹⁸ Venier, Martha Elena. Estudio y edición anotada a la obra de Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, p. 203.

¹⁹ Castillo Chávez, Oana del y Lourdes Márquez Morfin, “Mujeres, desigualdad social y salud en la Ciudad de México durante el Virreinato”, en Márquez Morfin Lourdes y Patricia Hernández Espinoza (comp.) *Salud y Sociedad en el México Prehispánico y Colonial*, p. 404.

²⁰ Rubial García, Antonio, *Monjas, cortesanos y plebeyos...*, pp. 38- 39.

De acuerdo con Cisneros y la tradición hipocrático galénica que llevaba a cuestras, la mejor forma de conocer la pureza del agua era juzgarla por medio de los sentidos, el olor, sabor y color, pero también por la ligereza y calor del caudal y más importante aún, el sitio del que provenían, lo que en conjunto determinaría su valor, ya fuera benéfico o perjudicial para la capital a la que abastecía.

El primer manantial descrito por Cisneros es el de Chapultepec. Al respecto cabe mencionar que el bosque de Chapultepec, incluyendo su manantial, fue una de las primeras concesiones que otorgó la corona española a un conquistador tras la consumación de la conquista, tratándose de una dotación al mismo Hernán Cortés, por órdenes de Carlos V, quien le proporcionó al explorador el derecho a usar el líquido que manaba en su propiedad, tradicional fuente de agua potable para la ciudad desde tiempos mexicas. Sin embargo, la propiedad de Cortés sobre el bosque no significaba que fuera propietario exclusivo de sus recursos, lo que prueba la construcción del acueducto que obtenía agua de Chapultepec para vaciarlo en la fuente del Salto del Agua. Eventualmente, la propiedad sobre Chapultepec le fue revocada a Cortés, por Cédula Real del 25 de junio de 1530²¹, pero el manantial nacido en el bosque continuó siendo una fuente de agua de uso para la ciudad, más allá del periodo novohispano.

La importancia del manantial de Chapultepec para la ciudad es plenamente reconocida por Diego Cisneros, pero la calidad de sus aguas dejaba mucho que desear ante su minucioso examen. Cisneros consideró que el agua de Chapultepec no sólo era inferior en bondad a las que nacían al oriente sino que al evaluarla por sus propias cualidades también resultaba perjudicial debido a la existencia de limo, hierbas, animales, plantas y otras cosas en ella, lo que sólo podía marcarla como agua gruesa, sin indicio alguno de sutileza.²²

Por otro lado, el manantial de Santa Fe dejó muy buena impresión en Cisneros por su pureza y cualidades. El líquido emanado de esta fuente era claro, puro y resplandeciente a la vista, sin olor alguno que ofendiera al olfato o cualidad que agraviara al gusto, como describe a continuación: “no ay agua de tanta suavidad, y dulçura pues con esto se apetece y dexa beber en cantidad sin que se hinche el estómago ni el vientre, ni hazer estorbo en él, antes se urina con grandísima facilidad.”²³

²¹ Fernández del Castillo, Antonio, *Tacubaya. Historia, leyendas y personajes*, p. 128.

²² Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 69r.

²³ *Ibidem*, f. 71r.

Para Cisneros, el agua de Santa Fe debía ser la mejor de México y los defectos que pudiera haber tenido por nacer al oriente se veían compensados por la uniformidad en el buen color, olor y gusto del líquido, con lo que “se le puede dar el atributo, no sólo de la mejor agua de esta Ciudad, sino también en comparación de todas las excelentes del mundo, y tenerla por una de las mejores”.²⁴

Sin embargo, para el Ayuntamiento de la Ciudad de México no fue sencillo tener acceso a las aguas de esta fuente. Fue hacia 1572 que el virrey don Martín Enríquez de Almansa puso sus ojos sobre ellas, en consideración a las crecientes demandas de líquido de la capital, pero el manantial se encontraba en tierras que habían pertenecido a Vasco de Quiroga y que posteriormente fueron heredadas por el Cabildo de Valladolid, en Morelia, Michoacán. Finalmente, el Ayuntamiento de la Ciudad de México lo compró por \$6,000.00²⁵, dinero bien empleado por tratarse de un agua tan higiénica y saludable.

No era raro que algunos propietarios interesados en captar grandes cantidades de agua desviarán el líquido para su beneficio, lo que incluso llegó a oídos del Cabildo. En 1691, Andrés de Vega, vecino de la ciudad y asentista de los acueductos denunció que los dueños de huertas de la Villa de Tacubaya no sólo tomaban el servicio necesario que debía llegarles de merced, sino que se llevaban mucha más agua de la mayor calidad ilegalmente y que a pesar de los autos levantados para evitarlo insistían en su conducta. Por lo que él, Andrés de Vega, en su capacidad de asentista de los acueductos, se veía obligado a deslindarse de la responsabilidad en aquellos casos en que el agua no cayera en abundancia o incluso faltara del todo al llegar a su destino.²⁶

Estas circunstancias son lamentadas por Diego Cisneros, quien asegura que el agua emanada de Santa Fe llegaba a la ciudad del todo irreconocible, precisamente porque el líquido que atravesaba los acueductos se iba contaminando con trigo y cieno, con lo cual “se corrompía sin remedio” y perdía sus importantes cualidades, como lo asentaba el saber hipocrático galénico.

La contaminación del agua a la que hace alusión Cisneros fue una preocupación seria para las autoridades virreinales ya que el caudal que abandonaba los manantiales debía completar un largo trayecto por los acueductos durante el cual, era utilizada por los

²⁴ *Idem.*

²⁵ Bichirraga, Diana, “Legislación en torno al agua, siglos XIX y XX” *apud Comisión Nacional del Agua, Semblanza Histórica del Agua*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2011, p. 43.

²⁶ AHCM, *Ayuntamiento, Aguas: arquerías y acueductos; cañerías*, vol.15, exp.1, *Providencias dictadas para la conducción a esta capital del agua de Sta. Fe y Chapultepec*, F. 10, 1691.

vecinos de formas antihigiénicas en lavaderos y baños públicos, contaminándola gradualmente hasta que llegaba a su destino final. Aunado a esto, las aguas llovedizas y las que salían de los servicios de las casas se filtraban en los acueductos y arrastraban con ellas el cascajo desprendido de las cañerías atascadas.²⁷

Ante la situación, Cisneros reconocía que el agua más pura y benéfica no siempre estaba a disposición de la población, que debía someterse al líquido que estuviera a la mano, por lo que sugiere filtrar el agua para librarse de los agentes perjudiciales, siguiendo el consejo de Galeno que proponía cocer, trasegar y poner el agua al aire, para corregir su malicia y en caso de ser necesario, recurrir a los vasos de tierra utilizados en Egipto para colar el agua y conseguir su purificación, método que también había encontrado en los cántaros de Xochimilco: “Y porque no todos pueden elegir aguas, sino beber las que el tiempo y la comodidad ofrecen, porque la naturaleza no padeciese y la medicina tenga en todo la excelencia que es razón, los dos príncipes della, Galeno y Hippócrtaes nos enseñan el modo de remediar estas aguas sacándolas y vertiéndolas por conductos de tierra de buen sabor desde lo alto a los abaxo, cociéndolas y distinlándolas por piedras y cántaros de barro”.²⁸

Si el agua que llegaba a las fuentes de la Ciudad estaba contaminada, los limitados recursos que llegaban a los barrios de indios, en caso de que llegara algo, estaba en peores condiciones. Los habitantes de las márgenes de la ciudad solían ser los últimos en acceder al agua y la situación salubre de los barrios de indios, atravesados por rutas de terracería, que eran muy difíciles de mantener apisonadas,²⁹ era más grave que en los cuarteles interiores. Los barrios de indios subsistían entre basureros y canales a donde llegaban las inmundicias, excrementos, basura y restos animales que arrastraban las aguas de las acequias y las calles principales.³⁰

Diego Cisneros nos cuenta respecto a estos arrabales que existían infinitos barrios y calles de indios que vivían aún en su antigua forma, sin haber dejado la crianza y uso de sus antepasados, habitando entre casas de adobe y acequias de forma natural, una visión que encuentra descrita en los textos hipocráticos, imagen que le parece tan relevante que bien merecía ser trascrita en latín y en romance para su completa comprensión.

²⁷ AHCM, Actas de cabildo, vol. 360 A. Año: 1616-1617. Sesiones ordinarias, paleografiadas. *Recomendación del cuidado del empedrado de la ciudad*. 17 de abril de 1617.

²⁸ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 69v.

²⁹ Rubial García, Antonio, *La plaza, el palacio y el convento, La ciudad de México en el siglo XVII...* p. 18.

³⁰ Castillo Chávez, Oana del y Lourdes Márquez Morfín, *Op. cit.*, p. 405.

No obstante, se sabe que la población indígena subsistía en condiciones higiénicas peligrosas al tiempo que estaba sometida a la carga de proveer de mano de obra a la ciudad para las obras de limpieza, de tal forma que siendo la encargada de procurar la salud de los capitalinos también era el sector más vulnerable a las enfermedades y epidemias.

5. Los vientos y sus efectos

Una de las tesis principales del tratado de Cisneros versa sobre la necesidad de que el médico estuviera familiarizado con la astronomía y astrología, ya que era vital para el practicante de la medicina conocer la templanza y carácter de los elementos.

De acuerdo con la tradición hipocrática, la enfermedad encuentra su explicación y manifestación en la teoría de los humores y la naturaleza de los elementos, siendo los tiempos del año y la dirección y temporada de los vientos los factores determinantes para su propagación.

Conforme al análisis de Cisneros, la Ciudad de México se encontraba expuesta a todos los vientos, aunque el viento occidental golpeaba la capital muy pocas veces precisamente porque ésta había sido fundada en la parte más occidental de la laguna.

Según los autores –a quienes Cisneros denomina “príncipes de la medicina”–, Hipócrates y Galeno, la templanza del aire de una región, así como la mudanza de los tiempos eran determinantes para establecer la aparición y desarrollo de las enfermedades y alteraciones del cuerpo humano, las cuales obedecían al temperamento del enfermo y a la templanza del aire de una región. De acuerdo con la concepción hipocrática del mundo, los humores y el cuerpo humano existían como manifestación del universo, el hombre de ciencia del siglo XVII, podía determinar el devenir de la enfermedad por ser producto del humor y naturaleza del enfermo, consecuencia del lugar y momento de su nacimiento, así como de la templanza y mudanza de los tiempos, factores determinantes para el destino de un individuo, su salud y su final. Cada detalle era trascendente. Si había nacido en una ciudad, debían averiguarse sus circunstancias, si se encontraba descubierta o protegida por montes, situada en el llano o en el valle, si su tierra era húmeda o seca, estéril o abundante. ¿Qué tan cerca estaba el mar, había ríos cerca, o tal vez lagunas? El médico, al igual que el cosmógrafo, debía estudiar cada aspecto del hombre y su medio ambiente, antes de emitir un pronóstico.

En el ámbito epidemiológico, era el viento, en combinación con la época del año, el factor fundamental para explicar y comprender la transmisión de enfermedades. En la enumeración y estudio de los vientos que llegaban a la ciudad, Cisneros considera el Bóreas, Norte o Aquilón como el viento propio de la capital, pero también reconoce la importancia del viento opuesto, el Austro, Sur, o viento del medio día, caracterizado por ser caliente y húmedo y que hacía su aparición en la capital cada vez que el sol se acercaba al Trópico de Cáncer. En una tercera instancia, corría por la Ciudad de México el Subsolano o viento oriental y por último el Zéphiro, aunque éste en menor medida.

El surgimiento de las enfermedades en México seguía la constitución de los tiempos de acuerdo a la doctrina hipocrática, salvo algunas excepciones, como las enfermedades que se producían por comer alimentos propios de la zona o consumir las aguas del lugar, las cuales denomina “endimias” o “vernáculos” e incluían calenturas, tabardetes o tabardillo, sarampión y viruela.³¹

Los males comunes como las gripes y fiebres podían explicarse mediante la variación de los vientos, incluso en el caso de aquellas excepciones donde las enfermedades se suscitaban fuera de la norma, ya que, en palabras de Cisneros: “Se conoce que las enfermedades suceden en las ciudades, regiones o lugares según la constitución de el tiempo y sus qualidades (excepto las pestilencias verdaderas, que vienen por la corrupción del aire).”³²

Con pestilencia bien podría referirse a las enfermedades de naturaleza epidémica. Cisneros menciona incluso el cocoliztli, refiriéndose a la posibilidad de que una enfermedad que se origina en un lugar pueda producirse fácilmente en otro: “Y como está dicho, assí como en todos tiempos se pueden hazer todas enfermedades, assí en todo el mundo y en qualquiera región [...] assí como dizen comúnmente que nunca ha habido peste en estas provincias, que por esso no la pueda haver, ni menos porque el cocoliste dé en los Indios, que no pueda dar en los Españoles, donde será fuerça dar a esta enfermedad nombre castellano, pues es conocida de Hipócrates y tiene casa y solar”.³³ Se sabe que el cocoliztle cobró la vida de innumerables indígenas con especial virulencia entre 1545 y 1548 y entre 1576-1578.

Entre los brotes que se dieron durante los años de 1600 se encuentra el tifo, que hizo su primera aparición a finales de 1601 y comenzó a menguar hasta junio de 1602³⁴ y en

³¹ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 125v.

³² *Ibidem*, f. 124r.

³³ *Ibidem*, f. 125v.

³⁴ Guerra, Francisco, *Epidemiología americana y filipina, 1492-1898*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consu-

1604 llegó el sarampión.³⁵ Más tarde, en 1613, comenzaron a darse casos de tifo con sarampión, que aumentaron durante los años de 1615 y 1616,³⁶ brote al que hizo alusión Cisneros, argumentando que cuando los vientos corren de forma contraria al tiempo, es decir, cuando soplan vientos calientes en la época contraria de frío y viceversa, o vientos nortes en medio del tiempo de aguas o vientos del sur en tiempo de seca, surgían las enfermedades más peligrosas: “Y assi lo ha experimentado México, el año de seiscientos catorze, y seiscientos y quinze, que por henero corrió este viento [...] de lo qual resultó la enfermedad tan commún del sarampión”.³⁷

Después de analizar las aguas, vientos y enfermedades que son habituales a las tierras mexicanas, Cisneros se cuestiona por qué los pronósticos de las enfermedades no eran tan ciertos en esta ciudad como en tiempos de Hipócrates.³⁸ Añade que existían razones intrínsecas y extrínsecas por las que el diagnóstico de las enfermedades en México era incierto. Una de las primeras eran las alteraciones del aire y el clima. Cisneros describe que en la ciudad de México se veía un tiempo muy diferente entre la mañana, el mediodía y la tarde, debido a los diferentes vientos que corrían, fríos o calientes, lo que impedía emitir un diagnóstico acertado. En una segunda instancia, como causa extrínseca, se encontraba la intervención de curanderos en la atención médica, quienes alteraban al enfermo aplicando tratamientos sin certeza ni conocimiento alguno. La tercera causa era que los enfermos solían recurrir al médico como último recurso, es decir, demasiado tarde para que se pudieran llevar a cabo las diligencias apropiadas.

6. Comentarios finales

Tras el minucioso estudio realizado por Diego Cisneros, en el que contempla la comprensión del orden del mundo y el lugar que la Nueva España ocupa en él, tomando en cuenta a su población, suelo, vientos y agua, podemos concluir que el discurso higienista de nuestro autor está influido por las doctrinas hipocrático galénicas, en las que confiaba plenamente. Como buen estudioso de los clásicos y siguiendo la lección de Hipócrates, Cisneros supo observar, razón por la que logró realizar, por decirlo así, una excelente geografía médica en la que no sólo describió la ubicación de la ciudad de México, sino también sus aguas y vientos con el fin de comprender cómo influían en los procesos de salud y enfermedad de sus habitantes.

mo, 1999, p. 221.

³⁵ *Ibidem*, p. 226.

³⁶ *Ibidem*, p. 262.

³⁷ Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, f. 54r y 54v.

³⁸ *Ibidem*, f. 135r.

Del libro *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* intentamos recuperar aquellas consideraciones que nos revelan el estado higiénico de la capital novohispana. En su discurso higienista, Cisneros profundiza en los dos elementos que podían quebrantar la salud de la población, el agua y el viento, por lo que señala diversas medidas a tomar. Acerca del agua, apunta cómo evitar su influencia nociva, ya fuera consumiéndola de los manantiales apropiados, filtrándola o conduciéndola por canales adecuados. En cuanto al viento, que llegaba a ser nocivo debido a sus mudanzas y por tanto intangible, nuestro autor numeró varias opciones, entre ellas acudir al médico académico y de manera oportuna.

La obra de Cisneros es de gran valía para conocer la teoría hipocrático galénica, sus postulados sanitarios, el ejercicio médico así como el ambiente natural de la capital novohispana que influía sobre sus habitantes. Asimismo la riqueza y profundidad de sus temas revelan a un autor más apegado hacia el clasicismo que al Renacimiento.

7. Bibliografía

Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), Actas de Cabildo.

Bichirraga, Diana, “Legislación en torno al agua, siglos XIX y XX”, en *Comisión Nacional del Agua, Semblanza Histórica del Agua*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2011.

Castillo Chávez, Oana del y Lourdes Márquez Morfin, “Mujeres, desigualdad social y salud en la Ciudad de México durante el Virreinato”, en Márquez Morfin Lourdes y Patricia Hernández Espinoza (comp.), *Salud y Sociedad en el México Prehispánico y Colonial*, México, CONACULTA/INAH, 2006.

Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México. Aguas y vientos a que está sujeta; y tiempos del año. Necesidad de su conocimiento para el ejercicio de la medicina, su incertidumbre y dificultad sin el de la astrología así para la curación como para los pronósticos*, México, Imprenta de Ioan de Blanco, 1618.

Fernández del Castillo, Francisco, *La Facultad de Medicina según el Archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Consejo de Humanidades, UNAM, 1953.

Fernández del Castillo, Antonio, *Tacubaya. Historia, leyendas y personajes*, México, Porrúa, 1991.

Flores, Francisco, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, edición facsimilar 1886, México, IMSS, 1982, t. II, Advertencia Gonzalo Aguirre Beltrán, XXIX-474 pp.

Peset, José Luis, *Presentación* en Diego de Cisneros, *Sitio, Naturaleza y Propiedades de la Ciudad de México*, Burgos, 1992, Madrid, Fundación Ciencias de la Salud, Sociedad Estatal Quinto Centenario.

_____, “El renacer del hipocratismo en la cultura médica moderna” en *Res publica Litterarum Suplemento monográfico. Tradición clásica y Universidad*. Madrid, Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca» Universidad Carlos III de Madrid, 2008-04, pp. 3-17. http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/2311/suptradclas_04.pdf?sequence=1

Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, ed. Nicolás Rangel, México, UNAM, 1931.

Rubial García, Antonio, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Santillana Ediciones Generales, Taurus, 2005.

Rubial García, Antonio, *La plaza, el palacio y el convento, La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Sello Bermejo, 1998.

Venier, Martha Elena. Estudio y edición anotada a la obra de Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009.

Viesca Treviño, Carlos, “Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México... de Diego Cisneros”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. 1, núm. 1, primer semestre de 1996, pp. 183-206.



UN CONCEPTO CRISTIANO DEL MAL, ENTRE EL MANIQUEÍSMO Y LA EXAGERACIÓN MORALISTA, EN AGUSTÍN DE HIPONA (ANTECEDENTES) Y PALAFOX Y MENDOZA

Salvador Vera Ponce
Universidad Autónoma de Zacatecas
empatía.42@outlook.com

1. Introducción

Los obispos San Agustín de Hipona y el Beato Juan de Palafox y Mendoza tienen muchas semejanzas en la forma de concebir la idea del mal, pues comparten el providencialismo y, por lo tanto, explican el sentido de la historia, incluso con los males que se dan en ella, en términos religiosos. Los dos pueden ser comparados en su vida y escritos, a pesar de la distancia temporal que hay entre ellos, por ejemplo, el primero desarrolló su acción pastoral, política e intelectual en el contexto del Imperio Romano, se vio perseguido a muerte por los donatistas en su facción de circunceliones,¹ llevó una vida de monje, de penitencia, su riqueza fueron los pobres, escribió *Las Confesiones* y *La Ciudad de Dios*; mientras que el segundo lo hizo en relación al Imperio Español, también llevó vida de monje, de penitencia, fue perseguido por los partidarios de los jesuitas, y siempre admitió a los pobres en su mesa, escribió su *Vida Interior o Confesiones*, y su *Historia Real Sagrada*,² en una especie de imitación del hiponense.

En el siglo XVII la sociedad novohispana adolecía de grandes males: la condición de los indios sedentarios quienes tenían que trabajar para los españoles a sueldos bajísimos; las epidemias; la concentración de las parroquias en manos de los regulares, quienes ante las resoluciones de Trento se negaban a renunciar a ellas, lo cual ocasionó una pugna entre regulares y seculares; la delincuencia de algunos indígenas; los motines de indígenas, negros y mestizos con violencia y saqueos; acaparamiento de las cosechas; la tensión y pugna entre criollos y peninsulares; el hecho de que lo relacionado con la

¹ Los circunceliones eran campesinos donatistas rebeldes al Imperio Romano, asaltaban, saqueaban y destruían; también se oponían a la Iglesia Católica y eran una amenaza latente para laicos y clérigos. Cfr. José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo (dres.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, p. 44.

² Los obispos Agustín de Hipona y Juan de Palafox y Mendoza escribieron más obras, pero se señalan solamente éstas porque en ellas hay referencias al mal y a su sentido en la historia.

propiedad de la tierra dependía de la Corona española, que concedía el dominio a los particulares, de tal forma que se propiciaba la formación de los latifundios; etc. Aquella sociedad se caracterizó por las estructuras de dominación española, las cuales dieron lugar a grandes desigualdades. La idea del mal de Palafox fue concebida al contemplar la decadencia moral y administrativa de la corte de Felipe IV, pero también a partir de esta problemática novohispana, mientras dirigía la edificación de la Iglesia en los sentidos pastoral, espiritual y material, pues en su calidad de obispo de Puebla no solo realizó sus Visitas Pastorales sino que también dirigió la construcción de la catedral.

Palafox concibió el mal como herejía, pasiones desordenadas, afán de poder, riquezas y placeres, se esforzó por demostrar la verdad anunciada en los ámbitos eclesiásticos, y al considerar el mal desde el providencialismo le reconoció una función histórica respecto al bien en el plan de divino de salvación.³ En su obra *Vida Interior o Confesiones*, narra cómo llevó una vida de oración, penitencia y mortificación física, y enfrentó a los herejes reformistas o protestantes para que se convirtieran a Dios una vez que vieran sus errores. En su opinión, el Imperio Español jugaba un papel importante en el plan de Dios, o sea, el de garantizar la cristianización de los indios para que vieran la realidad tal como es, ya que para el hombre, en general, “lo que a los ojos humanos parecía como azar o contingencia, tenía un origen superior que su mirada no alcanzaba a percibir; inclusive el mal que observaba sobre la tierra, se debía a un bien mayor que no alcanzaba a comprender”.⁴ Por lo tanto, para él abrirse al don de la fe y al misterio de la presencia y acción de Dios en la historia es indispensable para captar la realidad.

Según Palafox el origen del mal está en el hombre creado por Dios, quien además lo dotó de libre albedrío; pero esta creatura hace mal uso de su libertad, se deja llevar por las pasiones desordenadas y el mundo material; sin embargo, solamente a la luz de la razón y de la fe puede conocer lo horroroso del mal y sus nefastas consecuencias, así como la belleza del bien y la esperanza de salvación eterna, el entendimiento no basta para conocer la verdad.⁵

Palafox vio el mal desde antes de venir a América en las luchas de exterminio que se dieron en su tiempo, en la decadencia política, la corrupción y, en general, la mala administración pública, por eso buscó el bien, cultivó las virtudes de manera cotidiana, maduró su fe en la oración y el esfuerzo diario. En la *Historia Real Sagrada* expuso su

³ Cfr. Chinchilla Pawling, Perla, *Palafox y América*, p. 20.

⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 23.

opinión sobre la monarquía española en decadencia, denunció con valentía los males que estaban acabando con ella, exhortó a la lucha por el Estado de derecho que podría fortalecer al gobierno. En este trabajo, el objetivo es demostrar que Palafox no solo recibe una influencia de San Agustín de Hipona respecto a la idea del mal, sino que interpreta la postura que adoptó ante el maniqueísmo y la lleva a la práctica en sus circunstancias personales, sobre todo en los aspectos moral, espiritual y pastoral; para apreciar que la idea que se tenga del mal es determinante en cuanto a la calidad de la vida moral.

2. La idea agustiniana del mal y el maniqueísmo

San Agustín duró nueve años buscando la verdad en el maniqueísmo, o sea, desde el año 374 hasta el año 383, en que se desilusionó al debatir con Fausto. Buscó en esa secta las respuestas a sus interrogantes, entre los cuales se encontraba la pregunta sobre el mal y su origen. Por eso su idea del mal se comprende solamente en relación con los principios maniqueístas. Contra lo que podría suponerse, ya que el maniqueísmo tenía muchos elementos doctrinales de origen pagano, el joven hiponense al ingresar a la secta de los maniqueos no incurrió en el paganismo. Goulven Madec en *La patria e la via*, asegura que: “Il passaggio di Agostino al manicheismo implicò certo una rottura con la Chiesa cattolica, ma non con Cristo; il manicheismo gli si presentava infatti come un cristianesimo illuminato, liberato dalle costrizioni della fede, tale da condurre a Dio e alla Verità attraverso la pura e semplice ragione”.⁶ Según este autor los maniqueos pretendían la integración del cristianismo mediante una interpretación de las Sagradas Escrituras sólo a la luz de la razón, y la fusión de elementos cristianos con principios budistas, zoroástricos y gnósticos.⁷

Manes,⁸ el fundador de la secta maniquea, enseñó el dualismo persa según el cual las dos potencias creadoras, la del bien y la del mal, Ormuz y Ahriman, se encuentran en permanente lucha. Cuando la potencia del mal crea una realidad mala, sucede que la

⁶ Madec, Goulven, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, p. 27. [El paso de Agustín al maniqueísmo implicó ciertamente una ruptura con la Iglesia católica, pero no con Cristo; el maniqueísmo se presentaba en efecto como un cristianismo iluminado liberado de las constricciones de la fe, capaz de conducir a Dios y a la Verdad a través de la pura y simple razón]. La traducción es nuestra.

⁷ Cfr. *Idem*.

⁸ Según Teófilo Prieto, Manes nació en Babilonia el año 215 o 216, murió degollado como víctima del mazdeísmo y su cuerpo fue expuesto públicamente como escarmiento en el período del 273 al 277. El historiador árabe Al Nadim asegura que Manes escribió siete libros, pero sólo se conocen seis: *Misterios, Gigantes, Preceptos*, el *Shapurakam, Vida, Farakmatija*. Cfr. Teófilo Prieto, “Introducción”, en *Obras de San Agustín*, tomo IV, pp. 243-244. El maniqueísmo fue una religión que se extendió prácticamente por todo el Imperio romano y tuvo varias manifestaciones en ciertas herejías medievales, sobre todo en los cátaros.

potencia del bien crea una realidad buena, para la destrucción de aquella cosa mala. Estas ideas maniqueas hacen patente el sufrimiento del mundo a causa de la presencia del mal. José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía* ofrece una explicación de los dos principios del maniqueísmo, en estos términos:

Según Mani había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o principios): la Luz (equiparada con el Bien y a veces con Dios) y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz, al Norte, la Oscuridad, al Sur). Cada una de las dos substancias tiene a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el Reino de las Tinieblas. La región de la Luz está envuelta en un éter luminoso, hecho de las cinco moradas o miembros de Dios: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad. Cada uno de estos miembros está acompañado de numerosos eones. La región de la Oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego (destructor o devorador), Aire (destructor), Agua (en forma de barro) y Tinieblas, dirigidos por cinco jefes o arcontes, con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Ahora bien, aunque los dos reinos están en unos principios enteramente separados, y aun se definen por no ser cada uno su contrario, se oponen entre sí en una forma dinámica. Cada principio tiende a la expansión: el Bien tiende a lo alto, al Norte, Este y Oeste; el Mal a lo de abajo y al Sur. Al chocar en una zona fronteriza, la Luz queda obstaculizada por la Oscuridad (y viceversa).⁹

De acuerdo con este texto, para los maniqueos la situación del mundo es dramática, ya que los dos principios creadores están en esa lucha interminable, de tal manera que a las entidades malas corresponden otras tantas que son buenas. Émile Brehier en su *Historia de la filosofía* explica que, según los maniqueos, el principio del bien, creó “cinco potencias o moradas: Nus, Ennoia, Frónesis, Entimesis y Logismo (cinco aspectos del pensamiento divino)”,¹⁰ las cuales favorecen la paz; además, creó otras también por emanación, según la necesidad en la lucha para acabar con el mal, “la Madre de los Vivientes, que evoca, a su vez, al Primer Hombre, al Amigo de las Luces y al Espíritu Viviente; el Mensajero, que evoca doce Virtudes, y, finalmente, Jesús; todos los cuales están destinados a entrar en relación con la potencia de las tinieblas”.¹¹

Según los maniqueos la materia está destinada a la condenación, pues toda ella es mala. Entre los dos reinos hay una lucha en la que se mezclan partículas del bien con las del

⁹ Mora, José Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, p. 2269.

¹⁰ Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 621.

¹¹ *Idem*.

mal, quedando cautivas en la materia y corriendo peligro de condenarse; por eso se necesita una liberación de estas partículas de la luz. Los maniqueos creían que cuando los elegidos comían se liberaban dichas partículas, a través del sol y la luna, como en dos naves resplandecientes.

Los maniqueos a pesar de tener graves errores en su doctrina pretendían tener la verdad; si Agustín fue maniqueo, eso se debió a que les creyó esta pretensión, ya que él estaba en afanosa búsqueda de la verdad y llegó a entusiasmarse mucho con el maniqueísmo. Sin embargo, una vez que Agustín se convirtió al cristianismo luchó contra los errores de los maniqueos, para evitar su difusión y que otros cayeran también en ellos. Los errores de los maniqueos empiezan en su exagerado dogmatismo que los lleva a admitir el bien y el mal, no sólo en cuanto dos principios en el sentido noético, sino como dos naturalezas constituidas por principios contrarios, siendo intrínsecamente buena la una y esencialmente mala la otra, y de dos consiguientes reinos, el de la Luz y el de las Tinieblas, de acuerdo a los dos principios (el del bien y el del mal). Estos errores se manifiestan desde el momento en que se responde al problema sobre la naturaleza del mal con la idea de que existe un principio absolutamente malo, como una entidad substancial frente a otra que sería la entidad substancial del bien. Según San Agustín esto es inaceptable, por lo cual en el *Enquiridión* se interroga sobre la naturaleza del mal, y se contesta en estos términos: “Pues ¿qué otra cosa es el mal, sino la privación del bien? Del mismo modo que, en los cuerpos de los animales, el estar enfermos o heridos no es otra cosa que estar privados de salud [...] así también todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales, y estos defectos, cuando son curados, no se trasladan a otros lugares, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto”.¹² San Agustín concibió el mal como la carencia de bien. Y se interesó por que los demás hombres conocieran la verdad, por lo que escribió *De la verdadera religión* (389-391) con el fin de orientar a sus lectores contra la difusión de opiniones y errores, comenzando con el maniqueísmo cuyos argumentos son muy débiles, y dejó bien claro que rechazaba estas ideas: a) la lucha entre los principios malo y bueno; b) que en el hombre hay dos almas, una proveniente del reino de la luz y otra del reino de las tinieblas, cuyas sustancias se mezclan en parte y, “con cuya combinación y mezcla fingen que se moderó el enemigo, y fue fabricado el mundo”.¹³ Michel Grison en su *Teología natural o teodicea* nos recuerda

¹² Hipona, San Agustín de, *Enquiridión* 11.

¹³ Hipona, San Agustín de, *De la verdadera religión*, 9,16. Otras obras de San Agustín contra los maniqueos son: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri II* (388), *De duabus animabus liber I* (392), *Acta contra Fortunatum manichaeorum* (392), *De actis cum Felice manichaeo libri II* (404), *Contra Secundinum manichaeum liber I* (399), etcétera. Cfr. Angelo Di Berardino (dir.), *Patrología*, tomo III, pp. 452-455.

que, para San Agustín, el mal no es una sustancia sino: “la privación de un bien [...] o también: la privación de lo que es debido a un sujeto”.¹⁴

San Agustín manifiesta las contradicciones de los maniqueos, los cuales suponen en la naturaleza del sumo mal, muchos bienes: vida, poder, salud, memoria, inteligencia, templanza, fuerza, sentimiento, modo, belleza, orden, etc.; mientras que en el Sumo Bien, reconocen muchos males: muerte, enfermedad, olvido, impotencia, necedad, destemplanza, perversidad, etc.; afirman que los príncipes de las tinieblas gozaron de una etapa de armonía, prosperidad y felicidad en su reino, viviendo “en su pura naturaleza”.¹⁵ Así, llegan a concebir el mal en la naturaleza divina, lo cual los conduce a poner en su concepto de Dios, un reflejo de sus propias torpezas; tanto en lo escrito en su Tesoro, como en su carta Fundamento, están llenos de contradicciones.¹⁶ Por eso, el hiponense afirma, en *De libero arbitrio*, que Dios no es el origen del mal, pues “cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos”.¹⁷ En este texto no hay una referencia al mal físico sino al mal moral, es decir, a la maldad de las acciones humanas que es consecuencia de un mal uso de la libertad.

Que el hombre cometa el mal se debe a la concupiscencia, apetito desordenado de poder, riquezas y placeres, consecuencia del pecado original. Hay acciones malas que se deben claramente a la lujuria, como el adulterio, pero la sabiduría humana se manifiesta cuando la mente domina las pasiones. No existe un determinismo, de tal manera que el ser humano tenga que dejarse dominar por el apetito desordenado. El mal tiene su origen en el hombre, porque “ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío”.¹⁸ Por consiguiente, con una buena voluntad se pueden tener virtudes como fortaleza, prudencia, templanza, justicia, y lograr cierto grado de felicidad; de lo contrario, sólo se llegará a ser un miserable.

Hemos visto que San Agustín afirma en el *Enquiridión*, que el mal es una privación del bien. Sin embargo no es posible una privación total del bien, pues: “por mucho que disminuya, es necesario que permanezca siempre algo, porque, si dejara de ser sustancia, no existiría ya en modo alguno; pues una sustancia, cualquiera que sea, no puede perder

¹⁴ Grison, Michel, *Teología natural o teodicea*, p. 221.

¹⁵ Hipona, San Agustín de, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* 41.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 44.

¹⁷ Hipona, San Agustín de, *De libero arbitrio* 1, 1, 1.

¹⁸ *Ibidem*, 1, 11, 21.

el bien por el cual es substancia sin que ella misma deje de existir”.¹⁹ Esto ya nos indica que hay una relación muy peculiar del mal con el bien. San Agustín explica que:

Sin el bien no podría existir el mal. El bien que carece de todo mal, es el bien absoluto; por el contrario, aquel al que está adherido el mal, es un bien corrupto o corruptible; y donde no existe el bien, no es posible mal alguno. De aquí se deduce una extraña conclusión: que, siendo toda substancia, en cuanto tal, un bien, y que el mal no existe sino en cuanto existe el bien; pues toda naturaleza es un bien, y no existiría cosa mala alguna si esa misma cosa que es mala no fuese substancia. De donde se sigue que no se da el mal sin el bien. Y aunque esto parezca absurdo, sin embargo, la trabazón de este razonamiento exige necesariamente esta conclusión.²⁰

Esto no significa que tengamos que confundir el mal con el bien, pues “toda substancia, por más que sea viciosa, en cuanto substancia, es buena; en cuanto defectuosa, mala”.²¹ O sea, que “el mal no puede existir en modo alguno sin el bien y fuera de él, aunque el bien puede existir sin el mal”.²²

Según San Agustín, para quien: “la causa de las cosas buenas [...] no es otra que la bondad de Dios; y la de las malas, la voluntad del bien mudable, que se aparta del inmutable bien, primero la del ángel, la del hombre después”,²³ el hombre es el causante del mal que hay en el mundo al haber caído en el pecado. Se corrobora lo que se afirma en *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, por una parte, que el origen del mal está en la voluntad del hombre; por otra, que todo lo creado por Dios es bueno, de tal manera que son culpables, “aquellos que abusaron de un bien, renunciando o abandonando otro de orden superior”.²⁴

3. La influencia agustiniana en la idea del mal de Palafox

Palafox, en seguimiento de San Agustín, toma como punto de partida su experiencia interior y afirma que el mal tiene su origen en el hombre, el cual no se decide por Dios y por lo que es bueno, de tal manera que al hacer mal uso de su libertad es el único responsable de sus actos. Dice: “Por ventura fue el Demonio quien causo este mal

¹⁹ Hipona, San Agustín de, *Enquiridión* 12.

²⁰ *Ibidem*, 13.

²¹ *Idem*.

²² *Ibidem*, 14.

²³ *Ibidem*, 23.

²⁴ Hipona, San Agustín de, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* 36.

terrible? No por cierto, que no pudiera sin mí. La Carne? No por cierto, que ella obedece al espíritu, quando èl obedece à Dios. El Mundo? No por cierto; porque esse persuade por á fuera, pero no manda allà dentro”.²⁵ Sabe que mundo, demonio y carne no son la causa del mal que existe en su vida, por eso reconoce: “Yo, Jesus mio, era el Autor de mi daño, y ofendí al Autor de mi remedio. Vos, Jesus, à aguardarme; y Yo, Señor, à ofenderos [...] Vos á que no avia de condenarme; Yo á que avia de condenarme”.²⁶ Fundamenta estas ideas en la convicción de que el mal que hay en el mundo se originó en Adán, y así supera el drama maniqueo de la lucha de los dos principios eternos, al afirmar:

No hay mas de un principio de todas las cosas, y esto se prueba. Lo primero, porque si fueran dos principios, uno sumamente bueno, y otro sumamente malo, ó comunicáran en su existencia por sí, como Socrates, y Platon, que, ó convienen en un ser, ó no. Si no: luego uno de ellos será ente, dependiente de otro, y en esse caso no será principio, sino efecto, ú dependencia de aquel dependiente, ó causa. Si comunican en la existencia, siendo ésta por sí buena, será mas malo sin ella el principio malo: luego no es sumamente malo con ella, porque si tiene existencia por sí, essa virtud de existir por sí, yá no le dejaba sumamente malo, pues le daba algo bueno: con que no puede ser principio infinito en razon de malo, al que le falta para ser malo infinitamente, lo que tiene de bueno, que es la existencia.²⁷

En cuanto al sentido de la pugna entre los dos principios maniqueos, para el obispo poblano se trata más bien de la lucha de la caridad contra el odio. Por eso afirma: “Ahora es tiempo de recibir, y guardar las influencias sagradas de la Fé, para que arda, y venza la caridad. Ahora es, quando el Christiano ha de resistir con la oración en la paz, con el valor en la guerra, haciendo con las virtudes propicio, y desenojado á Dios, triunfante con las victorias á su iglesia”.²⁸ Palafox sigue la línea agustiniana en la superación del maniqueísmo por lo cual, como San Agustín, pasa de los dualismos bien-mal, caridad-odio, gracia-pecado, vida-muerte, alma-cuerpo, espiritual-material, etc., a la consideración de que lo primero es superior a lo segundo. Así tenemos su afirmación de que el alma es superior al cuerpo, y lo espiritual a lo temporal:

Hace tambien evidente argumento en nuestra Santa Fé, el aprecio grande que tenemos de lo espiritual, y el desprecio de lo temporal. Porque aunque el vivir el Christiano, tal vez como flaco, obre contrario á su profesion: pero lo que enseña la Fé, lo que Jesucristo nuestro Bien dejó enseñado á su Iglesia con su palabra,

²⁵ Palafox y Mendoza, Juan de, *Vida interior*, p. 29.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Palafox y Mendoza, Juan de, *De la naturaleza de Dios* 13.

²⁸ Palafox y Mendoza, Juan de, *Verdades Historiales de la Religión Católica* 27, 11.

y con su ejemplo, lo que enseña la verdadera doctrina, lo que dice la luz de la Fé, es, que esto transitorio, ni importa, ni dura, ni vale, ni merece estimacion, ni como fin, ni como gozo, ni como recreacion; sino solo aquello eterno, esto es, la gloria, la bienaventuranza, aquella paz sin desasosiego, aquella alegría sin llanto, aquel consuelo sin pena, aquellos deleytes sin miserias. Y assi vereis, Fieles, que á la voz de esta verdad se desampara, y huye de sí la naturaleza misma, y sale el niño de la casa, y regalo de sus padres, y la doncella tierna de la casa de su madre á essas asperas Religiones, en donde en penitente clausura, mortificacion, obediencia viven atormentados, y afligidos, aunque interiormente alegres.²⁹

Estas ideas palafoxianas están fundamentadas en el hecho de Jesucristo, a quien el Apóstol se refirió en su *Primera Epístola a Timoteo*, como “el Bienaventurado y Único Soberano, el Rey de los reyes y el Señor de los señores”;³⁰ y, son un reflejo del pensamiento agustiniano, en el cual la superioridad del alma sobre el cuerpo, de lo espiritual sobre lo material, se debe a la influencia del neoplatonismo y del cristianismo.

Palafox sostiene que el origen del mal está en que los hombres le son infieles a Dios, es decir, no aceptan la voluntad divina y prefieren la propia. En el caso del pueblo judío: “No querian ellos ajustarse á la voluntad del Señor del Arca, y querian traher á su intento la voluntad, y el Arca del Señor”.³¹ En efecto los hebreos querían llevar el Arca de la Alianza a los ejércitos, para que los librara de los enemigos, pero añade: “Han de propiciar a Dios con la caridad, y con enmendar la vida; y sin dar puntada en esto, muy confiados, y muy llenos de pecados, acuden luego á la Fé. No hubo hombre que dijese: Mejoremos de costumbres, corrijanse los vicios, escusemos las ofensas al Señor”.³² En su opinión es necesario un cambio en los hombres, los cuales deben apartarse del mal:

¡Qué misterios contienen las palabras de Samuel! ¡Cómo se conoce el espíritu admirable, que se las iba dictando! Dice lo primero: *Quitad de entre vosotros los Idolos*, esto es, las aficiones que os consumen, y divierten; si esto hacen, yá no son malos. Dice lo segundo: *Preparad los corazones al Señor*; si esto hacen, yá son buenos. Dice lo tercero: *Y servid al Señor solo*; si esto hacen, yá son perfectos. Esta es toda la vida espiritual, apartarse de lo malo, egercitarse en lo bueno, anhelar á lo perfecto.³³

²⁹ Palafox y Mendoza, Juan de, *Luces de la fe en la Iglesia* 14, 1.

³⁰ *1 Tim* 6, 15 b.

³¹ Palafox y Mendoza, Juan de, *Historia Real Sagrada* 1, 8, 1.

³² *Ibidem*, 1, 6, 4.

³³ *Ibidem*, 1, 8, 15.

Según este texto, el hombre que se aparta de lo que es malo muestra un avance gradual hacia la perfección. Sin embargo, Palafox no trata de dar una definición del concepto de mal, simplemente se refiere al hombre en cuanto a sus acciones morales. Para San Agustín, los hombres por don especial de Dios pueden ser incorruptibles obedeciéndolo; más si no aceptan ese don caen por su propia voluntad en “la corrupción del pecado”.³⁴ Al que se acerca a Dios él lo beneficia y a la naturaleza humana sólo él la puede hacer feliz. El hombre que peca se sale del orden, pero ingresa de nuevo a un orden en cuanto recibe el castigo, y se trata de castigo porque este segundo orden no es conforme a la naturaleza humana del hombre que ha pecado. Palafox sostiene que el hombre no demuestra guiarse por la razón cuando usa de las armas para matar a su hermano, más bien se muestra contradictorio: “De suerte que busca innumerables instrumentos á su muerte, quando Dios le esta solicitando la vida. Las criaturas buscan su ruina, y destruccion, quando su Criador solicita su conservacion, y amparo”.³⁵ Además, asegura que Dios afirma ante los hombres que no necesitan tantas armas, pues bastan dos espadas: la justicia y la verdad. Dice:

la Justicia pone en razón todas las cosas con sus quatro cortes, legal, vindicativa, distributiva, y conmutativa; y la Verdad pone en razón al hombre mismo, haciendo que la parte inferior esté sujeta á la superior: con que si estas dos espadas de Justicia, y de Verdad, assi en la República mayor, que es el mundo, como en el mundo menor, que es el hombre, no estuvieran rotas, enmohecidas, ó embotadas, todo anduviera rectamente concertado; pero á la Verdad trae por el suelo el engaño; la pasión á la Justicia, y gobernando en lugar de la Justicia la injusticia, y el engaño en lugar de la Verdad; todo es desorden, y confusión en el mundo.³⁶

En este texto, Palafox, una vez más nos muestra que el hombre con sus malas acciones se aleja de Dios, que es la fuente de todo bien, prefiriendo el caos antes que el orden y el odio antes que el amor. Por lo tanto, el mal no se origina en Dios, de quien las criaturas reciben toda clase de bienes, el origen del mal está en el hombre cuando hace mal uso de su libertad.

Si Palafox llegó a considerar al alma superior al cuerpo y, por tanto, lo espiritual por encima de lo material, eso se debió a la influencia de San Agustín, según el cual las cosas creadas están subordinadas las inferiores a las superiores, lo terrenal a lo celestial, lo material a lo espiritual. Sin embargo, las cosas que Dios creó no comparten con él la

³⁴ Hipona, San Agustín de, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* 7.

³⁵ Palafox y Mendoza, Juan de, *Historia Real Sagrada* 5, 5, 2.

³⁶ Palafox y Mendoza, Juan de, *Excelencias de San Pedro* 5, 5, 2.

misma naturaleza, pues serían Dios, más bien son de naturaleza distinta a la divina.³⁷ Para San Agustín todas las naturalezas son buenas, pues si una naturaleza se corrompiera, se destruiría en ella todo bien, por lo cual dejaría de existir en cuanto tal; por lo tanto, no es que siguiera existiendo esa misma naturaleza, pero ahora en cuanto naturaleza mala.

Para Palafox el mal se origina en que el hombre no sabe dominar las pasiones con la razón y la voluntad, por eso en *Verdades Historiales de la Religión Católica* muestra su admiración por aquellos “varones gloriosísimos, que solo trataban de espíritu, y caridad, abstinencia, penitencia, pobreza, y demás virtudes, que rinden y vencen á la naturaleza, y la ajustan, y hacen obediente á la razon, y al espíritu”.³⁸ Entre esos hombres nombra a San Basilio, San Agustín, San Benito, y a otros. Según él estos varones no dejan de ser admirables por el alto grado de perfección que alcanzaron, ya que vivieron la castidad que es una de las más grandes virtudes. Por eso lleno de admiración por esos santos varones, dice:

Nicetas, Martir valeroso, para defender su castidad, corta con los dientes su misma lengua, y la escupe á la mujer infame, que envió á tentarle el Tirano, porque menos resolucion no le pareció bastante en tal peligro. San Ilarion corrige su cuerpo para domarlo con perpetua fatiga, y cilicio; y con todo esso decia, que le eran penosos los corcobos del asnillo. Juan, santo Anacoreta, desde que entró en el desierto no quiere vér las mugeres, y porfiando de verle la de un Magistrado Romano, se le aparece á ella antes el Santo, y le dice: *Deja, ó muger, de vér los siervos de Dios, y encomiéndate á ellos, que de mirar los cuerpos nunca se saca el provecho, que de encomendarse, por contemplacion á las almas.* Ruega al Abad Arsenio una muger noble, que le vino á visitar, que se acuerde en sus oraciones de rogar á Dios por ella, y le responde el Santo: *Rogaré yo á Dios, muger, que no me acuerde de ti en mi vida.*³⁹

Palafox nos muestra con estas palabras el gran aprecio que se tenía en su tiempo por la castidad y cómo todas las esperanzas de superación del hombre se ponían en el aspecto espiritual, despreciando lo corporal. Nos da la idea de que aquellos varones sí tenían tentaciones, pero en cuanto más maldad los rodeaba, más brillaba su bondad y perfección.

El obispo poblano está de acuerdo con la idea agustiniana según la cual el mal se origina en el hombre, quien ha hecho mal uso de su libertad dejándose llevar por la malicia, la soberbia, la ambición, la envidia, la lujuria, etc. Sostiene que Dios después de crear a

³⁷ Cfr. San Agustín de Hipona, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* 8 y 10.

³⁸ Palafox y Mendoza, Juan de, *Verdades Historiales de la Religión Católica* 26, 5.

³⁹ Palafox y Mendoza, Juan de, *Discursos Espirituales*, discurso segundo: *Peligros del agrado y apacibilidad del varon espiritual entre mugeres*, núm. 6.

nuestros primeros padres buenos por naturaleza, los estableció en el paraíso terrenal y les dio leyes, pero ellos lo desobedecieron engañados por el Demonio.⁴⁰

El fundamento de Palafox es, sin duda, la idea de San Agustín de que la malicia no está incluida en la naturaleza humana y supone antes de ella una naturaleza buena; así como la afirmación agustiniana de que “aun la voluntad mala es un gran testimonio de naturaleza buena”.⁴¹ Para Palafox Dios no es el origen del mal, sino que ordena las malas voluntades para sacar de ellas bienes. En él impactó la convicción del Hiponense de que si Dios creó al hombre previendo su malicia, fue porque eso había “de redundar en bien de los buenos”.⁴² Contra los maniqueos el mal no es una esencia contraria al Sumo Ser y Sumo Bien, ya que: “la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otra contraria más que la que no existe. Al ser se opone el no-ser. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia”.⁴³ Ya que una mala voluntad es el origen del mal, el obispo de Hipona se pregunta por la causa de dicha mala voluntad y afirma que no existe una causa eficiente del mal, sino una causa deficiente “puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia. Así es: apartarse de lo que es en grado supremo para volverse a lo que es en menor grado; he ahí el comienzo de la mala voluntad”.⁴⁴ Aquel que comete el mal “se aparta no hacia algo malo en sí, sino de una manera mala, es decir, no va hacia naturalezas malas, sino que va mal por separarse del sumo Ser hacia seres inferiores, en contra del orden natural”.⁴⁵ Palafox asimiló estas ideas agustinianas y las llevó a la práctica exhortando a sus feligreses a no separarse del Sumo Ser (Dios), ya que lo temporal lo habían de recibir por añadidura:

Nuestro principal cuidado, Fieles, ha de ser lo eterno, y á esto transitorio, basta que le demos lo accesorio. *Buscad* (dice el Señor) *primero el Reyno de Dios, y luego esto se os añadirá*. Todo esto temporal, por grande que sea, los Reynos, las Coronas, las Tiaras, las Mitras, y Dignidades, es un poquito de añadidura, que apenas se puede vér, ni divisar, ni estimar, la qual se agrega á lo infinito de vér, y gozar de Dios. ¿Pues quién, Fieles míos, deja aquello por esto, y lo que es peor pierde esto, y pierde aquello? Quién deja los gustos eternos por los caducos, y con esso mismo pierde los caducos, y assi mismo los eternos? Necia eleccion y torpe sobremanera, dejar lo eterno, y escoger lo transitorio, perdiendo lo transitorio, y lo

⁴⁰ Cfr. Juan de Palafox y Mendoza, *Verdades Historiales de la Religión Católica* 5.

⁴¹ Hipona, San Agustín de, *La Ciudad de Dios*, libro 11, 17.

⁴² *Ibidem*, 11, 18.

⁴³ *Ibidem*, 12, 2.

⁴⁴ *Ibidem*, 12, 7.

⁴⁵ *Ibidem*, 12, 8.

eterno. Eso no, Fieles, sino que quando tenemos, y nos permite, y nos dá Dios el tiempo de eleccion, escojamos lo mejor: busquemos lo celestial: entremos en la ciencia inefable de conocer, de amar, de servir á este Señor. Hagamos esta vida transitoria, eterna, uniendola con la eterna. Hagamos la muerte tránsito á vida mejor, no muerte de la mejor vida. [...] O hemos en la presencia de Dios, quanto obramos, y obrarémos dignamente en su presencia.⁴⁶

La presencia de estas ideas agustinianas en Palafox explica su esfuerzo por no apartarse de Dios, sus penitencias, y en general su vida al estilo de los más severos religiosos. Palafox, inspirado en San Agustín busca lo espiritual, celestial y eterno, pues sabe que si está con Dios se reafirma en su ser, en cambio si se aleja de él nada es. Él sabe que el hombre recibe de Dios, por Cristo, la oportunidad de integrar lo eterno y lo temporal, pero nunca dice que esto último sea una naturaleza mala que se oponga a Dios.

4. Conclusión

Palafox recibe una influencia de San Agustín de Hipona en cuanto a la idea del mal, también él sostiene que el mal no es un ente sustancial sino una privación de bien; además, lo sigue en el rechazo del maniqueísmo, porque, en primer lugar, esta doctrina conduce a considerar al cristianismo como una religión humana más, con un desconocimiento de su carácter sobrenatural, cuya consecuencia es una visión parcial de la naturaleza del mal.

El Obispo Poblano interpreta la postura del hiponense en cuanto al maniqueísmo y le imprime un carácter práctico desde su propia experiencia personal. No atiende en primer lugar al mal físico sino al mal moral, que es el pecado en cuanto desobediencia a Dios. No permanece en la idea de la naturaleza del mal sino que escribe para sus fieles sobre todo cartas pastorales, con el fin de prevenirlos de los errores del maniqueísmo, les explica que el mal no se origina en Dios sino en el hombre que hace mal uso de la libertad, y los exhorta a buscar los bienes espirituales con desprecio de los temporales, los beneficios del alma más que los del cuerpo, con la convicción de que por ese camino se puede alcanzar la verdadera felicidad, aquella que constituye un don de Dios.

Palafox se distingue por una moral rigurosa que extrae del Evangelio, de la tradición y de la doctrina cristiana; una espiritualidad que depende de la disciplina, la mortificación corporal, la penitencia y la caridad con los pobres; finalmente, una actividad pastoral que como la del hiponense incluye la renuncia a la riqueza material, al poder y a los placeres mundanos. Con sus acciones y escritos muestra que la idea que se tenga del mal

⁴⁶ Palafox y Mendoza, Juan de, *Carta Pastoral: A los fieles del Obispado de Osma, Juan, su indigno Obispo*, 6.

determina la calidad de la vida moral, si se cree que el mal se origina en Dios, el hombre no puede hacerse responsable de sus acciones ni ser feliz.

5. Bibliografía

Agustín, san, *Obras Completas de San Agustín*, tomo XVI: *La Ciudad de Dios (Iº)*, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas de Victorino Capánaga, edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniiana Española, Editorial Católica, 4ª. ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 171, Madrid, 1988.

_____, *Obras de San Agustín*, tomo III: Obras filosóficas: *Contra los Académicos. Del libre albedrío. De la cantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, versión, introducciones y notas de los Padres: Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A., Fr. Evaristo Seijas, O. S. A., Fr. Eusebio Cuevas, O. S. A., Fr. Manuel Martínez, O. S. A., Fr. Mateo Lanceros, O. S. A., Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 21, Madrid, 1951.

_____, *Obras de San Agustín*, tomo IV: Obras apologéticas: *De la verdadera religión. De las costumbres de la Iglesia. Enquiridión. De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer*, versión, introducciones y notas de los Padres: Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A., Fr. Teófilo Prieto, O. S. A., Fr. Andrés Centeno, O. S. A., Fr. Santos Santamarta, O. S. A., Fr. Herminio Rodríguez, O. S. A., Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 30, Madrid, 1956.

Berardino, Angelo di (dir.), *Patrología*, tomo III: *La edad de oro de la literatura patristica latina*, presentación de Johannes Quasten, traducción directamente del italiano por J. M. Guirau, Editorial Católica, 2ª. ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 422, Madrid, 1986.

Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, tomo I, traducción por Demetrio Nández, prólogo de José Ortega y Gasset, Editorial Sudamericana, 5ª. ed., Buenos Aires, 1962.

Chinchilla Pawling, Pela, *Palafox y América*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Comisión Puebla. V Centenario, México, 1992.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras, supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora, Editorial Ariel, Barcelona, 1994.

Grison, Michel, *Teología natural o teodicea*, Editorial Herder, 6ª. ed., Curso de Filosofía Tomista, 6, Barcelona, 1989.

Madec, Goulven, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, traduzione di Gaetano Lettieri e Stefano Leoni, Edizioni Borla, Roma, 1993.

Oroz Reta, José y Galindo Rodrigo, José A. (dres.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, tomo I: *La filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia, 1998.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, tomo I: *Vida Interior, Historia Real Sagrada, Luz de Príncipes y Súbditos*, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Madrid, 1762, (Biblioteca Elías Amador, Zacatecas, Zac., folio 7494, ubicación 61-06-12).

_____, *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, tomo II: Parte I. *Excelencias de San Pedro, príncipe de los Apóstoles, y Vicario Universal de Jesucristo nuestro Bien*, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Madrid, 1762, (Biblioteca Elías Amador, Zacatecas, Zac., folio 10569, ubicación 45-07-08).

_____, *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, tomo II: Parte II. *Excelencias de San Pedro, Injusticias que intervinieron en la Muerte de Cristo nuestro Bien*, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Madrid, 1762, (Biblioteca Elías Amador, Zacatecas, Zac., folio 1383, ubicación 82-06-03).

_____, *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, tomo IV: *Carta a los fieles del Obispado de Osma. Tratado proemial I. De la naturaleza de Dios; Tratado proemial II: De la Señal de la Santa Cruz; Tratado doctrinal I: Verdades Historiales de la Religión Católica; Tratado doctrinal II: Luces de la fe en la Iglesia; Cinco discursos espirituales; Reglas de oración; Constituciones, y Meditaciones*, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, Madrid, 1762, (Biblioteca Elías Amador, Zacatecas, Zac., folio 10686, ubicación 82-06-04).



COMPRA-VENTA DE ESCLAVOS NEGROS Y MULATOS EN LA VILLA DE TOLUCA DURANTE EL SIGLO XVII

Cihualpilli Palma Valdós
Universidad Autónoma del Estado de México
cihualpilli.palma@gmail.com

1. Introducción

El contacto con el Nuevo Mundo en el siglo XV permitió que las sociedades provenientes de occidente se diversificaran a tal punto de que naciera una nueva identidad en los vastos territorios conquistados y colonizados, esta identidad fue construida a partir de la convivencia de los españoles, los indígenas y los esclavos negros.

Actualmente los estudios de la venta de esclavos negros y mulatos en la Ciudad de Toluca y Pueblo de Metepec, durante el siglo XVII, ha sido un tema que pocos han abordado; sin embargo, para fines de este trabajo se pretende dar a conocer dicho fenómeno, analizar y describir cómo se realizaba esta actividad económica, para destacar la importancia que tenía en la época, pues para las clases sociales altas la compra-venta de esclavos negros influía en la vida de la comunidad; ello permitirá entender la composición demográfica actual de la Ciudad de Toluca y Metepec; por lo tanto este trabajo consistirá en el estudio histórico de la sociedad colonial en la Nueva España mediante el análisis e interpretación de las cartas de compra-venta disponibles en los Archivos de Notarías No. 1 de la Ciudad de Toluca y del Archivo General de la Nación, con la ayuda de la historiografía contemporánea Esclavitud negra en la Nueva España.

2. Legislación de 1542

El siglo XV español cobra relieve a partir del matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, quienes culminan la reconquista de la Península Ibérica y Norte de África, territorios que estuvieron bajo el dominio musulmán durante la edad media; también, inicia el contacto con el Nuevo Mundo a partir del Descubrimiento de América,¹ hechos que requirieron muchas modificaciones de la legislación española, pues tenía, no sólo que cuidar de la convivencia armoniosa en la sociedad española, sino de la convivencia entre grupos raciales culturalmente distintos.

¹ Cfr. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica II: La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 1989, p. 15.

Los Reyes Católicos pretendían la unificación de la Península Ibérica, por medio de las instituciones establecidas por ambos reyes, así como por la religión católica, dando como resultado que todas las tierras descubiertas en nombre de la corona Española deberían de tener la misma estructura legal, política, religiosa e institucional impuesta por los reyes.²

El Nuevo Mundo era tan complejo y vasto para los españoles que presentaba características geográficas, raciales, sociales y económicas muy diversas, por lo que se enfrentaron a grandes imperios como los incas o aztecas, una vez superadas las primeras etapas colonizadoras el gobierno español convenía a sus hombres utilizar en la medida de lo posible el servicio de los indios, dentro de la política colonizadora.³

La política colonizadora realizada por los monarcas españoles, decretó que se respetaran las costumbres jurídicas de los pueblos aborígenes conquistados, otorgándoles vigencia, siempre y cuando no fueran en contra de los intereses supremos del Estado colonizador, de esta forma hubo la necesidad de dictar desde la Metrópoli normas jurídicas especiales que regulasen los problemas surgidos a impulsos de una realidad siempre apremiante y cada vez más alejada de los viejos módulos peninsulares, a esto se le conoció como derecho indiano.⁴

El derecho indiano a la larga fue un tanto complejo por las características del mismo; en primer lugar se hizo un casuismo, es decir se legisló sobre cada caso concreto y se trató de generalizar en las soluciones de las distintas problemáticas; en segundo lugar hubo una tendencia asimiladora y uniformista, es decir, se trató de aproximar la realidad indígena con la española unificando a las distintas sociedades del espacio geográfico de la Nueva España, sin embargo esta tendencia tuvo resultados poco prometedores, ya que la realidad de las sociedades obligaron a que las instituciones adoptaran modalidades distintas; esto muestra una clara percepción por parte de la Corona de la diversidad en la Península y sus colonias.⁵

En tercer lugar se ejerció una minuciosidad reglamentista, es decir, la monarquía española quería tener un control total sobre las colonias en el Nuevo Mundo, así como conocer los grandes problemas políticos y económicos que afectaban a todas las Indias, por lo

² Cfr. Pietschman, Horst, *El estado y su revolución al principio de la colonización Española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 22-23.

³ Cfr. Ots Capdequí, José María, *El Estado español en la Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 7ª reimpresión, 1986, p. 11.

⁴ *Idem.*

⁵ Cfr. Ots Capdequí, José María, *Op. cit.*, p. 12.

que, aumentaron los trámites burocráticos y administrativos, en cuarto lugar un apoyo en el plano religioso y espiritual, como se ha dicho anteriormente; la Iglesia Católica funcionaba como institución unificadora que dotó de carácter sagrado al gobierno de los monarcas, pero a su vez la Iglesia era dominada por el Estado.⁶ Se registró así una gran preocupación por la elevación moral del indígena, se le concedió el derecho a ser educados en la religión católica,⁷ asegurando de esta manera a leales súbditos con su incorporación duradera a la comunidad estatal ibérica.⁸

La conversión de los indios a la religión católica cristiana, posicionó al indio en un orden social elevado, el cual resultó erróneo, ya que por una parte estaba el derecho y por el otro el hecho, el derecho a tener una educación católica y el hecho de que los indios quedaron a cargo de españoles encomenderos, así como de autoridades de la colonia, los cuales acataban las leyes pero no las cumplían, es decir lo acatado por el Rey se cumplía conforme al criterio del virrey, donde se podían cometer arbitrariedades, estas leyes muestran que los indígenas dentro de un sistema legislativo siempre obtuvieron una imagen legal llena de derechos y obligaciones, esto se logró gracias a la ardua lucha de frailes como Bartolomé de las Casas; en cambio los habitantes de origen africano quedaron al margen de este sistema legislativo.

Los privilegios dados por la Corona a los españoles descubridores y conquistadores, se tradujeron en el derecho de explorar y conquistar la tierra que quisiesen, siempre y cuando recordaran que esta formaría parte de la Corona Española.⁹ En la mentalidad del conquistador español se procuraba la fama, honor y riqueza por medio de empresas militares, la adquisición de un señorío o de una jurisdicción en lo criminal y en lo civil, como el marquesado del valle de Hernán Cortés, que pretendían los objetivos principales de adquisición de nobleza menor o burguesía, pues no sólo representaban un éxito económico sino un ascenso en la vida aristocrática.¹⁰

Las políticas de conquista y colonización impuestas por la Corona Española, provocaron abuso de autoridad por parte de los españoles, puesto que como conquistadores se creían con un mayor número de derechos. En cambio, para algunos intelectuales eclesiásticos como Fray Bartolomé de las Casas se veía a los indios como sus iguales y exigía que se debería tener respeto a la otredad representada por éstos.

⁶ Cfr. Pietschman, Horst, *Op. cit.*, p. 53.

⁷ Cfr. Ots Capdequí, José María, *Op. cit.*, pp. 12-15.

⁸ Cfr. Pietschman, Horst, *Op. cit.*, p. 53.

⁹ Cfr. Ots Capdequí, José María, *Op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁰ Cfr. Pietschman, Horst, *Op. cit.*, pp. 22-23.

Dentro del conflicto de la Guerra Justa, Fray Bartolomé de las Casas llegó a las siguientes conclusiones, la primera es que los españoles siempre tuvieron un mal concepto de la causa justa y por lo tanto los indios se debían dejar en libertad; la segunda es que los españoles que tenían a los indios esclavizados lo hacían con conciencia equivocada, creían que los indios eran bestias sin alma y raciocinio, pero no se daban cuenta del desarrollo político, cultural y económico que estos pueblos tenían antes de la llegada de los españoles.¹¹

Como resultado de las demandas que Fray Bartolomé de las Casas hizo al Rey Carlos I, la Corona Española autorizó la venta de esclavos negros en la Nueva España y territorios recién descubiertos. Las Leyes de 1542, así como la doctrina de Fray Bartolomé de las Casas, que otorgaba la libertad del indio, de manera piadosa, consciente de las grandes jornadas y el maltrato que soportaba, no fue más que una estrategia económica que daría paso al comercio masivo y transcontinental africano, mediante el sometimiento de sus miembros convertidos en la fuerza de trabajo que requerían los españoles en los nuevos territorios.

Las leyes de 1542 fueron realizadas durante el reinado del Rey Carlos I de España y V de Alemania, el capítulo décimo octavo se titula “*De los mulatos y negros*”, contiene 25 artículos, donde se establecen dos medidas jurídicas sobre los negros y mulatos; el primero era que cuando los dejaban en libertad, éstos debían pagar impuestos, así como concedían al esclavo el ser escuchado en dado momento que quisiera su libertad,¹² como se muestra en los artículos 3 y 14:

Artículo 3: Que los negros y negras, mulatos y mulatas libres paguen tributos al rey como se ordena.¹³

Artículo 14: Que el negro que pidiere libertad sea oído y no maltratado.¹⁴

Como segunda condición jurídica son los esclavos, al español amo del negro se le daban ciertos derechos: maltratarlos en caso de que no cumplieran con lo que el Rey ordenaba, decidir si se concedía la libertad, ya que los negros nacientes en condición de esclavos o aprehendidos en su lugar natal no tenían derecho alguno de libertad, así se casaran o tuvieran hijos con los amos, su condición era de esclavo.¹⁵

¹¹ Cfr. Casas, Fray Bartolomé de las, *Doctrina*, México, UNAM, 2ª ed., 1951, p. 501.

¹² Cfr. León Pinelo, Antonio de, *Recopilación de las Indias: Tomo II*, México, Porrúa, 1992, pp. 1253-1254.

¹³ León Pinelo, Antonio de, *Op. cit.*, p. 1251.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. León Pinelo, Antonio de, *Op. cit.*, p. 1254.

Los malos tratos de que era objeto el negro provocó que, en muchos casos, huyera de los hogares de sus amos; los que se escapaban eran conocidos como cimarrones¹⁶ y se escondían en lugares alejados de las poblaciones españolas, por lo que el amo tenía el derecho de volver a aprehenderlos y castigarlos¹⁷, como un derecho decretado por la Corona.

Estas leyes inspiradas en los Tratados de Fray Bartolomé de las Casas, y específicamente el capítulo décimo octavo “*De los mulatos y negros*” disponían que se dejara en libertad al indio, pero se justificaba la esclavitud del negro, como marcaba el fraile sólo se podía privar al hombre por el hombre en caso de algún atentado hacia la Corona y a la religión, el negro durante la época de los Reyes Católicos fue aprehendido con los moros, se les consideraba bestias sin alma, por eso tenían que ser esclavos y eran aprehendidos en guerra contra el pecado, por lo que para los españoles les era permitido tener esclavos negros y mulatos en sus hogares.

3. Los esclavos negros en la Nueva España

La esclavitud negra en las colonias hispanoamericanas inicia y se consolida en la región antillana, territorio pequeño en comparación con la enorme extensión que tendría el dominio español en las Américas.¹⁸

Durante éste período de descubrimiento y conquista, se tiene la certidumbre que algunos caballeros que acompañaron a Colón traían consigo esclavos pero, la trata de esclavos a grandes escalas responde a una estructuración económica, pues para el año de 1501 se tiene el registro de la introducción de negros esclavos a la isla Española, al ser descubiertas minas en la isla.¹⁹

Hernán Cortés trajo los primeros negros esclavos a los territorios que se conocerían como Nuevo España.²⁰ Los conquistadores venían acompañados de sus esclavos como Juan Nuñez Sedeño quien traía consigo negros, uno de ellos llamado Juan Garrido, el primero en sembrar trigo en México; Pánfilo de Narváez era acompañado de negros, uno era bufón y otro estaba enfermo de viruela,²¹ este último comenzó el contagio a los naturales.

¹⁶ *Ibidem*, p. 1255.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 1256-1561.

¹⁸ *Cfr.* Mellafe, Rolando, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, p. 20.

¹⁹ *Cfr.* Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 19.

²⁰ *Cfr.* Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Op. cit.*, p. 19.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

Hernán Cortés y Fernando Pizarro cuando les fue concedido el permiso de conquistar territorios que posteriormente se conocerían como la Nueva España y el Imperio de Perú también, la Corona Española les dio permiso para introducir cantidades considerables de esclavos negros a sus gobernaciones.²²

Los permisos no sólo se quedaron en los primeros conquistadores de la Nueva España. Durante el siglo XVI, se concedió a los funcionarios el permiso de traer consigo entre tres y ocho esclavos negros durante el siglo XVI, entre los que se encontraron los virreyes, gobernadores, oidores, contadores, fundidores, así como a las dignidades eclesiásticas y hasta a los simples párrocos.²³

Los esclavos negros llegaron junto con la conquista misma, no después de ella, en los centros más importantes como Tenochtitlan, Atahualpa, los Andes; se compraban y vendían esclavos negros, alternando el comercio con la guerra, la posesión de la tierra y la fundación de las primeras ciudades, villas y pueblos.²⁴

Cuando la conquista y las exploraciones terminaron en la Nueva España, paulatinamente aumentó tanto la población esclava como la española. A pesar de que existía una baja demográfica significativa en la población oriunda, los españoles y los negros no lograron rebasar en número a la población indígena.

En los primeros años del establecimiento de los españoles en el Nuevo Continente, los genoveses ayudaron a establecer un monopolio de compra-venta de esclavos negros, sin embargo, otros reinos del Viejo Mundo como los germanos y portugueses establecieron los *asientos*,²⁵ nombre que se le daba a los contratos entre la Corona y los tratantes de negros, éstos tampoco estuvieron exentos de ser parte del monopolio español.

En la década de los años treinta del siglo XVI, surgió una nueva forma de comercio de esclavos negros en las colonias de la Corona Española, donde los pobladores, conquistadores, comerciantes y administradores contaban con sus *licencias* para continuar introduciendo negros a la Nueva España directamente en los poblados importantes, debido a ellos la población de esclavos fue aumentando notablemente.

²² Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 26.

²³ *Ibidem*, p. 27.

²⁴ Cfr. *Idem*.

²⁵ Cfr. Para Águirre Beltrán *Asiento* es un término del derecho público español que designa cada contrato hecho, con propósitos de utilidad pública y para la administración de un servicio público entre el Gobierno español e individuos particulares.

Las licencias fueron una medida para controlar la trata de esclavos de África hasta el continente Americano y la Península Ibérica, éstas se concedieron a particulares a partir del año de 1518, lo cual provocó que esta actividad se incrementara significativamente en el Nuevo Mundo, concentrando a los primeros negros en las ciudades más importantes del territorio conquistado.²⁶

El sistema de licencias convertido en monopolio encarecía mucho el precio de los esclavos, los tratantes revendían las licencias, pasaban por muchos filtros y hasta el último llegaban a los portugueses, es decir, los esclavos hacían una larga travesía por África a España antes de ser vendidos por los portugueses a la Península Ibérica y sus colonias.²⁷

Las razones por las cuales los asientos o licencias aumentaban día con día para extraer negros de África y traerlos al Nuevo Mundo en condición de esclavos eran en primer término, el español quien después de haber realizado un largo viaje llegaba al Nuevo Mundo indispuerto a realizar cualquier actividad, por lo que requería de gente a su servicio como los esclavos negros; en segundo lugar, la alta tasa de mortalidad en la población oriunda, provocada principalmente por las enfermedades europeas a las cuales no estaban acostumbrados, provocó que el negro se volviera en una fuerza de trabajo de mayor importancia; en tercer término, la Corona estableció leyes protectoras hacia los indígenas.²⁸

Otro factor que incrementó la esclavitud fue la explotación de minas; así el descubrimiento en el año de 1546, un pequeño grupo de soldados encabezados por Juan Tolosa, que descubrieron los yacimientos de lo que desde entonces es conocido como el cerro de La Bufa, en el actual estado de Zacatecas; esta actividad financiada por capitanes y encomenderos dio rápidamente esperanza a los españoles; en el año de 1553 encontraron las minas de Fresnillo, Mazapali, Chalchihuites, todas en el actual Estado de Zacatecas.²⁹

Las principales minas de Guanajuato fueron descubiertas en 1548 y 1558, así como la de Santa Bárbara situada a más de dos mil kilómetros de la Ciudad de México, las minas

²⁶ Cfr. Martínez y Pichardo, José, *La esclavitud en el Valle de Toluca 1558-1630*, México, Talleres Jano, 2010, p. 23.

²⁷ Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 45.

²⁸ Cfr. Martin, Norman F. "Antecedentes y práctica de la esclavitud negra en la Nueva España del siglo XVI", en *Historia y sociedad en el mundo de habla española: Homenaje a José Miranda*, Bernardo García Martínez (comp.), México, El Colegio de México, 1970, p. 56.

²⁹ Cfr. Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521-1763*, México, ERA, 1990, p. 138.

de Pachuca y Real del Monte, descubiertas en 1552, también encontraron las minas de Temascaltepec en el actual Estado de México.³⁰

Es por ello que las licencias y asientos expedidos entre los años de 1521 y 1580 aumentaron con rapidez y nunca dejaron de tener una demanda entre la población española.³¹

El comercio de esclavos negros se convirtió en una de las empresas más anheladas por parte de las potencias mercantilistas de dominio ultramarino. América se convirtió en uno de los continentes con mayor demanda de esclavos, pero el negocio resultaba mejor por medio del contrabando, donde los comerciantes aprovecharon para traer consigo productos exóticos y metales preciosos.³²

La Corona Española entró en una etapa de debilidad, al caer en un círculo vicioso, pues, por un lado si suspendía la introducción de esclavos como trató de hacerlo entre los años de 1640 a 1651, pero, por otro la población demandaba la compra-venta de esclavos, argumentando que podía colapsar la economía de las colonias.³³

Hacia estos años las potencias europeas tenían posesiones en África, menos España, su antiguo dominio sobre las tierras africanas por parte de Portugal se convirtió en una guerra que terminó hasta 1668 en una independencia definitiva por parte de Portugal; conflicto aprovechado por los holandeses que no sólo adquirieron el contrabando de negros, sino también las rutas comerciales navales, dejando obsoleta la industria naval española.³⁴

El siglo XVII representa para la Corona Española uno de los períodos de la decadencia económica del imperio, por lo que las debilidades que existen en la compra-venta de esclavos negros, resultan ser determinantes.³⁵

Por otra parte, este siglo presenta para España una disputa con países expansionistas europeos como Francia, Inglaterra, Portugal y Holanda, éstos reclamaban el dominio absoluto de España sobre América y de las rutas comerciales en los demás continentes.³⁶

³⁰ *Idem.*

³¹ Cfr. Calderon, Francisco R., *Historia de la vida económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 161.

³² Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 52.

³³ Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 52.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 51.

³⁶ Cfr. Mellafe, Rolando, *Op. cit.*, p. 55.

Por último la Corona y la Iglesia mantenían una alianza en la protección tanto del indio como del esclavo negro, a estos últimos se les trató de incorporar a un estructura sociocultural distinta de los españoles, sin embargo las severidades de la esclavitud no dependían de estas leyes, sino de los amos, decidían si se explotaba completamente al negro -ya fuese en la agricultura o minería- conforme a las actividades económicas a que se dedicaban;³⁷ esto orilló a que el negro escapara de sus dueños, uniéndose a mulatos y zambos, dedicándose a robar o pillar a la población española, otros se iban a vivir a pueblos de indios a pesar de la prohibición de este acto en las leyes emitidas por la Corona Española.³⁸

Los negros en la estructura político social eran sinónimo de desprecio, para el siglo XVII a los esclavos se les habían unido las distintas castas, convirtiéndose en una sociedad cada vez más compleja, comenzando a hacer distinción burda a partir del pigmento que aparentaba cada individuo.³⁹ Para el siglo XVII, se cuenta ya con una gama amplia en la estructura social novohispana, las actividades económicas más importantes tuvieron un desarrollo significativo, principalmente la agricultura. El trabajo se comenzó a distribuir entre los distintos grupos, por lo que los mulatos y los negros podían seguir en una condición de esclavos o en libertad.⁴⁰

4. La compra-venta de esclavos negros y mulatos en la Villa de Toluca durante el siglo XVII

La Villa de Toluca tuvo una importancia en el mapa de los españoles, por tres razones, la primera estos territorios que formaban parte del marquesado de Hernán Cortés ofrecían una riqueza en los cultivos de maíz, y al mismo tiempo se estableció ganado porcino y en menor cantidad ganado bovino.⁴¹

En segundo lugar, la cercanía que tenía el Valle con la Ciudad de México, así como los territorios del sur y el Bajío, lo convirtieron en un centro comercial importante de la Nueva España, así como un punto estratégico en las rutas comerciales.

³⁷ Cfr. Martín, Norman F., *Op. cit.*, p. 60.

³⁸ *Ibidem*, p. 61.

³⁹ Cfr. Mörner, Magnus, *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴¹ Cfr. Flores García, Georgina, *Compra-venta de esclavos según los documentos de la notaría no.1 de la Ciudad de Toluca: 1579-1660*, México, UAEM/Facultad de Humanidades, 1982, p. 56.

En tercer lugar, el descubrimiento de las minas a mediados del siglo XVI en territorios del sur del Xinantécatl, por ejemplo las minas de Temascaltepec descubiertas en el año de 1531, Taxco en 1534, en el año de 1552 se descubrieron las minas de Sultepec, Amatepec, y Zacualpan, las últimas en descubrirse fueron las de Tlalpujahua en 1560 y Zimapán en 1576;⁴² un siglo después, a mitad del siglo XVII se comenzó a explotar la caña de azúcar en la zona sureña del Valle de Toluca.⁴³

El Valle de Toluca mantuvo la atención de los españoles porque formó parte del marquesado del Valle, al conceder estos territorios a Cortés como una forma de reconocer sus servicios a la Corona durante la conquista de la Gran Tenochtitlan, donde no sólo invadieron con instituciones políticas españolas sino también económicas como el caso de la encomienda, la cual era una forma de repartir el territorio y todo lo que en éste habitaba a la jurisdicción de un español, principalmente a aquellos que estuvieron en la conquista. A partir de las leyes de 1542, como se menciona en el primer apartado del presente trabajo, Fray Bartolomé de las Casas en una ardua lucha en las cortes españolas, logra que al indígena se le deje de esclavizar, es decir, el indígena toma un papel dentro del cuerpo cívico y jurídico de los territorios conquistados, donde a éstos se les debía de castellanizar y cristianizar,⁴⁴ pero también se convertía en un trabajador asalariado, estacionario y con un horario reducido, así como un tributario del rey.⁴⁵

Todos estos factores obligaron a los españoles, dueños de grandes extensiones de tierras que buscaran trabajadores de tiempo indefinido, así como que aguantaran jornadas laborales largas, características encontradas en los esclavos negros, los cuales resistían jornadas laborales pesadas, y realizaban actividades en la minería, la plantación de la caña de azúcar y en los obrajes novohispanos. El descubrimiento de las minas durante el siglo XVI se necesitaron hombres con una fisionomía más resistente a la del indígena, lo cual provocó un crecimiento en la población negra de la Nueva España, pero también del Valle de Toluca⁴⁶, sobre todo por la combinación de actividades que se necesitaban en los reales de minas: agricultura, artesanías y forestales⁴⁷; que permitía un intercambio mercantil

⁴² Cfr. Iracheta Cenecorta, Ma. Del Pilar, “El Valle de Toluca en los siglos XVI y XVII”, en *Estado de México tras la huella de su historia*, Elvia Montes de Oca y María del Pilar Iracheta Cenecorta (coord.), México, El Colegio Mexiquense, 1996, p. 80.

⁴³ Cfr. García Castro, René, “Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española. Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI y XVII” en, *Valle de Toluca: Sociedad y territorio*, Guadalupe Y. Zamudio Espinoza y José M. Aranda Sánchez, México, UAEM, 2000, p. 25.

⁴⁴ Cfr. Flores García, Georgina, *Op. cit.*, p. 52.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁷ Cfr. Iracheta Cenecorta, Ma. Del Pilar, *Op. cit.*, p. 80.

con regiones circunvecinas, provocando que la población novohispana se diversificara y la fuerza de trabajo se conformara por indígenas, esclavos negros y las castas.⁴⁸

Los esclavos vendidos en la Villa de Toluca provenían de distintos lugares de África como Angola, El Congo, Biafra, llamados bozales, estos eran traficados desde Gambia hasta Angola, extendiéndose hasta Kenia y Mozambique, en un principio estos negros bozales se extraían de la parte central de África, eran apresados por las mismas tribus negras que dominaban a otra, los llevaban a la costa occidental intercambiándolos por vino y armas,⁴⁹ en el siguiente documento se ejemplifica la compra de un negro proveniente de Angola:

Pedro Rubio, mercader y vecino de la ciudad de México, vende a Pedro Rodríguez, vecino de la villa de Toluca, un esclavo negro llamado Juan, de tierra Angola, de 18 años de edad poco más o menos, adquirido por cautivo habido de buena guerra, el cual compró a Juan de Luján Gabilán, quien se lo vendió a nombre de Pedro Ibarra, vecino de la villa de Coyoacán. Vende al negro en 340 pesos de oro común en reales de plata.⁵⁰

La siguiente carta de compra-venta es un ejemplo de un esclavo negro proveniente del Congo y cómo lo menciona Georgina Flores, los esclavos provenientes de dicho lugar se consideraban soberbios y desobedientes:

Alonso Hernández, vecino de Zinacantepec, vende a Diego Gómez de Castillo, vecino de la villa de Toluca, una esclava negra llamada María de tierra Congo, de 18 años de edad más o menos, la cual vende por esclava cautiva, habida de buena guerra de 370 pesos de oro común.⁵¹

En la Villa de Toluca también se vendieron esclavos de la tierra Cafre, los cuales eran torpes y se utilizaban para actividades en la minería o agricultura, no eran vendidos para actividades domésticas porque causaban daños a los utensilios de valor.⁵²

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Flores García, Georgina, *Toluca de sangre negra: la esclavitud negra en Toluca*, México, Comité Directivo Estatal/Secretaría de Cultura, 2005, p. 12.

⁵⁰ Bribiesca Sumano, María Elena y Guadalupe Yolanda Zamudio Espinoza, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1610-1626 Volumen III*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1989, ficha no. 380.

⁵¹ *Ibidem*, ficha no. 308.

⁵² Cfr. Flores García, Georgina, *Op. cit.*, p. 14.

Juan de Aguirre, vecino del pueblo de Metepec, vende a Pedro Rodas, vecino de esta jurisdicción, un esclavo negro llamado Antonio, de tierra Cafre, atezado, de 33 años, el cual compró a doña Josefa Villegas viuda de Juan Suárez, en 380 pesos de oro común misma cantidad en que vende al dicho Pedro.⁵³

Los esclavos mulatos también eran vendidos, éstos eran resultado de la mezcla de bermejos o indígenas con negros, porque se consideraban como esclavos, estos provenían de distintos lugares de la Nueva España como de la Península Ibérica. A continuación se muestra un ejemplo de un mulato proveniente de España.

Luis de Esquivel, vecino de la villa de Toluca, como albacea que es de Agustín González, su padre, vende a Pedro del Moral su hermano, un esclavo mulato, criollo de la villa de Toluca, en precio de 400 pesos de oro común.⁵⁴

Los esclavos de entre 20 y 30 años eran los que mayor demanda tenía, eran los esclavos con precios altos que existían en el mercado esclavista, los esclavos hombres se encontraban en una etapa llena de vigor, y comenzaba a aprender las labores rudas del campo, así como manejar utensilios para las minas y obrajes,⁵⁵ en ocasiones los esclavos eran parte de los pagos de deudas de los amos:

María de los Reyes, viuda de Martín de Arratia, vecina de la villa de Toluca, como tutora y curadora de sus hijos, vende a Juan de Tavera, mercader vecino de la misma villa, un esclavo negro llamado Pedro, de Tierra Congo, de 26 años de edad poco más o menos, perteneciente a su marido, lo vende por cautivo habido de buena guerra y no de paz, aclara que está empeñado en 721 pesos 7 tomines que debe a Don Diego de Alarcón, camarero de su Señoría; lo vende en 300 pesos de oro que se pagarán a cuenta de 721 que se deben al señor Alarcón.⁵⁶

Sin embargo, también existía la compra de los esclavos negros mayores de 40 años, quienes eran económicos a comparación de los esclavos jóvenes, porque no tenían las mismas condiciones físicas de un joven y no realizaban trabajos tan pesados.

Alonso Gil, vecino de la villa de Toluca, vende a Manuel Gómez, vecino de la misma villa, un negro mulato llamado Juan, de tierra Angola, de más de 40 años, libre de empeño e hipoteca, sin asegurar no tiene vicio, defecto ni enfermedad en

⁵³ Bribiesca Sumano, María Elena *et al.*, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1634-1761 Volumen VII*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1995, ficha no. 162.

⁵⁴ Bribiesca Sumano, María Elena, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1602-1635 Volumen V*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1994, ficha no. 47.

⁵⁵ *Cfr.* Flores García, Georgina, *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁶ *Ibidem*, ficha no. 460.

100 pesos de oro común, que por él ha de pagar a Diego Martínez, vecino de la jurisdicción de Metepec, a cuenta de una cantidad mayor que el otorgante, su hijo Diego Gil y su mujer Inés Márquez le deben, deuda por la cual están ejecutados, obligándose a pagar los 100 pesos dentro de 10 meses, en reales más las costas y salario de 2 pesos de oro de minas diarios para la persona que fuere a la cobranza.⁵⁷

Los niños esclavos negros y mulatos vendidos en la Villa de Toluca presentan características que enfatiza la autora Masferrer, los niños vendidos antes de los siete años por lo general se vendían con su madre y a partir de los ocho años los niños se les podía separar, en los documentos novohispanos encontraremos las terminaciones “*illo, leke*” al término de las palabras mulato o negro, que hacen referencia a joven o pequeño,⁵⁸ a continuación se muestran dos ejemplos de cartas de compra-venta en la Villa de Toluca. El primer ejemplo es una carta de compra de un esclavo se utiliza la terminación *illo*, porque habla de un pequeño niño esclavo de 15 meses de edad.

Juan Elías, vecino de la villa de Toluca, vende a Pedro Gómez Calvo, un esclavo negrillo llamado Francisco de 15 meses de edad, sujeto a servidumbre en 60 pesos de oro común.⁵⁹

El segundo ejemplo es de una niña de 7 años de edad, vendida en la Ciudad de Toluca.

Julián de Corcueva cura, vecino del pueblo de Tenango, vende a Miguel García Figueroa, vecino de la villa de Toluca, una esclava mulata criolla llamada Beatriz, de aproximadamente 7 años, en 180 pesos de oro común en reales de plata, los cuales ya se saldaron.⁶⁰

También existían la venta de mujeres esclavas negras y mulatas, éstas resultaban ser más caras que las esclavas chinas o de cualquier otra parte y eran utilizadas principalmente como servidumbre, es decir, para actividades domésticas.⁶¹ Aguirre Beltrán menciona que en los trescientos años de dominio colonial, éstas no alcanzaron ser más allá del

⁵⁷ Bribiesca Sumano, María Elena, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: Volumen XIII*, México, UAEM, 1990, ficha no. 773.

⁵⁸ Cfr. Masferrer León, Cristina V., “Niños y niñas esclavos de origen africano en la capital novohispana (siglo XVII)”, en *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coord.), México, INAH, 2011, 198-199.

⁵⁹ *Ibidem*, ficha no. 617.

⁶⁰ Bribiesca Sumano, María Elena, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1560-1631. Volumen II*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1994, ficha no. 470.

⁶¹ Cfr. Velázquez, María Elisa, “Experiencias de esclavitud femenina: africanas, afrodescendientes e indígenas en el México virreinal”, en *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coord.), México, INAH, 2011, p. 259.

30% de los esclavos transportados a los territorios conquistados;⁶² a continuación se muestra un ejemplo de una esclava negra proveniente de Angola:

José Muñoz de Ceballos, vecinos de la villa de Toluca, vende a su suegro Antonio Sánchez, vecino de la misma villa, una esclava negra llamada María Esperanza de tierra Angola, de veinte años aproximadamente, en 340 pesos de oro común, la vende por cautiva habida de buena guerra.⁶³

Otros esclavos que se vendieron eran los criollos, estos esclavos se caracterizan por haber nacido fuera de la tierra de origen de los padres, eran los que nacían en tierras conquistadas por la Corona Española o de la Península Ibérica y en muchas cartas de compra-venta nos mencionan al negro criollo haciendo referencia a la Ciudad de Toluca o especificando el lugar de donde son, la siguiente carta de compra-venta nos muestra un esclavo criollo del pueblo de Almoloya.

El bachiller Cosme de Ceballos Villavicencio, beneficiado del pueblo de Almoloya, vende a Jerónimo Colín, vecino del mismo pueblo, un esclavo negro llamado Nicolás de 24 años poco más o menos, criollo, nacido en su casa, en 400 pesos de oro común.⁶⁴

El caso de la esclava Simona criolla de Jamaica, vendida en 180 pesos de oro común, no se especifica su edad pero conforme al precio, pudo ser una niña o una anciana.

Diego Núñez de Ovando, vende a Gabriel de la Torre, una esclava negra llamada Simona, criolla de Jamaica, que a su vez había comprado María y Ana de Huerto, vecinos de la ciudad de México, quienes la habían heredado de su hermano el licenciado Francisco López del Huerta, en 180 pesos de oro común, por cautiva sujeta a servidumbre, los cuales se pagarán el día de pascua de navidad, con la condición de que si la esclava pagara la citada cantidad se le dejaría en libertad.⁶⁵

Los esclavos africanos y afrodescendientes eran utilizados para diversas actividades en distintos ambientes laborales, podían ser desde esclavos domésticos, trabajar en los obrajes, en la siembra de la caña de azúcar así como en la minas.

⁶² Cfr. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica XVI: El negro esclavo en Nueva España la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 60.

⁶³ Bribiesca Sumano, María Elena, *Op. cit.*, ficha no. 585.

⁶⁴ *Ibidem*, ficha no. 689.

⁶⁵ Bribiesca Sumano, María Elena, *Op. cit.*, ficha no. 347.

Aguirre Beltrán en su *Obra Antropológica XVI*, muestra un panorama muy amplio de las actividades y utilidades que tenían estos esclavos por ejemplo los esclavos domésticos eran aquellos que convivían completamente con los amos.⁶⁶

Los esclavos domésticos vivían, comían, bebían lo mismo que el amo y vestían lujosos ropajes que hacían ver la riqueza del amo; dentro de un contexto más generalizado los esclavos domésticos mostraban el lado romántico y paternalista de los amos españoles.

Los esclavos que residían en las grandes haciendas de la Villa de Toluca como la que se encontraba cercana al Xinantécatl, eran esclavos que no disfrutaban del resultado de su trabajo, el amo recibía los frutos del trabajo del esclavo, aquí se tenía un control y explotación total por parte de los españoles.⁶⁷

Los esclavos negros dentro de los obrajes comenzaban a ser mayormente explotados a partir del año de 1542, ahora realizarían el exhaustivo trabajo del indígena, la compra-venta de esclavos negros se ve favorecida por la conquista del rey Felipe II a Portugal y todas sus colonias en África, por lo que el abastecimiento de mano de obra cautiva a la Nueva España y demás colonias esclavos negros fue mayoritaria.⁶⁸

5. Reflexiones finales

A partir del año de 1542 comenzó una explotación exhaustiva del esclavo negro en los territorios de la Nueva España, integrándose a actividades como la agricultura, la minería, los obrajes e incluso a actividades minoritarias dentro de los hogares.

En el caso de la Villa de Toluca, fue un territorio de importancia por las rutas comerciales, las cuales permitían el paso con los territorios del Norte y del sur de la Nueva España, estas rutas comerciales facilitaban la compra-venta de los esclavos negros.

En la Villa de Toluca, por ser un lugar fundado por españoles, las actividades realizadas en dicho lugar eran la ganadería, los obrajes, producción local de maíz y trigo, almacenes y venta de baratijas; por lo que la fuerza de trabajo pesada realizada por los esclavos en minas o haciendas, se reducía a actividades domésticas, permitiendo que la obtención de los esclavos negros fuera una distinción social. La demanda de esclavos en la Villa

⁶⁶ Cfr. Iracheta Cenecorta, Ma. Del Pilar, *Op. cit.*, p. 92.

⁶⁷ Cfr. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Op. cit.*, p. 62.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 75.

de Toluca era principalmente de mujeres, que fuesen mulatas y criollas, las cuales ya conocían los usos y costumbres de los españoles, por lo que no tendrían problema para castellanizar y evangelizar.

Actualmente, en el país se reconoce como Costa Chica la zona de presencia negra, sin embargo, durante los tres siglos de colonia la sociedad se diversificó, los esclavos negros dejaron una huella en la sociedad mestiza con una cultura mestiza, dotando de elementos la vida cotidiana del español: en la alimentación, el habla, la vestimenta, la expresión corporal, e incluso los rasgos físicos; dando como resultado la cultura actual mexicana.

6. Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra antropológica II: La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 3° edición, 1989, 374 pp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra antropológica XVI: El negro esclavo en Nueva España la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 211 pp.

Bribiesca Sumano, María Elena *et al.*, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1634-1761 Volumen VII*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1995.

Bribiesca Sumano, María Elena y Guadalupe Yolanda Zamudio Espinoza, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1610-1626 Volumen III*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1989.

Bribiesca Sumano, María Elena. *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1602-1635 Volumen V*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1994.

_____, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: Volumen XIII*, México, UAEM, 1990.

_____, *Catálogo de protocolos de la Notaría no. 1 Toluca: 1560-1631 Volumen II*, México, UAEM/Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1994.

Calderon, Francisco R., *Historia de la vida económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 771 pp.

Casas, Fray Bartolomé de las. *Doctrina*, México, UNAM, 2ª edición, 1951, 178 pp.

Flores García, Georgina. *Compra-venta de esclavos según los documentos de la notaría no.1 de la Ciudad de Toluca: 1579-1660*, México, UAEM/Facultad de Humanidades, 1982, 176 pp.

_____, *Toluca de sangre negra: la esclavitud negra en Toluca*, México, Comité Directivo Estatal/Secretaría de Cultura, 2005, 70 pp.

García Castro, René, “Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española. Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI y XVII”, en *Valle de Toluca: Sociedad y territorio*, Guadalupe Y. Zamudio Espinoza y José M. Aranda Sánchez, México, UAEM, 2000, 3-65 pp.

Iracheta Cenecorta, Ma. Del Pilar, “El Valle de Toluca en los siglos XVI y XVII”, en *Estado de México tras la huella de su historia*, Elvia Montes de Oca y María del Pilar Iracheta Cenecorta (coords.), México, El Colegio Mexiquense, 1996, 70-113 pp.

León Pinelo, Antonio de, *Recopilación de las Indias: Tomo II*, México, Porrúa, 1992.

Martin, Norman F. “Antecedentes y práctica de la esclavitud negra en la Nueva España del siglo XVI”, en *Historia y sociedad en el mundo de habla española: Homenaje a José Miranda*, Bernardo García Martínez (comp.), México, El Colegio de México, 1970, 49-68 pp.

Martínez y Pichardo José, *La esclavitud en el Valle de Toluca 1558-1630*, México, Talleres Jano S.A. de C.V., 2010, 128 pp.

Masferrer León, Cristina V. “Niños y niñas esclavos de origen africano en la capital novohispana (siglo XVII)”, en *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coord.), México, INAH, 2011, 195-242 pp.

Mellafe, Rolando, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 192 pp.

Ots Capdequí, José María, *El Estado español en la Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 200 pp.

Pietschman, Horst, *El estado y su revolución al principio de la colonización Española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 247 pp.

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521-1763*. México, ERA, 1990, 281 pp.

Velázquez, María Elisa, “Experiencias de esclavitud femenina: africanas, afrodescendientes e indígenas en el México virreinal”, en *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coord.), México, INAH, 2011, 243-266 pp.

LA REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS INDIOS EN LA OBRA DE FRAY JUAN ZAPATA Y SANDOVAL¹

Maribel Sánchez Matías
Universidad Autónoma del Estado de México
sm_maribel@outlook.es

1. Introducción

Dentro de la sociedad novohispana de los siglos XVI al XVIII, de manera consciente, los españoles americanos irán reconstruyendo, según los procesos históricos y sociales, el “patriotismo criollo” o un temprano nacionalismo mexicano; es decir, la conciencia de la mexicanidad que tiene como uno de sus objetivos reivindicar su derecho acerca del gobierno en estos territorios.²

Por tanto, el objeto del presente estudio consiste en examinar el papel de los indios en la Nueva España en el siglo XVII, a través de la mirada de un criollo, ya que es precisamente a principios de este siglo cuando se puede ver con mayor claridad el sometimiento de éstos –al igual que los criollos– al gobierno de la corona española, el cual limita en gran medida su acceso al poder político y eclesiástico. A través del análisis del tratado *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, disertación jurídica de Fray Juan de Zapata y Sandoval, se intenta vislumbrar el compromiso y los argumentos suficientes respecto a la inclusión y derecho que tienen los naturales sobre los bienes comunes de la naciente República.

¹ Nace en México. En 1563 viste el hábito agustino. Enseña filosofía y teología, de donde surge su obra más importante: el tratado *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, publicado en Valladolid (España) en 1609. Muere en 1630. Sobre la vida del agustino pueden consultarse los estudios de Arturo Ramírez Trejo, en la parte introductoria de la obra *Disceptación...*, cuya traducción se ha tomado para este trabajo.

² La manera en cómo se irá tejiendo este hilo conductor deviene del periodo de la conquista, el resentimiento hacia los peninsulares (marcado en gran medida en el siglo XVII), las refutaciones contra los vituperios sobre la degeneración de las capacidades físicas e intelectuales en razón del clima y a la devoción guadalupana, entre otros, que marcarán la conciencia de la mexicanidad. Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*.

2. Los indios en la Nueva España

Al arribar los españoles al Nuevo Mundo, al asentarse e imponer su dominio sobre sus habitantes y tierras, la controversia que suscitará con mayor algidez será relacionada con la guerra justa, la legitimidad de dominio de estas tierras y junto con ellas, la duda respecto a la racionalidad de los aborígenes —preciso es señalar que en dichas disquisiciones no comparece el indio como interlocutor—. Se plantean graves problemas tanto a las autoridades como a los humanistas y juristas en torno a la legitimidad de dominio de los reyes de España en el Nuevo Mundo. Un ejemplo puede verse en el pensamiento de Alonso de la Veracruz, quien concede autenticidad de señorío y posesión a los indios.³ Asimismo, fray Bartolomé de las Casas apunta que la infidelidad —una de las razones de la guerra y por tanto, legitimidad de dominio— en nada incide en los derechos que pertenecen al orden natural. Junto a ellos, los humanistas de este periodo refutarán la noción de barbarie que muchos conquistadores imputan a los indios.

Pero ¿cuál era la realidad política y social del indígena en ese entonces? Si hablamos de justicia y en ello el sistema político de la Nueva España, éste había sido incapaz de hacer algo por los grupos menos favorecidos en la vida de la naciente República, es decir, a los habitantes indígenas, al colocarlos en una situación —por demás segregada, la cual parecía una barrera infranqueable respecto a las demás clases sociales.⁴

No obstante, si se analiza el sistema de castas, los naturales pese a ocupar una posición inferior, al mismo tiempo ésta parece redimible y el medio para obtener dicha redención se ve condicionada por el despojo cultural prehispánico (entendida como la causa de los vicios en su carácter) y la adopción de prácticas culturales europeizantes, lo que implica tanto la asimilación de las instituciones políticas e igualmente, la adopción de la fe cristiana.

En este sentido, la creación de la Real y Pontificia Universidad de México, los colegios de las distintas órdenes religiosas y, más tarde, los seminarios conciliares, vistos como un medio de organización social, sirven de vínculo en la promoción de curatos y puestos civiles,⁵ lo que supone el aumento de oportunidades de ascenso en la escala social, que a la vez va de la mano con el número creciente de criollos, y de ocasiones para los

³ Pena González, Miguel Anxo, “En torno a la equidad. La escuela agustiniana en la Nueva España”, pp.14-16.

⁴ Y si se analiza el sistema de la economía, ésta se concentraba en una economía encomendera en tanto los conquistadores entendían a ésta como su botín de guerra.

⁵ González Rodríguez, Jaime, “Las carreras de los clérigos universitarios de Puebla, 1644-1669”; y Aguirre Salvador, Rodolfo, “El clero secular en la Nueva España y los grados de Bachiller en el siglo XVIII.”

naturales. Hay que mencionar al respecto que el esfuerzo de las órdenes mendicantes no se ve limitado a la evangelización de estos últimos, sino que se extiende también hacia la educación, como es el caso de los franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas, con miras a conformar un clero indígena, una de las aspiraciones de los franciscanos en el siglo XVI.

Empero, la entrada de los indios en las primeras órdenes del clero regular que arriban a América es cuestionada por las autoridades. Es decir, tanto los estatutos reales como de las órdenes religiosas —como también lo será del clero secular más tarde— frenan el ascenso de éstos a la formación eclesiástica; por ejemplo, en 1535, los dominicos prohíben la admisión de indios, mestizos y mulatos. Es opinión común entre magistrados y aún entre frailes que la educación a los indios es inútil y peligrosa, de ahí que el Primer Concilio Mexicano (1555) manda que no deban admitirse al sacerdocio indios, mestizos ni negros. “Marginados, pues, por este mismo hecho de los cargos civiles, pronto vieron cerrada también la puerta de los oficios eclesiásticos.”⁶ En otras palabras, las autoridades limitan el acceso a la educación superior a los naturales⁷ y, más aún, se resisten a confiarles los hilos de la administración de la Nueva España.

3. Juan Zapata y Sandoval: Sobre la justicia distributiva y acepción de personas

Bajo este contexto surge la obra de Fray Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, tratado en el que el agustino plantea su teoría de la justicia y asimismo, denuncia la injusta distribución de los bienes, de los tributos y de los puestos públicos, con lo cual defiende los derechos tanto de los criollos, mestizos, como de los indígenas.

En específico, la obra aborda la distribución de una clase especial del bien común, es decir, en torno a cargos y tributos impuestos por el rey, condicionados por el bien público y en atención a la utilidad de la República. Ésta se divide en dos partes, una teórica y una doctrinal. La primera apunta a la definición de los términos sobre los cuales aplicará su obra, a saber, sobre los cargos públicos, tanto civiles como eclesiásticos, y la distribución de los tributos, en atención al Nuevo Mundo. Por ello, define los conceptos de justicia, derecho, acepción de personas, las especies de justicia, entre las cuales se halla la justicia distributiva.

⁶ Heredia Correa, Roberto, “Un paso más hacia el criollismo”, p. 219.

⁷ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre señalan que algunos nativos, pese a las limitantes por las Cédulas reales en la Nueva España, sí accedieron a la educación universitaria. Menegus, Margarita; Aguirre, Rodolfo, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*.

Según Zapata y Sandoval, como lo interpreta Ramírez Trejo, la naturaleza de la justicia nace del *respecto a otro* y establece la equidad.⁸ Y si se hace referencia a los bienes que son comunes en la República, la justicia se asume como justicia distributiva, la cual proporciona forma a la equidad⁹ y que puede ser entendida como la virtud –determinada de parte de los gobernantes, en tanto jueces de lo que consideran justo– que establece la distribución de los bienes comunes entre los súbditos atendiendo a la proporción de sus méritos, dignidad y necesidades,¹⁰ lo cual significa atisbar el equilibrio en toda la distribución, misma que considera la repartición mirando el rol o sector social que desempeña cada individuo.¹¹

Por el contrario, se incurre en la acepción de personas, cuando en la distribución del bien común, se mira a la persona y no a la dignidad o méritos de la misma, es decir, se da en razón de preferencias y afectos.¹²

De acuerdo con esta sentencia, la autoridad encargada de dictaminar la idoneidad y probidad en los oficios basándose en criterios ajenos a la necesidad y realidad del cargo, se vuelve injusta y comete acepción de personas. ¿Que se extrae de lo antecedente? Zapata y Sandoval señala que por la gravedad del delito es zanjada desde la parte jurídica y desde la moral; la acepción de personas es mala y por tal razón, un pecado que va contra la Sagrada Escritura y al dictamen de la misma razón, de ahí la importancia de lo que señala López Domínguez, respecto del gobernante, “al que le toca acometer la distribución debe ser un gobernante virtuoso cuya sabiduría lo conduzca por un camino recto con la capacidad de aplicar la justicia por el bien de la República y siempre, en orden a Dios.”¹³

4. Sobre la distribución de los bienes comunes en la Nueva España

Ahora bien, se examinarán algunos argumentos que plantea Zapata y Sandoval para establecer los requisitos que deben cumplirse en la designación de personas para los beneficios civiles y eclesiásticos en la Nueva España, todo lo cual, en los últimos, el agustino imputa las crueldades e intereses cometidos por “los obispos que son enviados a

⁸ Ramírez Trejo, Arturo E., “Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de *De bellandis Indiis*”, p. 334.

⁹ Pena González, Miguel Anxo, *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰ Beuchot, Mauricio, “Introducción” en Zapata y Sandoval, Juan, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*. II P, p. XXI.

¹¹ López Domínguez, María Teresa, “Justicia conforme a sí misma en la obra de *Justicia Distributiva* de Juan Zapata y Sandoval”, p. 91.

¹² Zapata y Sandoval, *Op. cit.*, I P, p. 43.

¹³ López Domínguez, María Teresa, *Op. cit.*, p. 98.

aquellos reinos más para enriquecerse y para apacentar a los indios, “verdaderos rebaños de matanza”,¹⁴ que para propagar la fe.

¿Qué ciencia y de qué tipo es necesaria en aquellos que se asumen para los beneficios eclesiásticos y el episcopado, a fin de que se consideren dignos? Esta cuestión es significativa en tanto se refiere, en específico, a los cargos eclesiásticos, cuyo objetivo es la cura de almas y en atención a una justicia del bien común, es decir, encaminados a la evangelización y propagación de la fe; por todo ello, el beneficio de dicho cargo debe caer en aquellos eclesiásticos: “que sean doctos; y, de entre ellos, los que sean teólogos deben juzgarse más idóneos”. Se considera en esto, por tanto, el que es más digno. Empero, ¿qué pasa si en la elección de tales beneficios es preferido el digno postergando al más digno?, el fraile pregunta si por la aplicación moral de este principio canónico, ¿sería pecado mortal elegir al que es digno en lugar del más digno?¹⁵ En primer término responde que dicha elección no es inválida en modo alguno¹⁶ siempre y cuando “el elegido tenga suficiente prudencia, doctrina y bondad.”¹⁷ Y además, estimando en el bien y la utilidad de los reinos de Nueva España, imputará que elegir “al digno, relegado el más digno, no hace injuria ni a la iglesia, ni al más digno; por lo tanto, no peca mortalmente.”¹⁸

Porque a lo sumo, la dignidad de alguien es aprobada siempre y cuando se resuelva por la utilidad y necesidad, en este caso, de acuerdo con la realidad americana, pues “¿Qué parte de las tierras tiene necesidad de más doctrina, predicación, administración de los sacramentos, interpretación de las leyes y del evangelio, exposición de los artículos de la fe, que ese Nuevo Mundo, aún en sus inicios, que se apoya en principios tiernísimos? Donde al igual que niños deben chupar la leche como bebida, para los cuales es necesario que se asuman obispos que les puedan dar el pasto necesario y congruente”.¹⁹

El segundo argumento acerca de la elección de los individuos más idóneos para ocupar los obispados del Nuevo Mundo señala “para el episcopado entre los indios, donde estimo que deben juzgarse indignos sin ninguna tergiversación piadosa (para no decir inicua) interpretación aquellos a los que se les encomienda tal cuidado y que ignoran la lengua y el idioma de los indios;”²⁰ por tanto, los más dignos serán aquellos que conozcan la

¹⁴ Zapata y Sandoval, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁵ *Ibidem*, II P, p. 41.

¹⁶ *Ibidem*, II P, p. 37.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, II P, p. 55.

¹⁹ *Ibidem*, II P, p. 81.

²⁰ *Ibidem*, II P, p. 17.

lengua, en tanto “es indigno[...] aquel que carece de una cualidad por completo necesaria para transmitir la doctrina y para administrar el sacramento de la penitencia”.²¹

Tercero, al referirse a los modos en que se incurre en el delito de acepción de personas,²² el agustino pondera que debe recompensarse la dignidad de las personas consideradas como miembros de la comunidad;²³ este último argumento es decisivo en tanto que hace referencia a la realidad americana, pues apunta a que sean preferidos en la distribución de beneficios los nacidos en el Nuevo Mundo.

Aunado a lo anterior, hace una analogía respecto a la distribución de los cargos en los reinos de España, es decir, no se deben otorgar beneficios a algún extranjero:

no se observa otra costumbre que la de los reinos de España ni se ha establecido una ley para aquellos y otra ley para éstos en la promoción de beneficios y obispos [...], añadido aquello de lo que quisiera persuadirte: que, así como en España no se admiten ministros u obispos de otro reino, de modo semejante tampoco se admitan extranjeros en aquellas partes del Nuevo Mundo, con tal de que se encuentren en ellas individuos idóneos y del todo dignos.²⁴

Por tanto, el individuo más idóneo y más digno es el que pertenece a la comunidad. En cuarto lugar, en el capítulo XI, de la segunda parte, Zapata y Sandoval se plantea si a los indios recién convertidos a la fe les pueden ser otorgadas dignidades eclesiásticas o civiles. El agustino delibera que los neófitos –“recién convertidos a la fe”²⁵– deben ser apartados de los oficios eclesiásticos. De acuerdo con lo anterior, las condiciones exigidas para que los indios no sean catalogados como neófitos residen en el tiempo y en la instrucción de la doctrina cristiana. Por ello, “debe entenderse de aquel que ya desde hace muchos años, y después de algún espacio de tiempo, se haya convertido; o al arbitrio del superior, parezca bien instruido, ya en la fe católica y en la doctrina cristiana, ya en las buenas costumbres, para ser admitido a las órdenes y los beneficios, no como neófito, sino como soldado de Cristo”.²⁶ De esto determina que los indios del Nuevo Mundo llevaban ya noventa años convertidos a la fe, por tanto, “según las reglas del derecho común han de ser admitidos a todos los beneficios y dignidades eclesiásticas y a los oficios y cargos públicos”.²⁷

²¹ *Idem*.

²² Cuando el motivo por el que se prefiera una persona no tenga nada que ver con el oficio que se trate; segundo, por una causa injustificada. *Ibidem*, I P., pp. 46-47.

²³ *Ibidem*, I P., p. 47.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, II P., p. 82.

²⁶ *Ibidem*, II P., p. 83.

²⁷ *Ibidem*, II P., p. 85.

Al seguir el hilo del argumento, y lo que puede evaluarse más importante en la defensa de los derechos de los indios al gobierno del Nuevo Mundo -en tanto más específico-, es la siguiente afirmación:

Además, no he temido aseverar, bajo censura de la iglesia, y estimar como verdaderísimo, que si éstos se hallaran de otra manera dignos -haciendo referencia a los indios- hay que preferirlos a los españoles en esos reinos, *caeteris paribus*... Pues, ya que aquellos reinos y posesiones fueron de sus propios mayores, por la conversión no han perdido el dominio y el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrar justicia. Pues son ciudadanos de aquellas regiones.²⁸

Al respecto, una de las aseveraciones de Ambrosio Velasco en su artículo “Humanismo hispanoamericano”, descansa en que Zapata y Sandoval, a diferencia de Fray Alonso de la Veracruz y fray Bartolomé de las Casas, ya no denuncia, se afana en el carácter ilegítimo de la dominación española, sino que asume ésta como un hecho consumado y por ello su interés está presto a que dentro de la Nueva España “se garantice la justicia para todos sus habitantes”,²⁹ asumiendo con ello una posición claramente mestiza hispanoamericana.

Si bien es cierto que en muchos apartados de su obra el fraile agustino hace referencia a la legitimidad del rey de España sobre los territorios del Nuevo Orbe, y que el tratado no versa sobre la soberanía, sino sobre la justicia,³⁰ puede anotarse con la cita antecedente, que sobresalen algunas pesquisas de esa polémica que viene desde el siglo XVI, se inserta el agustino en el pensamiento venido de la escuela de Salamanca,³¹ con la idea de que la recepción de la fe no defrauda a los indios de sus privilegios.

Con lo anterior, parece enfatizar la conveniencia de la concesión de los cargos o ministerios en lo religioso y en lo civil a los nacidos en estos reinos. Vale pues destacar finalmente que Juan Zapata y Sandoval parece asimilar la *mexicana República*, término utilizado por Ramírez Trejo, como una unidad político-social que tiene a su caso el bien comunitario auspiciado por los mismos integrantes del Nuevo Mundo,³² y, en atención a las necesidades de la misma; es decir, república que se ve beneficiada por la recta aplicación de la justicia respecto a los bienes comunes del nuevo orbe, entendiendo bajo el entendido de que el orden político se encuentra vinculado con el plano religioso.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Velasco Gómez, Ambrosio, “Humanismo hispanoamericano”, p. 25.

³⁰ Ramírez Trejo, Arturo E., *Op. cit.* [Nota del editor: s.p.].

³¹ Pena González, Miguel Anxo, *Op. cit.* [Nota del editor: s.p.].

³² *Cjr.* López Domínguez, María Teresa, *Op. cit.* [Nota del editor: s.p.].

5. Para finalizar

¿Qué puede concluirse de lo anterior? Que la obra de Zapata al versar acerca de la justicia y, en específico, de la recta elección de los puestos públicos en orden al bien común, el fraile agustino, en la gobernación de los pueblos del Nuevo Mundo, interpreta y juzga que los más idóneos en la administración de éstos son los nacidos en él y por ello el derecho de los naturales de acceder a los puestos públicos y de ser considerados dos ciudadanos idóneos para ocupar cargos eclesiásticos y civiles, se ve obstaculizado.

6. Bibliografía

Zapata y Sandoval, Juan, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*. Primera parte sobre la justicia conforme a sí misma, Introducción, traducción y notas de Arturo Edmundo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

_____, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*. Segunda parte. En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes, Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot Puente, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Auxiliares

Aguirre Salvador, Rodolfo, “El clero secular en la Nueva España y los grados de Bachiller en el siglo XVIII”, en Pavón Romero, Armando, *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XX*, UNAM, México, 2012 pp. 323-338.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México, Era, 2009.

González Rodríguez, Jaime, “Las carreras de los clérigos universitarios de Puebla, 1644-1669”, en Pavón Romero, Armando, *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XX*, UNAM, México, 2012, pp. 237-269.

Heredia Correa, Roberto, “Juan Zapata y Sandoval: un paso más allá del criollismo”, en *Nova Tellus*, vol. 29, núm. 2, 2011, pp. 215-234.

LA REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS INDIOS EN LA OBRA
DE FRAY JUAN ZAPATA Y SANDOVAL

López Domínguez, María Teresa, “Justicia conforme a sí misma en la obra *de Justicia Distributiva* de Juan Zapata y Sandoval”, en *Pensamiento novohispano*, núm. 8, pp. 91-102.

Menegus, Margarita; Aguirre, Rodolfo, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, UNAM, México.

Pena González, Miguel Anxo, “En torno a la equidad. La escuela agustiniana en la Nueva España”, *Revista española de derecho canónico*, 2014, pp. 11-32, Recurso en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=19705> [20 de octubre de 2015].

Ramírez Trejo, Arturo E., “Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de De bellandis Indis”, en *Anuario Saber Novohispano*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995, pp. 331-336.

Velasco Gómez, Ambrosio, “Humanismo hispanoamericano”, en *Revista de hispanismo filosófico*, pp. 13-30.





IGLO
XVIII



LA HERENCIA NOVOHISPANA DE LA CONSTITUCIÓN DE APATZINGÁN

Jesús Antonio de la Torre Rangel
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jadltor@correo.uaa.mx

1. Introducción

Las batallas por la independencia de México de España, no sólo son militares, son también políticas y jurídicas. A la lucha armada por la independencia se le unió siempre el aspecto político-jurídico; el Derecho, expresado como normas, costumbres y tradiciones, posturas teóricas o doctrinarias, principios generales, acciones por la justicia y criterios de equidad, constituyó también manifestaciones de lucha por la autonomía de México. La llamada Constitución de Apatzingán de 1814, es buen ejemplo de ello. Se trata de un texto jurídico que expresa la transición de la Nueva España a México; propone novedades y porta su herencia novohispana.

2. Antecedentes y contexto histórico social

El año 1808 es clave para la independencia no sólo de México, sino de toda Iberoamérica. Es el año en que comienzan a generarse, tanto en las ideas como en los hechos, los acontecimientos que culminaron con la independencia de nuestros países. En 1808 las tropas de Napoleón invaden España y obliga a las claudicaciones y cesiones de derechos de Carlos IV y Fernando VII, a favor del propio Napoleón y el ascenso al trono español de José Bonaparte.

El inicio propiamente de nuestro movimiento de Independencia es la sesión de cabildo celebrada por el Ayuntamiento de la Ciudad de México del 19 de julio de 1808. Motivó la sesión la llegada a la Nueva España de la noticia referente a la abdicación forzada de Fernando VII en Bayona.

Ante esta situación, el Ayuntamiento de la ciudad de México, encabezado por el síndico Francisco Primo Verdad, maneja esta tesis: desconoce cualquier autoridad impuesta, considera nulas las abdicaciones de sus reyes, y ausente el monarca, la autoridad y su ejercicio no subsisten ni en el Virrey ni en la Real Audiencia, sino en el conjunto de la

nación novohispánica y proponen al Virrey Iturrigaray que gobierne por la comisión del mismo Ayuntamiento.¹

Las decisiones del 19 de julio fueron comunicadas oficialmente al virrey, quien las aceptó, pero la Audiencia las consideró escandalosas y peligrosas al Imperio español, alegando que no estaban de acuerdo a las leyes, al Derecho. Es un caso claro de oposición entre el derecho natural y el derecho positivo; de conflicto entre un derecho insurgente, basado en el principio de la soberanía popular y un derecho establecido y que fundamenta el ejercicio del poder constituido.

De hecho el proyecto de independencia debía culminar con la aceptación de la misma por un Congreso de Ayuntamientos al que Iturrigaray y el Ayuntamiento de México estaban convocando. Las acciones llevadas a cabo por el Ayuntamiento de la Ciudad de México, provoca toda una movilización social encabezada por cabildos y ayuntamientos de las ciudades, villas y lugares de la Nueva España, en los que no sólo participan criollos de alto rango, sino sectores del pueblo y de los bajos estratos sociales.

La posición del Ayuntamiento de la Ciudad de México en 1808 prendió la mecha, con la idea independencista de los criollos. Pero un grupo de españoles, encabezados por el hacendado Gabriel de Yermo, tomó preso al virrey y a los dirigentes criollos, Azcárate, Primo Verdad y Melchor de Talamantes, el 15 de septiembre de 1808. Al día siguiente la Audiencia de México reconoció como virrey a Pedro Garibay.

La acción de Yermo hace cambiar el propósito juricista de los criollos. Al verse sin posibilidades de lograr la independencia por medio de un congreso nacional, preparan movimientos armados. Se dieron dos conspiraciones principales, una en Valladolid en 1809 —que fracasó—, y la de Querétaro de 1810, que tiene como consecuencia el levantamiento del cura párroco de Dolores, don Miguel Hidalgo y Costilla, el 16 de septiembre de 1810. Estas conspiraciones tuvieron como rasgos comunes con el proyecto de 1808 el que había criollos en su dirección e invocaban al nombre de Fernando VII; su gran diferencia es que la conspiración queretana culmina con un levantamiento de masas de mestizos e indios, dándole al movimiento un carácter popular.

Cuenta Carlos Herrejón que, a principios de octubre de 1810, llegó a Carácuaro, Michoacán, el rumor de que Hidalgo había levantado pueblos en armas contra el mal

¹ *Cfr.* Jesús Antonio de la Torre Rangel, “El Concepto de soberanía de Primo Verdad: la tradición escolástica hasta sus últimas consecuencias”, en *Pensamiento Novohispano* Núm. 15, compilador Noé Héctor Esquivel Estrada, Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014, pp. 243-251.

gobierno. A José María Morelos, cura párroco de Carácuaro, le inquietó la noticia, pero por lo pronto siguió atendiendo su ministerio y sus negocios. Sin embargo, el 19 de octubre se encamina en busca del antiguo rector del Colegio de San Nicolás, lo encuentra y lo entusiasma por la causa. Morelos se ofrece como capellán del ejército, pero Hidalgo lo convence de que tome las armas y lo comisiona a la conquista del sur, especialmente del puerto de Acapulco. Dice Herrejón que ambos conocían el “Itinerario para párrocos de indios”, en donde se dice que lícitamente los clérigos pueden tomar las armas “cuando hay alguna grave necesidad en utilidad grande de la república”.²

2.1 Rayón: la Junta de Zitácuaro y los “Elementos Constitucionales”

Una vez que Napoleón se adueñó de la corona de España, decidió ceder el trono a su hermano José, quien gobernó las áreas sometidas a la ocupación del Ejército Francés, con el nombre de José I. Su gobierno se basó en un texto constitucional, conocido como *Estatuto de Bayona*, aprobado por la Junta Nacional, a instancias de Napoleón, basada en la Constitución Francesa de 1799.

El pueblo español rechazó la imposición pues consideró ilegítimas las abdicaciones de Carlos IV y Fernando VII en favor de Napoleón, y calificó de tirano a José Bonaparte. Así que muy pronto inició la resistencia política y militar. La resistencia política la hizo el pueblo español organizando *Juntas* esparcidas por toda España, que se decían defensoras de los derechos del soberano cautivo por los franceses. Para unificar la lucha se creó la Junta Central Suprema y Gubernativa de España e Indias, la que quedó formalmente constituida en Aranjuez el 25 de septiembre de 1808. En la Nueva España, con la derrota de Hidalgo no se extinguió la guerra. José Ignacio López Rayón sostuvo la causa insurgente. Como militar y condecorado del Derecho (*licenciado*), Rayón une a sus actividades militares acciones político-jurídicas; así, en agosto de 1811, convencido de la necesidad legal de constituir un gobierno insurgente, instala en Zitácuaro, la Suprema Junta Nacional Americana, encargada pretenciosamente del gobierno novohispano, en nombre y en ausencia de Fernando VII, a imitación de las Juntas formadas en España en la resistencia a la invasión napoleónica.

Rayón se preocupó por hacer un *borrador* de Constitución que tituló “Elementos Constitucionales”. A continuación transcribimos algunos *Puntos de Nuestra Constitución*, como los llamó el propio Rayón:

² Herrejón Peredo, Carlos, *Morelos*, Ed. Clío, México, 1996, p. 23.

“1° La Religión Católica será la única sin tolerancia de otra.

5° La soberanía dimana inmediatamente del pueblo, reside en la persona del señor don Fernando VII y su ejercicio en el Supremo Congreso Nacional Americano.

7° El Supremo Congreso constará de cinco vocales nombrados por las representaciones de las Provincias; más por ahora se completará al número de vocales por los tres que existen en virtud de comunicación irrevocable de la potestad que tienen, y cumplimiento del pacto convencional celebrado por la Nación el 21 de agosto de 1811.

14° Habrá un Consejo de Estado para los casos de declaración de guerra y ajuste de paz, a los que deberán concurrir los Oficiales de Brigadier arriba, no pudiendo la Suprema Junta determinar sin estos requisitos.

16° Los despachos de Gracia y Justicia, Guerra y Hacienda, y sus respectivos Tribunales, se sistemarán con conocimiento de las circunstancias.

17° Habrá un protector Nacional nombrado por los representantes.

18° El establecimiento y derogación de las leyes, y cualquiera negocio que interese a la Nación, deberá proponerse en las sesiones públicas por el Protector Nacional ante el Supremo Congreso en presencia de los representantes que prestaron su ascenso o descenso; reservándose la decisión a la Suprema Junta o pluralidad de votos.

21° Aunque los tres Poderes, Legislativo, Ejecutivo y Judicial, sean propios de la Soberanía, el Legislativo lo es inerrante que jamás podrá comunicarlo.

24° Queda enteramente proscrita la esclavitud.

29° Habrá una absoluta libertad de imprenta en puntos puramente científicos y políticos, con tal que estos últimos observen las miras de ilustrar y no zaherir las legislaciones establecidas.

30° Quedan enteramente abolidos los exámenes de artesanos, y sólo los calificará el desempeño de ellos.

31° Cada uno se respetará en su casa como un asilo sagrado, y se administrará con las ampliaciones, restricciones que ofrezcan las circunstancias, la célebre ley *Corpus habeas de la Inglaterra*,

32° Queda proscrita como bárbara la tortura, sin que pueda lo contrario aún admitirse a discusión.³

3. Disposiciones Normativas de Morelos y *Sentimientos de la Nación*

A la muerte de Hidalgo, José María Morelos y Pavón tomó la dirección del movimiento insurgente debido a sus éxitos militares. A partir de entonces se constituye en el Capitán General de los Ejércitos Americanos, en impulsor de las instituciones políticas y jurídicas del movimiento que pretendía consolidarse al mando de la nación, y en ideólogo muy claro de los objetivos de la Independencia.

Destacan dos disposiciones normativas de Morelos: el 17 de noviembre de 1810 dio un Bando aboliendo las castas y la esclavitud, en su carácter de teniente del Capitán General de América, don Miguel Hidalgo; y el 29 de enero de 1813, en Oaxaca, ya en su carácter de Capitán General de los Ejércitos Americanos y siendo Vocal de la Suprema Junta Nacional Gubernativa, da normas de carácter social en beneficio de las más pobres, “deseoso de aliviar a su nación, oprimida por el intruso gobierno, y queriéndola hacer feliz”, dice el propio texto.

3.1 *Sentimientos de la Nación* y su siervo

Morelos convocó a un Congreso, el cual se instaló en Chilpancingo el 14 de septiembre de 1813. En la sesión inaugural, Morelos leyó el documento *Sentimientos de la Nación* con el objeto de fundar la Constitución que elaboraría el propio Congreso. Se trata de un documento que plasma un proyecto de Estado y de sociedad y que sirve de base a la normatividad de Morelos. Son 23 puntos dados por Morelos para la Constitución llamados *Sentimientos de la Nación*. Transcribimos los más relacionados con *tópicos jurídicos*, omitiendo aquellos que tienen que ver más directamente con otras cuestiones:

³ Texto completo en Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México 1808-1978*, Porrúa, México, 1978, pp. 23-27.

- 1°. Que la América es libre e independiente de España y de toda otra nación, gobierno o monarquía, y que así se sancione, dando al mundo las razones.
- 2°. Que la religión católica sea la única, sin tolerancia de otra.
- 3°. Que todos sus ministros se sustenten de todos, y solos los diezmos y primicias, y el pueblo no tenga que pagar más obvenciones que las de su devoción y ofrenda.
- 5o. La soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en legislativo, ejecutivo y judicial, eligiendo las provincias sus vocales, y éstos a los demás, que deben ser sujetos sabios y de probidad.
- 9°. Que los empleos los obtengan sólo los americanos.
10. Que no se admitan extranjeros, si no son artesanos capaces de instruir y libres de toda sospecha.
11. Que la patria no será del todo libre y nuestra, mientras no se reforme el gobierno, abatiendo al tiránico, substituyendo el liberal y echando fuera de nuestro suelo al enemigo español que tanto se ha declarado contra esta nación.
12. Que como la buena ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapiña y el hurto.
13. Que las leyes generales comprenden a todos, sin excepción de cuerpos privilegiados, y que éstos sólo lo sean en cuanto el uso de su ministerio.
14. Que para dictar una ley se discuta en el Congreso, y decida a pluralidad de votos.
15. Que la esclavitud se prescriba para siempre, y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales, y sólo a un americano de otro, el vicio y la virtud.

17. Que a cada uno se le guarden las propiedades y respetos en su casa como en un asilo sagrado señalando penas a los infractores.

18. Que en la nueva legislación no se admitirá la tortura.

19. Que en la misma se establezca por la ley constitucional de celebración del día 12 de diciembre en todos los pueblos, dedicando a la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe, encargando a todos los pueblos, la devoción mensual.

22. Que se quite la infinidad de tributos, pechos e imposiciones que más agobian, y se señale a cada individuo un cinco por ciento en sus ganancias, u otra carga igual ligera, que no se oprima tanto, como la alcabala, el estanco, el tributo y otros, pues con esta corta contribución, y la buena administración de los bienes confiscados al enemigo, podrá elevarse el peso de la guerra y honorarios de empleados.

Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813.

*José María Morelos.*⁴

Al otro día el Congreso eligió a Morelos como generalísimo y titular del poder ejecutivo, aunque se resistía a ocupar el cargo. El propio Congreso decretó que Morelos fuese tratado como Alteza; pero el caudillo rechazó el título y prefirió llamarse Siervo de la Nación, inspirado en el Evangelio de San Marcos, Capítulo 10, dando a su autoridad el sentido de servicio y no de dominio.⁵ Un poder obedencial.

El 5 de octubre de 1813, Morelos expide un Decreto reiterando la abolición de la esclavitud. El 6 de noviembre de 1813 el Congreso hizo constar en un acta solemne la Declaración de Independencia de la América Septentrional. Hasta entonces se había estado actuando con el pretexto de Fernando VII, con el mito fernandino en la cabeza de los intelectuales criollos. Morelos considera que es necesario “quitar la máscara a la independencia” y no duda en desconocer públicamente al monarca hispano; “a un reino

⁴ En Tena, *Op. cit.*, pp. 29-31.

⁵ *Cfr.* Herrejón, *Op. cit.*, p. 43.

conquistado le es lícito reconquistarse y a un reino obediente le es lícito no obedecer a un rey, cuando es gravoso en sus leyes”.⁶

4. Constitución de Apatzingán

Los redactores del texto constitucional de Apatzingán tuvieron a la vista fuentes nacionales y extranjeras. Entre las primeras destacan los Elementos Constitucionales de Rayón; un proyecto constitucional de Anastasio Bustamante; una constitución redactada por el fraile franciscano Vicente de Santa María, denominada Constitución Provisional del Imperio de Anáhuac; un proyecto de Constitución realizado por los *Guadalupes*, sociedad secreta que apoyaba a los insurgentes; las Reflexiones, hechas por Morelos a los Elementos Constitucionales, de Rayón; los propios *Sentimientos de la Nación* de Morelos; y el Reglamento para la Reunión del Congreso de Chilpancingo, promulgado en ese lugar por Morelos el 11 de septiembre de 1813, expedido por la “necesidad de un gobierno supremo que puesto al frente de la nación administre sus intereses, corrija los abusos y restablezca la autoridad e imperio de las leyes”. Las fuentes extranjeras son: la Constitución Francesa de 1791; la Constitución de Massachusetts de 1780; la Constitución de la Monarquía Española, expedida por las Cortes de Cádiz en 1812; y el propio Derecho Indiano, o “Leyes de Indias” como se dice.

Con motivo de la guerra, el Congreso se convirtió en ambulante, andaba de pueblo en pueblo. La Constitución fue sancionada en Apatzingán el 22 de octubre de 1814, con el título Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana. Se trata de una Constitución que esboza ya la república. Dice González Avelar que: “La Carta de Apatzingán cumple en la historia de México precisamente el papel de fundar al Estado y es, por ello, nuestra Constitución Constituyente”.⁷

La Constitución consta de una introducción o preámbulo y de dos partes: I. Principios o Elementos Constitucionales, en donde se trata la religión; la soberanía; los ciudadanos; la ley; la igualdad, seguridad, propiedad y libertad de los ciudadanos; y de las obligaciones de los ciudadanos. En esta primera parte, se ponen las bases del funcionamiento de las instituciones del Estado, estableciendo la religión católica como la del Estado, la soberanía popular entendida en su sentido amplísimo; el papel fundamental de la ley; y el reconocimiento de ciudadanía, con derechos fundamentales mínimos y obligaciones ineludibles.

⁶ Citado por Tena, *Op. cit.*, p. 31.

⁷ González Avelar, Miguel, *La Constitución de Apatzingán y otros estudios*, Ed. Sepsetentas, México, 1973, p. 46.

La parte II trata de la Forma de Gobierno. Comienza mencionando las provincias que comprende “la América Mexicana”. Esta carta fundamental deposita la autoridad en el *supremo congreso mexicano*, como cuerpo representante de la soberanía del pueblo (Art. 5°) y en otras dos corporaciones: el *supremo gobierno* y el *supremo tribunal de justicia* (Art. 44); estos tres organismos de gobierno –equivalentes a los llamados tres poderes– fueron instalados, pero la situación de guerra les impidió su actuación normal. Los autores suelen decir que esta Constitución no estuvo en vigor. Por mi parte sostengo que esta Constitución sí tuvo vigencia, aunque fuera en un corto período de tiempo (poco más de un año) y en la pequeña porción de territorio que dominaba el movimiento insurgente. En apoyo de lo que digo está el hecho de que el Supremo Tribunal de Justicia, conoció causas; residió en Ario, Michoacán, instalándose el 7 de marzo de 1815; tuvo después que trasladarse, al igual que el Congreso, a Tehuacán. Se le considera antecedente directo e inmediato de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Me parece muy interesante lo que sostiene Remolina Roqueñi, en el sentido de que la Constitución de Apatzingán fue dictada en el momento histórico que más se necesitaba, ya que se quería demostrar la validez de la lucha armada y la facultad de gobernarse por sí solos, oponiéndose a todo gobierno despótico; gobierno “que fuera reconocido por las potencias extranjeras, y como abanderado de la clase popular”.⁸

No se pueden desdeñar las instituciones creadas por la insurgencia mexicana al amparo de la Constitución de Apatzingán. Lleva razón Herrejón cuando dice que: “Mas no eran los ejércitos ni la guerrilla insurgente lo único que temía el poder virreinal. En la misma medida le preocupaban las ideas subversivas y la legitimización que alcanzaba la revolución en su gobierno constituido. Por ello la prioridad fue destruir ese gobierno”.⁹

5. Algunos elementos novohispanos de la Constitución

El texto constitucional del movimiento insurgente mexicano, conocido como Constitución de Apatzingán, como hemos dicho, es un cuerpo normativo que expresa la transición de la Nueva España a México. Esto es, no sólo el hecho político de su promulgación es prueba de la transición, sino algunas normas lo muestran también. En ese sentido es muy claro el preámbulo o introducción que establece que la Nación debe “sustraerse para siempre de la dominación extranjera” y conducirse “a la gloria de la Independencia”.¹⁰

⁸ Remolina Roqueñi, Felipe, *La Constitución de Apatzingán. Estudio Jurídico-Histórico*, Ed. Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia, 1964, p. 202.

⁹ Herrejón, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁰ Sigo el texto publicado como Documento 86 “Decreto Constitucional para la libertad de la América

En ese mismo sentido están, como ejemplo, el artículo 65 que establece que tienen “derecho a sufragio los ciudadanos que hubieran llegado a la edad de diez y ocho años o antes si se casaren; que hayan acreditado su adhesión a nuestra santa causa...” etc.; y el juramento que deben hacer los individuos electos para ejercer el “supremo gobierno”, en el que se incluye “sostener constantemente la causa de nuestra Independencia contra nuestros injustos agresores...” (Art. 155).

5.1 La herencia: la religión y el Tribunal y Juicio de Residencia

5.1.1 La religión católica como religión de Estado

La primera herencia novohispana que la Constitución de Apatzingán pretende legar a México es la religión católica formando parte de la esencia del nuevo Estado, la “América Mexicana”, como le llama. Las normas que con más fuerza se enderezan en ese sentido son las siguientes:

El Artículo 1 establece: “La religión católica, apostólica, romana, es la única que se debe profesar en el Estado”. Otras disposiciones refuerzan esto: la “calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía y apostasía” (Art. 15), esto es, por sostener doctrina contraria a los dogmas de la Iglesia o renuncia a la fe católica; los diputados, miembros del Supremo Congreso, serán inviolables en sus opiniones, pero podrán ser acusados durante el tiempo de su diputación “por los delitos de herejía y apostasía” (Art. 59).

Veamos el aspecto religioso y eclesial en materia electoral, respecto de las autoridades civiles: las elecciones son indirectas, y la primera circunscripción territorial es la jurisdicción parroquial, formándose así las “juntas electorales de parroquia”, y antes de la elección, estando juntos los electores y el presidente, “pasaran a la iglesia principal, donde se celebrará una misa solemne de Espíritu Santo, y se pronunciará un discurso análogo a las circunstancias, por el cura u otro eclesiástico” (Art. 69); y de allí se pasa a efectuar la elección; concluido el acto de elección, aquel que ha sido votado como elector, junto con el presidente, el secretario y escrutadores, se trasladarán a la Iglesia en donde se cantará en acción de gracias *te deum* (Art. 76); esa misa de *te deum* está prevista también, una vez hecha la segunda elección, la de las “juntas electorales de partido” (Art. 89) (segundo grado y jurisdicción territorial); y la de las juntas electorales de provincia

Mexicana”, sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814)”, en Ernesto de la Torre Villar, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado Mexicano*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978, pp. 380-402.

(tercer grado de la elección), (Art. 99). El juramento que deben hacer los tres individuos electos por el Supremo Congreso para ejercer el Supremo Gobierno –equivalente al poder ejecutivo–, lo deben hacer con esta fórmula: “¿Juráis defender a costa de vuestra sangre la religión católica, apostólica, romana, sin admitir otra?” (Art. 155).

Entre las facultades del Supremo Gobierno está: “Cuidar de que los pueblos estén proveídos suficientemente de eclesiásticos dignos, que administren los sacramentos y el pasto espiritual de la doctrina”.

Por su parte, el Supremo Tribunal de Justicia, tiene entre sus facultades “conocer de todos los recursos de fuerza de los tribunales eclesiásticos” (Art. 197); estos recursos, propios de la tradición hispana, son un medio de defensa frente a la jurisdicción eclesiástica; es una queja que interponen las personas ante los tribunales del Estado contra el juez eclesiástico que les causa algún agravio o injusticia.

Por último, la propia sanción y promulgación de la Constitución, incluye una “misa solemne de acción de gracias” y canto de *te deum* (Art. 240).

5.1.2 Tribunal y Juicio de Residencia

Desde muy pronto se trasplantan a Indias y, por lo tanto, a la Nueva España, los *juicios de residencia*, de vieja tradición en la práctica administrativa y judicial de Castilla. Los juicios de residencia eran procedimientos públicos, para establecer responsabilidad de los funcionarios, se les llama así dice Esquivel Obregón, “porque durante él se asignaba al funcionario *residenciado* un lugar donde debía permanecer alejado de aquel que había ejercido sus funciones, de las que se le separaba, se publicaban pregones convocando a todos aquellos que tuvieran algún agravio que el funcionario encausado les hubiere hecho”¹¹; y aunque tenía el inconveniente de que “daban oportunidad a sus enemigos personales, maldicientes y descontentos desahogaran sus rencores[...] fueron un recurso muy valioso para moderar la actuación de los funcionarios públicos, mayores y menores, ya que todos debían dar cuenta de sus actos”, dice José Luis Martínez.¹²

El juicio de residencia es, pues, la cuenta que se tomaba de los actos cumplidos por un funcionario público, al terminar el desempeño de su cargo. Su origen es una constitución

¹¹ Toribio Esquivel Obregón, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, tomo I, Porrúa, México, 1984, p. 159.

¹² José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 462.

del emperador bizantino Zenón (475) por el que se obliga a los magistrados imperiales y otros jueces a permanecer durante cincuenta días en los sitios en donde ejercieran su autoridad, a fin de que los habitantes pudieran querellarse contra ellos por los abusos cometidos en su cargo. El derecho castellano lo adopta, como se dice en *Las Siete Partidas* de Alfonso X, *El Sabio*: “para facer derecho á todos aquellos que hobiesen rescebido dellos tuerto” (Ley VI, Tit. IV, Partida III).

Los altos funcionarios novohispanos, esto es, virreyes, oidores—jueces de las Audiencias—y gobernadores, estaban sujetos, una vez terminado su encargo, a jueces de residencia que nombra, de manera especial para el caso, el Consejo de Indias. Los funcionarios menores, eran sometidos a residencia por las Audiencias, de acuerdo a su jurisdicción, en Nueva España ya fuera la de México, la de Nueva Galicia o la de Guatemala.

Una vez integrado el expediente, con las quejas y documentos y testigos que las sustentaban, el juez de residencia resolvía.

La Constitución de Apatzingán incorpora a su modelo de Estado, a su proyecto de Nación, este juicio de responsabilidad administrativa y crea las bases normativas para el funcionamiento de lo que denomina *tribunal de residencia*.

El *tribunal de residencia* no está previsto para estar permanentemente en funciones, sino que se instalará de acuerdo a lo siguiente: dos “meses antes que estén para concluir alguno o algunos de los funcionarios cuya residencia toca a este tribunal”, se iniciará el proceso de elección de los jueces (Art. 218). El tribunal “se compondrá de siete jueces, que el Supremo Congreso ha de elegir por suerte de entre los individuos que para este efecto se nombre, uno por cada provincia” (Art. 212); precisamente por las juntas provinciales (Art. 213). Se llamará a los sorteados para que comparezcan e instalen el Tribunal antes de cumplirse los dos meses; entre ellos elegirán un presidente y un fiscal para formalizar las acusaciones (Art. 222); el Supremo Congreso nombrará un secretario (Art. 223).

Este *tribunal de residencia* conocerá sólo de las causas de esta especie de los miembros del Congreso, del Supremo Gobierno y del Supremo Tribunal de Justicia (Art. 224). El termino perentorio para que el tribunal reciba las acusaciones es de un mes a partir de que queda erigido, si en ese término no hay acusaciones, se da a los funcionarios por absueltos y el tribunal se disuelve (Art. 225). Los juicios de residencia se deberán concluir dentro de tres meses, si no es así, los acusados se darán por absueltos (Art. 226). Las sentencias que pronuncia el tribunal, se remitirán al Supremo Gobierno para

que las publique y haga ejecutar; y el expediente original lo archivará el Congreso (Art. 229). El tribunal se disolverá, cuando haya sentenciado las causas que motivaron su instalación (Art. 231).

Las normas de fondo y procedimiento, que debían regir los juicios de residencia, eran las mismas vigentes en la Nueva España. El artículo 211 de la Constitución de Apatzingán, manda que: “Mientras que la soberanía de la Nación forma el cuerpo de leyes, que ha de sustituir a las antiguas, permanecerán éstas en todo su vigor, a excepción de las que por el presente, y otros decretos anteriores se hayan derogado, y de las que en adelante se derogaren”. “Este” decreto, es precisamente el Decreto Constitucional de Apatzingán y los “otros” los que provenían de las autoridades del movimiento insurgente. La *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, de 1680, norman la materia en el Libro V, Título XV.

Si del juicio de residencia el funcionario resulta culpable, las sanciones que se imponen son: reparación del daño y multas y, según la gravedad del caso, prohibición vitalicia de ejercer cargo público. Las mismas *Siete Partidas* establecen: “*et de todo yerro et tuerto que hayan fecho débenles facer que fagan enmienda dello segunt mandan las leyes deste nuestro libro*” (Libro VI, Título IV, Partida III).

Al movimiento insurgente le interesaba someter a juicio de responsabilidad a los funcionarios del Estado que se estaba forjando; quería, desde el principio, combatir la corrupción, por eso establece el tribunal de residencia.

6. Palabras finales: la herencia repudiada

Las instituciones del México Independiente, no aceptan la herencia novohispana que portaba la Carta de Apatzingán; ni religión de Estado, ni tribunal de residencia. Celebro el rechazo de la primera parte de la herencia, pero no la segunda.

En la vieja terminología del Derecho Civil, relativa a la materia de sucesiones, las herencias se aceptan, o se “repudian” se dice, cuando no se aceptan. De tal modo que esa preciosa herencia que nos quería legal al México Independiente la *Constitución Insurgente* de Apatzingán, consistente en un juicio de responsabilidad administrativa como era el juicio y el tribunal de residencia, lamentablemente fue repudiada; ninguna Constitución del México Independiente hizo suya esa institución.

Es importante decir, sin embargo, que en el *Programa de Gobierno* que José Vasconcelos pensaba desarrollar si triunfaba en las elecciones de 1929, se establece lo siguiente:

Ampliaremos la ley de responsabilidades... Se necesita también para limpiar toda la ignominia de los últimos tiempos, establecer el equivalente del juicio de residencia, la obligación impuesta al Presidente de dar cuentas del importe de sus bienes antes y después del desempeño de su cargo, con pena de confiscación en caso de ocultaciones.¹³

Y así tenemos que por los días que corren, cuando esto escribo, doscientos años y medio después, se promulga el que han llamado “Sistema Nacional Anticorrupción”. Creo que nos hubiéramos evitado mucha corrupción y grandes latrocinios, de haberse aceptado la herencia novohispana del Decreto Constitucional de Apatzingán, en lo que al juicio de residencia se refiere.

7. Bibliografía

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “El Concepto de soberanía de Primo Verdad: la tradición escolástica hasta sus últimas consecuencias”, en *Pensamiento Novohispano* Núm. 15, compilador Noé Héctor Esquivel Estrada, Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014.

De la Torre Villar, Ernesto, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado Mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.

Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, tomo I, Porrúa, México, 1984.

González Avelar, Miguel, *La Constitución de Apatzingán y otros estudios*, Ed. Sepsetentas, México, 1973.

Herrejón Peredo, Carlos, en *Morelos*, Ed. Clío, México, 1996.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

¹³ “Programa de Gobierno que se propone desarrollar el Licenciado José Vasconcelos si triunfa en las elecciones”, de 5 de julio de 1929, Apéndice en John Skirius, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, Siglo Veintiuno, México, 1978, pp. 207-220.

Remolina Roqueñi, Felipe, *La Constitución de Apatzingán. Estudio Jurídico-Histórico*, Ed. Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia, 1964.

Skirius, John, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, Siglo Veintiuno, México, 1978.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México 1808-1978*, Porrúa, México, 1978.



FILOSOFÍA MORAL EN LAS OBRAS *ERRORES DEL ENTENDIMIENTO HUMANO, MEMORIAL AJUSTADO, MÁXIMAS DE EDUCACIÓN, ACADEMIAS DE FILOSOFÍA Y ACADEMIAS DE GEOMETRÍA* DE JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA

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

1. Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo desplegar algunas reflexiones sobre el pensamiento, inquietudes y preocupaciones morales expuestas por Gamarra en las obras mencionadas en el título. Incluyo también algunos puntos de vista, afines o discordantes, que han exhibido estudiosos del zamorano respecto a este asunto de la vida moral.

Victoria Junco, en su obra *Gamarra o el eclecticismo en México*, reserva el capítulo VII para exponernos la apreciación que tienen algunos historiadores de la filosofía sobre la labor de Gamarra acerca de dos cuestiones particulares: a) la difusión de la ciencia moderna y b) su inquietud por elevar la conciencia moral de la sociedad, en especial de la juventud mexicana. Sobre estos dos puntos menciona que Nicolás Rangel, investigador del Archivo General de la Nación, se refiere al Colegio de San Francisco de Sales como “incubadora de héroes”, precisamente, donde fue preceptor y maestro el Doctor Gamarra. Dice al respecto:

«Este precursor ideológico de nuestra guerra de emancipación exhortó a la juventud de aquella época, con ardoroso estilo, a dedicarse al estudio de las matemáticas como base de una educación científica; y con la publicación de su notabilísima obra, *Errores del entendimiento humano*, combatió los vicios y las preocupaciones sociales de aquel entonces. [...] En esta obra de preparación y de transformación social, imposible es olvidar a los jesuitas criollos, Clavijero, Abad, Alegre, Guevara y otros tantos, que en los colegios de la Compañía esparcían las nuevas ideas para disponer el advenimiento de la independencia».¹

Algunos pensadores mexicanos de renombre que se dieron a la tarea de leer y comentar la obra de Gamarra fueron Antonio Caso y Samuel Ramos, entre otros, cada uno con su propia visión e interpretación de la misma. En deferencia al tema de la filosofía moral,

¹ Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 199. Cfr. Rangel, Nicolás, *Los precursores ideológicos de la guerra de Independencia*, Prólogo, p. 62.

retomaré dos párrafos del pensamiento de Ramos, citados por Victoria Junco, que aluden al contenido de los *Errores del entendimiento humano*. En ellos Ramos sostiene:

«es el libro de un filósofo que no desdeña la faz material de la vida y sus problemas reales, que son objeto de reflexión y crítica para corregir los vicios de una sociedad ignorante y atrasada en normas de higiene y de comodidad. Es el libro de un educador que siente la limitación e insuficiencia de la cátedra y quiere hacerse oír de un público más amplio, porque le preocupa la felicidad y bienestar social. ... En todo el libro Gamarra hace gala de su cultura humanística, de su familiaridad con las letras clásicas y modernas. [...] Los *Errores del entendimiento humano* es el primer balbuceo mexicano de aplicar la filosofía a la interpretación y al servicio de nuestra circunstancia. Es el primer intento, muy imperfecto aún, de ver ciertos hechos sociales y morales de México con la conciencia crítica de un filósofo».²

Es conveniente señalar que, en oposición al pronunciamiento anterior, el Doctor Emeterio Valverde Téllez, que leyó los dos textos más importantes de Gamarra—*Elementos de filosofía moderna* y *Errores del entendimiento humano*— adoptó una postura eminentemente crítica acerca de la orientación de las ideas del zamorano, provocadas por su rechazo a la filosofía escolástica y su simpatía por la modernidad.³

A continuación daré paso al seguimiento de cada una de las obras de Gamarra, anteriormente mencionadas, centrando la atención, principalmente, en el tema de la filosofía moral. Pero, advierto que, a lo largo del mismo, se tocan aspectos de educación, salud, costumbres, higiene, atención al cuerpo, etcétera; la razón es porque, para Gamarra, estas cuestiones tienen que ver con la vida moral.

2. Errores del entendimiento humano⁴

Esta obra está dividida en tres partes, a saber: 1^a) sobre la Salud, 2^a) sobre la Sabiduría humana y 3^a) sobre la Moral. Alicia Flores comenta que: “La obra en su conjunto mantiene unidad en cuanto al propósito: exponer los errores y persuadir a la verdad y el bien mediante la razón y la prueba.”⁵ Integran estos apartados los doce puntos que,

² *Ibidem*, pp. 201-202. Cfr. Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, pp. 82ss. y 86.

³ Cfr. Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hermanos, México, 1986. Además, *Crítica filosófica*, México, 1904.

⁴ Obra publicada bajo el seudónimo de Juan Felipe de Bendiaga, en la que se detecta la influencia del racionalismo de la Ilustración, cuyos errores morales y sociales son fallas del entendimiento y revelan las costumbres de la época.

⁵ Flores Ramos, Alicia, *Precursores del ensayo en la Nueva España. Historia y Antología*, Universidad Nacional

específicamente, se relacionan con la vida moral.⁶ Temas que revelan su preocupación por conservar y difundir las virtudes cristianas y prevenirlas de los errores. Ahí mismo podemos descubrir su interés por reflexionar sobre las perturbaciones de la vida moderna, descollando su actitud conservadora en lo tocante a las cuestiones morales.

Las fuentes que le sirvieron de apoyo, para su obra *Errores*, unas son incidentales; pero, la obra del médico suizo Ballexerd, *Crianza física de los niños desde su nacimiento hasta la pubertad*, ocupó un lugar primordial. Comenta Junco:

El libro de Ballexerd ganó el premio de la Sociedad Holandesa de las ciencias en el año de 1762. Está escrito con el único fin de aconsejar a las madres sobre la mejor forma de criar a sus hijos, para que éstos crezcan fuertes y se mejore la especie humana. Las letras y las armas (las dos columnas sobre las que descansa todo Estado político) no pueden subsistir ni hacer progresos sin un método inalterable y prudente de educación y crianza.⁷

La influencia de este autor, sobre el pensamiento de Gamarra, ha dejado su huella, de modo sobresaliente, en lo tocante al cuidado de los niños en la lactancia y en el uso de las fajas.

En relación con el tema de la salud (1ª parte) el zamorano recomienda un retorno a la naturaleza, en donde se encuentran los elementos que fortalecen al hombre. Denuncia que el cuidado excesivo conlleva su efecto contrario. El equilibrio entre la fortaleza física y el ánimo (alegría) genera y estabiliza la salud. Insiste en las ventajas de la vida del campo sobre las de la ciudad; dice: “Yo creo que la sociedad civil, entre tantos bienes morales y entre tantos placeres, de la que somos deudores, nos trae también varios males físicos, sujetándonos a algunas enfermedades de que están exceptuados, por lo común, los que viven en el campo.”⁸ Supongo que cuando Gamarra habla de los “bienes morales” se refiere a los bienes procurados por la vida urbana, por las comodidades, por los bienes

Autónoma de México, México, 2002, p. 82.

⁶ *Ibidem*, p. 83: 1. «no querer escuchar la verdad»; 2. «no querer decir la verdad»; 3. «no fiarse de nadie»; 4. «fiarse de todos»; 5. «amar a los aduladores»; 6. «por ser estimado, hacerse ridículo y odioso»; 7. «querer ser amado de todos, y no amar a nadie»; 8. «querer los cargos y no las cargas»; 9. «no procurar que haya doctos ni estimar a los que hay»; 10. «buscar a los doctos después de muertos»; 11. «no querer tener hijos sanos ni valerosos»; 12. «no querer tener hijos ni hermosos ni sabios.» He incluido el núm. 2 que no se encuentra en la lista de esta obra. El estudio literario que la autora hace de la obra de Gamarra no menoscaba la temática central: la educación, la difusión de las ideas modernas, la virtud, el eclecticismo, expuestos en los escritos de Gamarra como en sus predicaciones en el púlpito.

⁷ Junco de Meyer, Victoria, *Op. cit.*, p. 171.

⁸ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados. Errores del entendimiento humano*, Edición y Prólogo de José Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 7-8.

de confort; no se trata de bienes morales en sentido ético, ni de valores. El colocarlos en el primer plano de las necesidades de la vida conlleva las siguientes consecuencias: “El regalo, el lujo y la ociosidad nos hacen los miembros de cera y de vidrio.”⁹ Es decir, frágiles, débiles, enfermizos. Desde esta misma óptica considera que la leche y al agua son alimentos que aseguran la fortaleza física; cita, como ejemplo, la crianza de los niños con leche materna; sostiene que: “La naturaleza prepara a los niños la leche de sus madres. Esta leche es una sustancia ni del todo animal ni enteramente vegetal.”¹⁰ Respecto al agua comenta: “Los químicos la llaman *vino católico*, y algunos filósofos y alquimistas la creen el alma de la naturaleza.”¹¹ Concluye diciendo que: “El *pulque* bueno tiene mil excelencias, usado, como todas las cosas, con moderación, y sin composturas artificiosas que lo alteran.”¹²

Gamarra enseña que el primer error que atañe a la vida moral está en pensar o creer que todos los hombres, entre ellos los filósofos, buscan y aman la verdad. Más bien, habría que sostener lo contrario, dice: “algunos hombres y algunos filósofos aborrecen la verdad, y quien se los dice, va a riesgo de verse arruinado: *Veritas odium parit*.”¹³ Con lo cual no pretende sostener que todos los hombres se escuden en esta posición, sino sólo algunos, lo mismo que algunos filósofos. Tratándose de los filósofos señala a aquellos que postulan principios absolutos, como los cartesianos, gasendistas y peripatéticos; cosa que no sucede con los escolásticos.

Del mismo mal adolecen tanto sofistas como aquellos que se niegan a escuchar la verdad. Así lo registra Gamarra con los siguientes términos: De los sofistas, dijo Platón que ellos jamás pueden convertirse a la verdad, porque están muy persuadidos a que sus opiniones sean verdaderas y que todas las otras son falsas. No saben ni quieren dudar de la verdad o falsedad de las cosas. Arguyen, o por costumbre o por obstinado empeño de partido. [...] Pero los sabios aparentes o falsos, no son los únicos que no quieren escuchar la verdad. ¡Cuántas otras clases de hombres tienen el mismo odio contra una virtud tan amada del Ser Supremo!¹⁴

Respecto al error que afecta a la verdad, expuesta en la 2ª parte de su obra acerca de la sabiduría humana, el autor hace un llamado de prevención para no leer lo que no está escrito en los libros; debemos atenernos lo que es claro para no tergiversar las interpretaciones. La literatura escrita o hablada también tiene una connotación ética que

⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 61. “La Verdad engendra odio”.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 62, 65.

se manifiesta en la narración oscura y ambigua, que no permite ser entendida, oculta la verdad y es persuasiva del engaño. Utiliza dos expresiones que pueden aplicarse al orden de la vida misma y que tienen una implicación ética concreta. Dice: “Hay otra clase de hombres que podemos llamar *malignantis naturae*”.¹⁵ Podemos pensar que se trata de hombres que, por naturaleza, operan siempre con una conciencia distorsionada, mentirosa, engañadora. Son los que no se orientan a la verdad, antes bien la ocultan o disfrazan. Los hay también quienes pasan el tiempo: “*veluti pecora, quae natura prona atque ventri obedientia finxit*.”¹⁶ Son los que se conducen sólo por los placeres materiales o corporales, sin importarles más que eso. Expresiones que revelan la inquietud que tiene el autor por la realización de una vida útil y en favor del bien común (la sociedad).

El tema central de la 3ª parte de esta obra lo ocupa la ética que, para Gamarra, consiste en la *práctica de la virtud*; su defensa de *la verdad* es porque ésta es una virtud; quien atenta contra ella, ya sea ocultándola o engañando, se aleja de la virtud y no sólo se perjudica a sí mismo, sino también daña la vida de los demás. Las mentiras y todas sus consecuencias atentan contra la virtud de la verdad. El autor no concede justificación alguna para la práctica de este vicio por lo que lo combate abiertamente.

Otro error opuesto a la vida moral es *la desconfianza* en los otros que se genera por una serie de actitudes que revelan las malas intenciones de quien así se manifiesta. Dice Gamarra: “Los hombres soberbios, envidiosos y crueles, y finalmente, para unir todas las ideas en una sola: los hombres que vulgarmente llamamos de mal corazón, se aborrecen unos a otros, y no concuerdan entre sí sino en perseguirse recíprocamente. Tan malas cualidades arrastran a estos hombres a un principio práctico, que es no fiarse de nadie.”¹⁷ Esta forma de comportamiento se ve respaldado por el impulso de las pasiones que escapan al dominio de la razón.

De igual manera que la desconfianza es un vicio también lo es el fiarse de todos sin el uso de la prudencia. “Ni hemos de desconfiar de todos ni de todos hemos de fiarnos: *medio tutissimus ibis*. [...] Después de todo, una virtud sólida, junta con un sutil discernimiento, hará triunfar a los hombres buenos y sencillos, de la iniquidad y de la malicia.”¹⁸

El siguiente error que atenta también contra la verdad es *la adulación*. El autor comenta que es placer de todos los hombres el adular y ser adulados, en razón de los supuestos

¹⁵ *Ibidem*, p. 45. (“de naturaleza mal intencionada”).

¹⁶ *Ibidem*, p. 46. (“como las bestias, que la naturaleza formó inclinadas y sumisas al vientre”).

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, p. 71. (“Por el medio es como más seguro irás”).

beneficios que nos acarrea tal comportamiento. “El noble y el plebeyo, el rico y el pobre, el docto y el ignorante, aman la adulación, porque aman la alabanza. No hay puesto tan sublime que no quede profanado por las voces lisonjeras ni manchado con el humo pestífero de los aduladores.”¹⁹ Toda falsa alabanza es una ofensa para quien la recibe.

El sexto error tiene que ver con *el amor propio* que degenera en orgullo o en vanidad. La moral no permite ni lo uno ni lo otro. Este vicio se opone a la sabiduría, al valor y a la virtud. El falaz reconocimiento de sí mismo conduce a tal exageración; pero, su desenmascaramiento termina con el oprobio universal.

El autor registra como vicio, contrario a la virtud del amor, la pretensión de ser amado por todos pero no amar. Reconoce que la virtud está en guardar la proporción entre amar y ser amado. Apela, como ejemplo, al precepto cristiano del amor mutuo.

Otro error más es la *ambición* que caracteriza a aquellos seres que buscan ocupar los cargos públicos pero se olvidan de los servicios que éstos demandan. Estos deseos se ven inspirados por la ostentación, el placer y las utilidades, pero excluyen las obligaciones de atención a las necesidades de la ciudadanía y, en especial, de los pobres y necesitados. Es necesario, observa el autor, concentrar la atención en aquellos que ostentan el poder, pues ¿qué pasaría si “se descuidaran en proporcionar a la Iglesia ministros doctos y ejemplares; al Estado, vasallos fieles y magistrados incorruptos, y a la República, ciudadanos sabios y virtuosos? ¿Qué empleo más honorífico que el de administrar justicia?”²⁰ Cita, como ejemplo de esta virtud de desprendimiento y de servicio al doctor y maestro don Juan Ignacio de la Rocha, obispo de Michoacán, quien estuvo atento a las necesidades de los ciudadanos en Valladolid.

Los *errores noveno y décimo se refieren a los hombres doctos y sabios*. Su primera llamada de atención la dirige a quienes no quieren reconocer a los doctos existentes y mucho menos apreciarlos. Como es costumbre se busca brindarles reconocimiento después de muertos. La diferencia entre el docto y el sabio consiste en que el docto tiene conocimiento de muchas verdades, pero el sabio es el que las conoce y vive conforme a lo que dice. Denuncia, además, que tampoco queremos reconocer a los hombres doctos nacidos en nuestras tierras, dice: “Si con tanta veneración recurrimos a los libros de los europeos, donde hemos aprendido lo que sabemos, ¿por qué no hemos de escuchar con igual

¹⁹ *Ibidem*, p. 72.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

obsequio la voz de algunos americanos, que no pueden imprimir libros porque cuesta muy caro, y más ahora que vale tanto el papel?”²¹

Finalmente, en los errores once y doce Gamarra regresa al tema de *la crianza y educación de los hijos*. El primer párrafo del error undécimo es contundente, afirma: “La mala educación física es, por lo común, el origen de las enfermedades del cuerpo, como la mala educación moral suele serlo de las del alma.”²² Pero, la educación tanto física como moral no se realiza sólo con los deseos. “Se da una mala educación física porque algunos padres y madres hacen lo que no deben, y no hacen lo que deben; así por lo que mira a la salud, como al valor, a la hermosura y al ingenio de sus hijos.”²³ Sobre este tema se apegará a las indicaciones del señor Ballexerd, en la obra antes citada. Del mismo modo que es apremiante educar bien físicamente a los niños lo es también en lo anímico. Así: “Un hombre sin valor es un cuerpo sin alma. No será él útil ni a la patria ni a su casa ni a sí mismo en los peligros y batallas de la vida humana.”²⁴

El último error que menciona lo refiere a *no tener hijos ni hermosos ni sabios*. Así, respecto a la ciencia si se les presenta a los niños tan difícil, inaccesible o como castigo, terminarán por odiar el estudio, la escuela, los libros y al maestro; en cambio, si se les ofrece como premio tendrán el gusto por estos conocimientos y por los que vendrán posteriormente. Por eso, no se debe cultivar el cuerpo sin el espíritu. “Comprendo bien que entre las naciones cultas y en el estado presente de las cosas, conviene mucho cultivar el espíritu, pues de lo contrario se poblará nuestra América de robustos ignorantes;”²⁵

Este escrito lo concluye con la insistencia en el estudio de la geometría y de las matemáticas y en contra de la idea de “utilidad” inmediata o económica.

Cierra el libro con un “Apéndice” que lleva por título “Pensamientos sueltos sobre diversas materias”. De este apartado tomaré solamente aquellos pensamientos que tocan directamente a las cuestiones morales.

Un primer pensamiento que me parece importante consignar es el siguiente: para enseñar las verdades de la filosofía son necesarias dos cosas, a saber, no sólo sacar al hombre de la ignorancia sino también del error, “por tanto, dos son las operaciones que deben hacerse:

²¹ *Ibidem*, p. 85.

²² *Ibidem*, p. 87.

²³ *Ibidem*, pp. 87-88.

²⁴ *Ibidem*, p. 95.

²⁵ *Ibidem*, p. 100.

destruir y edificar. El método me parece éste: ridiculizar el error, después anunciar la verdad, moviendo el corazón con las imágenes de la elocuencia.”²⁶ La destrucción se lleva a cabo mediante la erradicación del error y de la ignorancia, y la edificación mediante el anuncio de la verdad. Procedimiento que se asemeja a la propuesta baconiana sobre la *pars destruens* y la *pars adstruens* de su teoría de los *Idola*, expuesta en su obra *Novum organon*.

Así como existen errores que provienen del entendimiento, también éste tiene cualidades de entre las que sobresale la capacidad de juzgar rectamente. Esta capacidad de juicio, signada con la rectitud, es indudablemente una virtud moral que nos permite acercarnos y reconocernos mutuamente. La moral consiste en el uso adecuado de las capacidades o potencialidades humanas; no necesitamos más ni menos de lo que la naturaleza nos proporciona. “¡Quién no reconocerá que la eterna bondad y sabiduría es igualmente benéfica en los bienes que nos concede, que en los que pródicamente nos niega!”²⁷

La vanidad se expresa no sólo en la abundancia, sino también en la carencia: “Viendo Sócrates a un filósofo que hacía gala de traer un vestido muy roto: *Yo veo*, le dijo, *tu vanidad por entre los agujeros de tu vestido.*”²⁸

En atención al reconocimiento de la limitación de nuestra facultad de conocer, dice: “El entendimiento limitado del hombre, aunque sea el más docto, no es capaz sino de una cierta cantidad de conocimientos. Como el agua, que no puede disolver sino una cierta dosis de sal.”²⁹

Un aspecto sustantivo del comportamiento ético del hombre consiste en reconocer que el otro puede tener la razón; en definitiva, se trata de darle el reconocimiento y el lugar que le corresponde al otro. Este discernimiento es el que le permite a Gamarra diferenciar entre el verdadero y el falso filósofo. Comenta: “Los perros de rancho ladran al menor ruido; los perros de ciudad dejan rodar los coches y las carretas sin ladrar; me parece que ésta, puntualmente, es la diferencia que distingue a los verdaderos de los falsos filósofos. Aquellos oyen modestamente las opiniones contrarias sin conturbarse, porque no buscan sino la verdad.”³⁰

²⁶ *Ibidem*, p. 111.

²⁷ *Ibidem*, p. 112.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 112-113.

³⁰ *Ibidem*, p. 113.

Ya en otras ocasiones se habían hecho pronunciamientos en contra de la ociosidad, sobre ella afirma el autor: “La ociosidad entorpece e infesta el espíritu.”³¹

A continuación transcribo una serie de juicios que nos permiten ver cuáles son los intereses del autor:

El mundo está lleno de envidiosos y embusteros; y así es muy conveniente el no creer lo malo que nos cuentan de otros, si no se puede probar. Con esta regla vivo yo quieto y con menos escrúpulos de conciencia.³²

Los que tanto se ofenden cuando saben que se habla mal de ellos, no son por cierto hombres de grande ánimo; porque no hay indicio más fuerte de la grandeza de ánimo, que el no dejarse ofender ni inquietar por fruslerías. . . . Habiéndole uno dicho a Platón, que otro hablaba mal de él: *Poco importa*, respondió, *yo procuraré vivir de modo que ninguno le dé crédito a ese impostor*.³³

Decía un grande obispo de Michoacán, que el hombre de bien no debe temer a los envidiosos, porque éstos son como las fuerzas fatuas, que se desvanecen por sí mismos y sin haber conseguido efecto alguno.³⁴

No hay virtud que no resplandezca en los casos adversos, así como las estrellas brillan más cuando es más oscura la noche.³⁵

Guárdese mucho el joven de despreciar a aquellos hombres respetables que no perdieron con los años otra cosa que las preocupaciones y los errores, y a los cuales la edad ha aumentado la experiencia de las cosas humanas.³⁶

Una de las señales de la grandeza de los incas del Perú era su mal gusto. En los jardines, las flores y las plantas eran de oro.³⁷

Me parece que el buen *gusto* podía definirse: *lo que resulta de la doctrina de las proporciones en la geometría del espíritu*.³⁸

Yo soy el hombre más ignorante del mundo. Ésta es una proposición que no puede decirse con verdad sino un solo hombre en todo el mundo, y este solo que la podría

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 116.

³³ *Ibidem*, pp. 116-117.

³⁴ *Ibidem*, p. 117.

³⁵ *Ibidem*, p. 118.

³⁶ *Ibidem*, p. 119.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 120.

decir con verdad, no es capaz de pensarla. *Yo soy el hombre más docto del mundo*. Es una proposición que no la puede decir con verdad sino un solo hombre en todo el mundo, y el que la dijese antes que los otros hombres la hayan dicho, merecería ser apedreado. *Hay hombres más ignorantes que yo. Hay hombres más doctos que yo*. Esta es la proposición que deben pensar y decir todos los hombres del mundo, excepto dos.³⁹

El hombre de una virtud constante no es tan voluble. Los robustos abetos mueven cuando mucho sus hojas al soplar el viento; las cañas débiles se doblan por donde el aire las lleva.⁴⁰

Desde la perspectiva de Victoria Junco esta obra es una respuesta al ambiente que se vivía en ese tiempo. Comenta que el primer error moral está íntimamente vinculado a la verdad, es decir, se enlaza directamente con aquellos que no aceptan la verdad donde ésta se encuentra, sino se creen poseedores de ella. Salvo los eclécticos todos los demás filósofos proceden de esta manera. Con lo cual manifiesta un pronunciamiento claro en favor de la verdad ecléctica. Los dos primeros errores manifiestan la voluntad de no querer reconocer la verdad y no querer decirla, razón por la que Junco dice que ambos errores: “se deben a un defecto de la voluntad.”⁴¹ Se rechaza el primero con el respaldo del eclecticismo que desenmascara al poseedor de la verdad; se critica el segundo aludiendo a los filósofos que no quieren decir la verdad. A continuación habla de otros mentirosos, como son los natos, que lo hacen por vanidad u ostentación y los “que mueven a llanto, esto es, aquellos cuyas mentiras causan perjuicios, frecuentemente, además, intencionados.”⁴² Esta actitud de los mentirosos conduce a dos conclusiones: a) a no fiarse de nadie y b) a fiarse de todo. En atención a estas conclusiones comenta Junco: “De estos dos últimos, el primero es asunto de un capítulo en que se distinguen claramente dos partes: en la primera se traza la génesis psicológica y las principales manifestaciones de la desconfianza, y en la segunda se muestra la incompatibilidad entre ella y la vida social que no puede menos de llevar el hombre.”⁴³

En general, la autora enumera los doce errores que atañen a la vida moral; de entre los cuales haré algunos señalamientos. Cuatro errores se refieren directamente al amor propio que es la raíz de todas las demás pasiones. Los siguientes tres errores se limitan a ser descriptivos y concluyen con una amonestación para abandonarlos. El octavo

³⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁴¹ Junco de Meyer, Victoria, *Op. cit.*, p. 150.

⁴² *Ibidem*, p. 151.

⁴³ *Idem*.

error se sintetiza en la siguiente proposición: “Querer los cargos y no las cargas”. Éste revela el interés por ocupar los altos puestos sin contraer las obligaciones que conllevan. El noveno error dice: “No procurar que haya doctos ni estimar a los que hay”. Hace una diferenciación entre sabios y doctos. Es necesario vigilar para no convertirse en arrogantes. El décimo error tiene que ver con el reconocimiento de lo ‘extranjero’ y el menosprecio de lo propio. El error undécimo dice: “No querer tener hijos sanos ni valerosos”. Este error revela la mala educación que los padres imparten a sus hijos, tanto en lo físico como en lo moral. Culpa a los padres de la carencia de valor en sus hijos, causada por la trasmisión de miedos y fantasmas. “Afirma que un hombre sin valor es como un cuerpo sin alma, explica los perjuicios que el miedo causa en el organismo y termina con la afirmación de que hay que preparar niños cautos, pero no tímidos.”⁴⁴ El último error moral, consecuencia de éste es: “No querer tener hijos ni hermosos ni sabios”. En este apartado insiste constantemente en la utilidad del conocimiento y lo vincula con la verdad. No hay lugar para las especulaciones estériles; reconoce el conocimiento de los modernos. Termina con una crítica rigurosa a aquellos que no permiten que los jóvenes externen sus propios conocimientos, sea por envidia o vanidad, sin tener ninguna justificación.

He de mencionar también que los comentarios hechos por Gaos a esta obra son sumamente breves. El primer comentario se limita a señalar que esta obra se inscribe dentro de la corriente ideológica de la época, en la que se encuentra también la crítica que Bacon hace a la doctrina de los “*Idola*”. El segundo, más enfocado al contenido de la obra, dice: “*A los errores denunciados se oponen las correlativas verdades, «elegidas» una vez más según la filosofía de que también en esta obra hace Gamarra profesión expresa. Tales verdades, en general de su tiempo, llegan a ser las más recientes. Toda la primera parte, sobre los errores relativos a la salud, está inspirada por el naturalismo rousseauniano.*”⁴⁵ Comenta Gaos que seguramente Gamarra consultó la fuente directa de Rousseau y no sólo las fuentes indirectas de Ballexerd. El tercer comentario, dice Gaos, se refiere al carácter filosófico de esta obra, que se aplica, en amplio sentido, a lo que se entendió en el siglo XVIII. No es una obra especulativa, sino práctica, en forma de sátira a las costumbres de la época.⁴⁶

Sobre esta obra conviene señalar la influencia que ejerció Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, tema de interés para posteriores estudios sobre Gamarra.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁵ Gaos, José, “Prólogo”, en Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados*, p. XXXIII.

⁴⁶ Cabe notar que en este “Prólogo” Gaos hace una amplia disertación sobre la naturaleza del *Eclecticismo* que va más allá de una doctrina o postura filosófica, reconociéndole su íntima vinculación con la naturaleza humana.

Carmen Rovira comenta que es interesante descubrir que esta obra enfocada a la moral tiene que ver con el deseo de no escuchar la verdad que se expresa; ejemplo de esta actitud son los ignorantes que se creen sabios y los aduladores. Lo que acontecía en el plano filosófico, de exponer la historia de la filosofía, la historia de las ideas, tenía como propósito elegir lo que cada postura aportaba para la construcción de la verdad; esta actitud bien puede aplicarse también al campo de la ética, en donde se hace elección de lo bueno de cada una de las reflexiones en orden a la construcción del bien, todo ello mediante el recto uso de la razón y sin contradecir el dogma religioso. Así se conjuga el eclecticismo con la ciencia y el eclecticismo con la religión. El eclecticismo es un modo de filosofar.⁴⁷

Deseo concluir este apartado con dos citas, tomadas de un texto de Bernabé Navarro, en las que hace un amplio reconocimiento a la labor de Gamarra, vinculadas con esta obra. Dice: “La otra obra importante de nuestro autor zamorano, de carácter filosófico, aunque no es un tratado o texto estrictamente tal como los *Elementos*, es la que tituló *Errores del entendimiento humano*. A pesar de ello, desde el punto de vista del avance moderno y del distanciamiento de la filosofía escolástica, formalista, abstracta y especulativa, esta obra, considerada en su conjunto, tiene características de mayor modernidad que aquella.”⁴⁸ A continuación Navarro enumera las características modernas de esta obra, de las cuales sólo retomaré una que considero relevante para el campo de la ética, a saber: “*Segunda*, no es filosofía doctrinal para cursos universitarios y discusiones académicas, sino filosofía práctica, derivada y aplicada a la vida, a las tendencias e impulsos, a los usos rutinarios, a los hábitos malos –errores- y a los buenos –remedios o consejos- para corregir aquéllos. En el fondo es *filosofía moral práctica*, sistematizada y fundamentada, referida en primera instancia al «entendimiento» humano, pero más allá al espíritu y al alma para que mediante el ejercicio de la virtud, evitando el vicio, tienda y alcance la perfección de su naturaleza.”⁴⁹

3. *Memorial ajustado*

Este escrito revela una irónica crítica a todo el sistema filosófico aristotélico-peripatético que se enseña en las universidades y colegios, tal y como lo testimonia el siguiente

⁴⁷ Cfr. Rovira, Carmen, “Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. La introducción de la filosofía moderna en México. El eclecticismo”, en Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, México, 2008, pp. 375ss.

⁴⁸ Navarro, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 223.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 223-224.

parágrafo aplicado a Aristóteles, dice: “Que ha establecido tal orden y subordinación en todas las cosas naturales, que ha merecido por esto los gloriosos renombres de genio de la naturaleza, príncipe de los filósofos, y oráculo de las universidades y colegios;”⁵⁰. Pero, sin percatarse que dicho sistema de enseñanza asume como enemigos a la razón y a la experiencia tal y como lo respaldan los filósofos modernos Descartes, Gassendi, Newton y otros más. No importa que los conocimientos actuales, sustentados en la experiencia y en la razón demuestren lo contrario. Tal procedimiento pretende hacer aparecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso. Dice Gamarra: “que Gasendo, Descartes, Newton y todos sus partidarios sean conducidos a Atenas, y se condenen a que den allí pública satisfacción delante de toda la Grecia por haber compuesto libelos infamatorios e injuriosos contra la buena memoria del difunto señor Aristóteles”⁵¹ Sin importar que algunos de los jóvenes tengan que huir a otros lugares para estudiar esas herejías que enseña la filosofía moderna. Queda proscrita la Razón como enemiga del conocimiento. Queda establecida la prohibición de su entrada a la universidad o a los colegios. Memorial que, con la fuerza de la burla y la ironía, debe ser sometido ante un tribunal para su justo enjuiciamiento. ¿Cuál fue el veredicto de este proceso? El señor Sofismero, procurador general de las universidades y colegios, con sus filósofos y doctores, dictaminan desterrar de las universidades y colegios todas aquellas enseñanzas modernas, apoyadas en filósofos heréticos que se oponen a la doctrina tradicional transmitida por el excelentísimo señor Aristóteles y sus “fieles” servidores. Habrá, por tanto, que exiliar de las universidades y colegios la razón y la experiencia, enemigas del filosofar peripatético. Dictamen dado “en nuestra sala en cuarenta y ocho días del mes de julio del año de 11.675. –Rubricado.– Hirco Cervus.”⁵² Dictamen que debe difundirse públicamente colocándose en todas las puertas de las universidades y colegios.

En una presentación breve de este pequeño escrito, José Antonio Alzate nos comparte que se le ha encomendado la traducción

de un juicio burlesco, que en el fondo es el mismo que el de Despreaux, trabajado por el doctor don Juan Benito Díaz de Gamarra, sujeto que, como se sabe, fue uno de los ornamentos de nuestra América, y de una inclinación tan grande a ser útil a los jóvenes, que de su propio caudal erogó los gastos necesarios para imprimir el tomo de filosofía moderna (para no hablar de otras varias obras

⁵⁰ Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Tratados. Memorial ajustado*, UNAM, México, 2008, p. 140.

⁵¹ *Ibidem*, p. 143.

⁵² *Ibidem*, p. 151.

útiles cuya publicación debemos a su celo patriótico) que enseñó en el colegio de padres filipenses de San Miguel el Grande.⁵³

4. Máximas de Educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría

La presentación que hace Carlos Herrejón de estos pequeños textos es breve y clara; nos comenta que esta edición facsimilar corresponde a la copia manuscrita que dejó el doctor Gamarra y que se encuentra resguardada en el archivo de la Congregación del Oratorio de San Miguel Allende, escrita en 1772.

Máximas de educación en la piedad cristiana y en la política, para instrucción de los alumnos del Colegio de San Francisco de Sales del Oratorio de esta Villa de San Miguel. Máximas dedicadas a los alumnos del Colegio, fundadas en la razón y en la experiencia.

Acerca de los deberes para con Dios, Gamarra les exhorta al amor y a la piedad, expresiones supremas que agradan a Dios y que deben colocarse por encima de cualquier interés y preparación. “Aunque tuvieseis los más bellos talentos, y las prendas más amables, si la piedad no havita en vuestro corazón, sois nada a los ojos de Dios. Por el contrario: aunque estéis privados de talento, y de bienes del mundo, con tal que seais virtuosos, sereis grandes delante del Señor, y amados de los hombres. Mas bien quiero veros privados de la ciencia; que de las virtudes.”⁵⁴ Sobre este asunto, Gamarra insiste en que la práctica de la virtud es la principal obligación a realizar en esta vida y, consecuentemente, obtendremos la máxima felicidad. Virtud y felicidad se entrelazan. Sostiene que no es suficiente el conocimiento de la virtud, es necesaria su práctica. La virtud se aprende con el ejercicio y se crece con él.

“La mentira es uno de los defectos más comunes en los jóvenes, por que como están expuestos a cometer varias faltas, y temen ser reprehendidos, ó castigados, procuran siempre ocultar la verdad bajo el infame velo de la mentira, que es un vicio contra Dios, que engaña a los hombres, y por el cual se hace uno sumamente despreciable.”⁵⁵ La mentira es un vicio que atenta contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo.

Todas las Máximas escritas por el autor constituyen una reglamentación que pretende orientar la conducta de aquellos jóvenes que viven en el Oratorio; en ella se incluyen

⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 138. Ahí mismo se menciona que este texto fue tomado de la *Gaceta de Literatura de México* [por Don José Antonio Alzate Ramírez, Tomo Segundo (1831), pp. 64ss.], del 30 de noviembre de 1790.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 49.

todas las normas que rigen la vida cotidiana del Colegio: en el refectorio, en la capilla, en el dormitorio al acostarse y levantarse, en los momentos de descanso y de estudio, oraciones y prácticas piadosas.

5. *Academias de Filosofía...*

Texto que Gamarra dedica al Excmo. Señor D. Manuel de Roda i Arrieta en reconocimiento a su interés por la Ciencia. “V. Exc. que ocupa por sus raros talentos un lugar tan distinguido entre los Sabios, está persuadido de las grandes utilidades, que resultan á la Iglesia i á la República, de que se cultiven bien los Jóvenes en la buena Filosofía.”⁵⁶ Oratorio de la Villa de S. Miguel el Grande, Julio 20. De 1772.

Estas prácticas de las Academias Filosóficas, comenta Gamarra, las ha aprendido en Roma, con un propósito específico: “haciendo su estudio agradable á la juventud, i util á la Religión i al Estado, desterrando de nuestras aulas la maior parte de tantas qüestiones inútiles, con que se atormentaba el ingenio de los Jóvenes, haciéndoles cobrar horror á las letras.”⁵⁷ Para cumplir con este objetivo menciona un curso de filosofía elaborado por el P. Jacquier en el que se incorporan los grandes sistemas de Filósofos Modernos que exponen la verdadera filosofía.

A continuación da a conocer algunas disertaciones realizadas en estas Academias filosóficas. En la Primera Disertación que correspondió a D. Josef Antonio Fernandez de Barbontin i Barela, alumno del Colegio de S. Francisco de Sales. En ella comenta sobre el sentido de la filosofía, como Sabiduría, que enseña a hacerse feliz. Habla de la verdadera felicidad: “que no puede esperar esta felicidad sino de el Soberano Bien, i que para obtenerla es preciso agradecerle, observando sus leies, i egecutando en todo sus preceptos.”⁵⁸

La Segunda Disertación se refiere a la importancia de la Lógica para el conocimiento de la verdad y, consecuentemente, evitar todo error. Expuesta por D. Josef Manuel Pezuela I Lemus. Alumno del mismo Colegio. El tema es sobre los engaños de los sentidos.

La Tercera Disertación elaborada por D. Josef Ignacio Careaga I Fuciños, alumno del mismo Colegio. El tema lo ocupa la Inmortalidad del alma expuesta con rigurosas razones que sostengan la verdad de nuestra religión. “...en que se probará esta incontrastable

⁵⁶ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Máximas de Educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría*, Presentación de Carlos Herrejón Peredo, Colegio de Michoacán, México, 1983, p. 98.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 96-97.

⁵⁸ *Ibidem*, p. (2).

verdad de nuestra Religión, con los argumentos más convincentes, tomados del Sol de las Escuelas el Angélico Maestro Santo Tomás, i confutando los errores de los antiguos materialistas, i de muchos modernos Escritores, como Tolando, Saint Evremond, Helvet, i otros muchos.”⁵⁹

La Cuarta Disertación fue presentada por D. Fernando Josef Fernandez de Barbontin I Barela, alumno del mismo Colegio, sobre la correspondencia que hay entre los movimientos del alma y los del cuerpo.

6. *Academias de Geometría...*

“Academias de Geometría, que se han de tener públicamente en el muy Ilustre Colegio de San Francisco de Sales, De los Padres de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, en la Villa de San Miguel el Grande. Dedicadas a la Real Junta Preparatoria para el establecimiento en México de una Academia de las Tres Nobles Artes de Pintura, Escultura, y Arquitectura, por el P. Dr. D. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Presbytero Secular de dicha Congregación, Comisario del Santo Oficio, y Rector del mismo Colegio. Con licencia.”⁶⁰

Este breve texto inicia con un comentario del propio Gamarra sobre la importancia y necesidad del estudio de la Geometría, no sólo como antecedente sino como fundamento para el estudio de la Artes: Pintura, Escultura y Arquitectura, lo mismo que para la Filosofía.

“Plan del Discurso Académico que para dar principio a la Función Literaria pronunciara D. Juan Joseph Mazorra, y Buenaño, Alumno del Colegio de S. Francisco de Sales. *Utilidad de la Geometría para las Ciencias y Artes: necesidad de ella para el estudio filosófico.*”⁶¹

Las siguientes expresiones manifiestan la importancia del establecimiento de estas Academias:

“*Nada* hai mas propio para mezclar lo útil con lo agradable que las *Matemáticas.*”⁶²

⁵⁹ *Ibidem*, p. (9).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115. (En México, en la Imprenta de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1782).

⁶¹ *Ibidem*, p. [123].

⁶² *Idem*.

“El objeto de la *Geometría*, como el de las demás Ciencias Matemáticas, es la *Verdad*.”⁶³

“Es la Geometría, aquella noble Ciencia, que ilustrando el espíritu, descubre todas sus facultades, y lo hace metódico y exácto.”⁶⁴

“Bien sabido es, que *Platón* no admitía en la Academia al que no estuviese impuesto en la Geometría: *Nullus Geometriae expers intrato*, y este Gran Filósofo juzgaba, que los niños debían estudiarla, para preparar y limpiar el ánimo, de manera que fuese capaz de instruirse con fruto en las demas Ciencias.”⁶⁵

Insiste en el estudio de la Geometría como complemento de las Artes y Ciencias, pero necesaria para la filosofía. Resalta la importancia de su método para obtener la exactitud y rigurosidad del conocimiento, lo mismo que sobre su utilidad.

7. A modo de conclusión general

Sobre la obra *Errores del entendimiento humano* Ramos le reconoce la influencia de Bacon, aunque, dice, no se trata de una obra estrictamente filosófica, sino que por influencia del espíritu ilustrado coloca a la razón en un lugar privilegiado. “Critica vicios sociales, intelectuales, higiénicos, morales, pero enseña también el modo de corregirlos. Como espíritu influido por las ideas de la «ilustración», atribuye esos vicios a errores del entendimiento humano. El libro es indirectamente un reproche al anacronismo e ineficacia de los sistemas de educación imperantes.”⁶⁶

Acerca del tema de la educación hemos de reconocer a Gamarra como uno de los pioneros críticos del sistema educativo de su época, y descubrir que su postura crítica radical lo lleva a pensar y afirmar que la erradicación de todos esos vicios no se logra sin una verdadera transformación educativa. Con esta labor, por instaurar la verdadera filosofía, dice Ramos, Gamarra ha cumplido cabalmente su misión histórica.

Los contrastes entre modernidad y escolástica, modernidad y religión podría haberlos superado mediante su recurso al eclecticismo. Dice Navarro: “El contraste principal puede decirse que lo presenta Gamarra entre algo religioso y algo filosófico moderno.

⁶³ *Ibidem*, p. [124].

⁶⁴ *Ibidem*, p. [125].

⁶⁵ *Ibidem*, p. [127].

⁶⁶ Ramos, Samuel, *Obras completas* II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1990, p. 167.

Concretamente se trata del método de demostración.²⁶⁷ Pues, ¿cómo podrían demostrarse aquellos aspectos que propiamente competen a la religión mediante argumentaciones puramente racionales? En este sentido se nota, en sus discursos, la primacía que le confiere a lo religioso sobre la razón. Navarro llega a firmar que: “siguiendo los temas morales tradicionales de los deberes y de las virtudes, se nota muy poco de discurso y desarrollo filosóficos, predominando las exposiciones de los aspectos religiosos. Más que ética parece un pequeño alegato de moral cristiana.”²⁶⁸

Parece que la primera razón que respalda el eclecticismo de Gamarra fue el deseo de superar el escepticismo y someter a un examen riguroso las opiniones y sentencias de los filósofos, con la intención de proponer principios o fundamentos que sostuvieran los acuerdos, en los que se refleja la certeza, la claridad y la utilidad; consecuentemente habrá que distanciarse de lo incierto, dudoso y oscuro; lo que en última instancia revela su afiliación a lo más probable. La moral tampoco escapa a la opción del eclecticismo, pues el principio rector del mismo era: rescatar la verdad ahí donde se encontrara; actitud que revela el espíritu de libertad en contra del principio de autoridad. La verdad se revela en las cosas y en los hechos mismos.

8. Bibliografía fuente

Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, tomo I. Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

_____, *Errores del entendimiento*, Edición y Prólogo de José Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

_____, *Memorial ajustado*, Edición y Prólogo de José Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

_____, *Elementos de filosofía moderna*, Edición y Prólogo de José Gaos (selección de textos), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

_____, *Máximas de Educación. Academias de Filosofía. Academias de Geometría*, Presentación de Carlos Herrejón Peredo, Colegio de Michoacán, México, 1983.

⁶⁷ Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1983, p. 159.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 160.

_____, *El camino del cielo* (1779), Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana, México, 1976, v. IV, pp. 237-251.

_____, *Camino del cielo*, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1779.

9. Bibliografía complementaria

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

_____, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1997.

_____, *La recepción de la filosofía moderna en América Latina*, Separata de Cuadernos Salmantinos de Filosofía-XXI, Salamanca, 1994.

_____, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*. Introducción, Selección y Notas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Caso, Antonio, “Don Juan Benito Díaz de Gamarra. Un filósofo mexicano discípulo de Descartes”, en *Revista de Literatura Mexicana*, octubre-diciembre, México, 1940.

Cuesta Alonso, Marcelino; Terán Elisondo María Isabel *et al.*, *Discursos Pedagógicos del siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2008.

Flores Ramos, Alicia, *Precursores del Ensayo en la Nueva España. Historia y Antología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Gaos, José, *Obras Completas VIII. Filosofía mexicana en nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

Herrejón Peredo, Carlos, “Benito Díaz de Gamarra. Crítica sobre su física”, en *Humanistas novohispanos de Michoacán. Morelia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982. (Biblioteca de Nicolaítas Notables, 15), pp. 103-157.

_____, “Benito Díaz de Gamarra a través de su biblioteca. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 2ª época, núm. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 149-189.

_____, “Formación del zamorano Gamarra”, en Revista *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 52, verano 1992, vol. XIII. El Colegio de Michoacán, pp. 135-166. ISSN 0185-3929.

Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México, 1967.

Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Moreno, Rafael, *Estudios de historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

_____, *La revolución francesa y el paso de la modernidad al liberalismo en el siglo XVIII mexicano*, Cuadernos de apoyo a la Docencia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

Moreno, Roberto, *Ensayos de Bibliografía Mexicana*, Autores, Libros, Imprenta, Bibliotecas, Primera serie, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

_____, “Juan Benito Díaz de Gamarra: *El camino del cielo (1779)*”, Humanidades, Anuario, Universidad Iberoamericana, México, 1976, vol. IV, pp. 237-271.

Navarro, Bernabé, *Filosofía y Cultura Novohispanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

_____, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

_____, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.

Ochoa Granados, Humberto, “La filosofía en la época colonial”, en *La Compañía de Jesús en México, cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, Jus, México, 1975.

Ramírez, Esteban, *Díaz de Gamarra. Bibliografía*, Juan Pablo, México, 1955.

Ramos, Samuel, *Obras Completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

_____, *México y la Cultura*, Secretaría de Educación Pública, México, 1946.

Rovira, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Rovira, Carmen y Ponce Carolina (comps.), *Fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Elementos de Filosofía Moderna. Vol. II (Antología)*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998.

Tapia García, María Victoria, *Juan Benito Díaz de Gamarra y el modernismo en México*, Tesis presentada en la Universidad Iberoamericana (fotoimpresión), México, 1966.

Trabulse, Elías, “Díaz de Gamarra y sus *Academias filosóficas*”, Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana, México, 1973, vol. I, pp. 235-249 más 32 p.s.n.

Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hermanos, México, 1896.

_____, *Crítica filosófica*, México, 1904.

_____, *Bibliografía filosófica mexicana*, tomo I, León, 1913.

Vasconcelos, José, *Historia del pensamiento filosófico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1937.

Velasco Gómez, Ambrosio (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, México, 2008.



SACRAMENTO Y TRANSGRESIÓN: *SOLICITANTES** EN EL VALLE DEL MEZQUITAL, SIGLO XVIII

Annia González Torres
Instituto Nacional de Antropología e Historia
agonzalez.deh@inah.gob.mx

1. Presentación

Dentro de las violaciones a las normas morales que dictan la conducta en la cotidianidad novohispana, se encuentra la cometida por los ministros de la Iglesia que trasgreden las reglas y faltan a su actividad sacramental pidiendo favores sexuales a las mujeres que acuden a ellos buscando su consejo espiritual. De acuerdo al marco jurídico eclesástico se consideraba como solicitante al religioso que “antes de comenzar la confesión, o próximamente a ella, antes de comenzar la confesión sacramental o después de acabada y de la absolución, solicitaren o provocaren a sus hijos o hijas espirituales de ambos sexos, por obra o de palabra, a actos torpes y deshonestos o tuvieren con las dichas personas conversación indecente.”¹ Esta transgresión ha sido analizada en Nueva España desde la perspectiva regional para zonas como Puebla, Zacatecas, Taxco y el Arzobispado de México. Se trató de una transgresión común en el territorio novohispano. Por lo tanto, será objetivo de este texto abordar las características de la *solicitud* en los pueblos comprendidos por las cabeceras administrativas y de doctrina de Ixmiquilpan, Actopan, Tetepango y Tula, cuatro de las cinco que integraron la región denominada Valle del Mezquital en el actual estado de Hidalgo.

Las denuncias y procesos por *solicitud* son los más numerosos en cuanto a las transgresiones denunciadas ante el Tribunal del Santo Oficio en esta región, seguidas por hechicería, bigamia y proposiciones. Se trata de un total de once casos entre 1716 y 1796. De estos sólo tres fueron procesados y sólo de uno se conserva la sentencia definitiva. De los casos conservados, cuatro tuvieron lugar en la doctrina de Ixmiquilpan, tres en Actopan, dos en Tula y uno en Tetepango, se integró uno más contra un fraile del

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 854, exp. s/n, fs. 416. Edicto General de Fe del Santo Oficio. 1727. En 1624 apareció el primer edicto contra la *solicitud* “posteriormente fue repetido en los mismos términos en los años de 1710, 1713, 1720, 1724, 1774 y 1781.” Jorge René González Marmolejo, *El discurso sobre el sacramento de la confesión y el sexo en el confesionario. El delito de solicitud durante el siglo XVII y principios del XIX en el arzobispado de México*, p. 159.

* [N. del E.] En el presente capítulo se entiende por *solicitar* y sus variantes verbales: la acción de pedir o dar favores sexuales entre frailes y feligreses del siglo XVIII. Sólo en casos introductorios, el verbo aparecerá en cursivas.

convento de Meztitlán, debido a que solicitó a varias mujeres de pueblos pertenecientes a las doctrinas de Ixmiquilpan y Actopan.

La *solicitación* era una falta de orden sexual, que viniendo de un servidor de la Iglesia es tanto más escandalosa y reprobada por una sociedad sujeta a fuertes normas morales. “Ante todo, la solicitación es una transgresión del celibato eclesiástico, ya que con este término se designan las acciones efectuadas por un clérigo, obligado a ser célibe desde que fue ordenado, con la finalidad de seducir a su penitente. Pero el elemento fundamental de la solicitación es su conexión con el sacramento de la penitencia.”² Por este motivo se atendía con discreción por parte del Tribunal del Santo Oficio, ya que la violación de los estatutos eclesiales ocurría frecuentemente durante el acto de la confesión, afectando la esencia del sacramento:

Los confesores que solicitan a su hija (o hijo) espiritual en el acto de la confesión ‘nunca salen en público, por el daño y escándalo que de ello se puede seguir y la acedia con que algunos estarían con los confesores temiendo en sus mujeres e hijas estos sucesos; con que causarían algún aborrecimiento al sacramento y más en estos tiempos, que los herejes tanto pecan en este error.’³

2. Religiosos *solicitantes* y mujeres *solicitadas*

De los once casos encontrados en esta región, la mayoría fueron cometidos por religiosos regulares, con un total de siete, de los cuales cuatro fueron franciscanos y tres agustinos, mientras que encontramos cuatro casos de curas seculares, de los cuales tres fueron vicarios y uno, cura. Luis René Guerrero Galván propone que la persecución o dilación del delito de solicitación en las provincias dependió en gran medida de los comisarios.⁴

En estas denuncias y autodenuncias se contiene a un total de 28 mujeres, mayoritariamente indígenas, pues fueron un total de 15 naturales, seguidas de nueve españolas, una mestiza,

² Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión. La sexualidad ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, pp. 11-12.

³ AGN, Riva Palacio, tomo 9, Materias prácticas en delitos y causas de fe con observación de titulares que trabajó y estudió el señor Dr. Isidro de San Vicente que fue del Consejo Supremo de Inquisición y tiene algunas adiciones, Solicitantes, f. 62. Al respecto de la definición jurídica del delito de solicitación Luis René Guerrero Galván afirma que: “Una de las dificultades jurisprudenciales de la persecución del delito sería el debate que se originaría en cuanto a la clasificación del hecho punible, es decir, se tendría que delimitar la transgresión que perseguirían los inquisidores del Santo Oficio de la Nueva España ante las conductas solicitadoras a un estricto sentido sexual, o bien a la profanación del sacramento de la penitencia.” Luis René Guerrero Galván, *Procesos inquisitoriales por el pecado de solicitación en Zacatecas (siglo XVIII)*, p. 67.

⁴ Luis René Guerrero Galván, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, p. 209.

una loba y dos sin mención de la calidad.⁵ Las edades de estas mujeres, en su mayoría se encontraban en el rango de los 16 a 25 años (contando sólo a las mujeres de las que se refería el dato). Las edades de las mujeres solicitadas se expresan a continuación:

Cuadro I. Edades de las mujeres solicitadas

RANGOS DE EDAD	CANTIDAD DE MUJERES
16-19	4
20-25	8
30-35	2
45	1

Fuente: AGN, *Inquisición*.

Como puede observarse son principalmente mujeres jóvenes aquellas que llamaban la atención de los religiosos con fines amorosos o sexuales. Sólo en uno de los casos se denuncian tocamientos con un joven indio de 13 años de edad. Las mujeres solicitadas fueron mayoritariamente solteras (12), seguidas de jóvenes casadas (7) y (3) viudas (en seis casos no se brindan estos datos).⁶

3. Conversaciones indecentes

La primera noticia de una sollicitación en el siglo XVIII se dio en 1716, con la denuncia espontánea de fray Manuel Gómez ocurrida el 18 de abril. Pertenecía al convento de San José de la doctrina de Tula. Reconoció haber sollicitado a una india llamada Francisca, soltera, del pueblo de Tezontepec, en 1715. Al interrogar a Francisca declaró que estando

⁵ Cabe resaltar que la esfera de poder y clases sociales, se encuentra presente en el caso de la sollicitación, a este respecto Solange Alberro afirma que: “el confesor goza en Nueva España de un prestigio múltiple ante sus ovejas: en primer lugar es el sacerdote, o sea el mediador entre la divinidad y la criatura investido por tanto de poderes sobrenaturales, dispensador de la paz espiritual y del perdón, también es el varón por principio superior a la mujer; ella es frecuentemente más joven que él y, por supuesto, la ignorante mientras él es el letrado; es finalmente el español, peninsular o criollo, el señor indiscutido por su piel clara, en un mundillo de indígenas, mestizas, negras y mulatas que se arrodillan ante él y le besan la mano.” Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571- 1700*, p. 188.

⁶ “Existía una constante en las mujeres solicitadas: su ingenuidad e ignorancia. Esta constante se debía a la condición social de la que participaba la mujer novohispana, tanto por su carácter de mujer como por su situación dentro de los distintos grupos sociales.” Jaime García Mendoza, “Casos de curas sollicitantes denunciados ante el Santo Oficio de Tasco (1580-1630)”, p. 43. A esto es necesario subrayar la difícil situación en la que quedaban las mujeres al enviudar y carecer de solvencia económica. “Estaban desesperadas por casarse de nuevo, si esto era posible, y esta desesperación les conducía a manos de los confesores, dispuestos a aprovecharse de su situación para obtener favores sexuales.” Stephen Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, p. 179.

en “confesión sacramental [el religioso] la indujo a actos torpes en la misma confesión, a que ella le respondió “¿Cómo podíase eso si ella iba a aquel lugar a buscar la salud de su alma?” y él estaba allí como Ministro de Dios para darle el remedio y lavar su ánima, que después de esto le echó la absolución y le dio la comunión”⁷

Al iniciar la investigación, el comisario se encontró con más mujeres solicitadas por este fraile, tal fue el caso de María Pascuala, india casada con Manuel Francisco del pueblo de Santa María de esta doctrina, quien declaró que “yéndose a confesar con este reo, en la cuaresma pasada después de haberla confesado y echado la absolución, le dijo ‘ya se acabó la confesión y veámonos luego en la puerta que está cerca de la iglesia’ a que ella le respondió: ‘¿para qué?’ a que él le dijo: ‘yo lo sé’ y le cogió la mano, que la quería para ofender a Dios y por eso le respondió que acabándose de confesar no podía ir donde le mandaba.”⁸ Por no haberlo acompañado, el fraile se negó a confesarla en ocasiones subsecuentes. Como puede observarse “una excusa que podría argumentar el presunto culpable sería la de no haber profanado el confesionario, procurando realizar sus solicitudes en lugares diferentes a los de la confesión. [Sin embargo], una de las bulas previó la posible evasiva y determinó la existencia del delito, hubiera o no, simulación del sacramento en el confesionario.”⁹

De igual forma, Juana María, india soltera de 20 años, acudió a confesarse en la cuaresma de 1715, dijo que el religioso “después de haberla confesado y dándole penitencia, estando aún todavía de rodillas a sus pies, la indujo con palabras cariñosas y provocativas a cosas torpes y deshonestas, a que ella le respondió que acabándose de confesar no podía cometer tales culpas, por lo cual y no volverse a confesar con dicho ministro, se quedó aquel año sin comulgar.”¹⁰ De igual manera, solicitó en el confesionario a Pascuala María, india soltera, de 25 años, “el susodicho le cogió la mano y le dijo ‘¿quieres que nos queramos? ¿Quieres que nos amemos? volverás por acá a la noche’ a que ella le respondió: ‘no puedo que duermo con mi padre y me echará de menos’, que después le echó la absolución, y el día siguiente le dio la comunión.”¹¹

⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 765, exp.6, fs. 70. Relación de la causa de fray Manuel Gómez de la orden de San Francisco. Cura ministro de Doctrina del partido de San Joseph de Tula y comisario de este Santo Oficio. Por solicitante.

⁸ *Ibidem*, fs. 69-69v.

⁹ Guerrero Galván, Luis René, *Procesos inquisitoriales...*, p. 67.

¹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 765, exp.6, fs. 70v. Relación de la causa de fray Manuel Gómez de la orden de San Francisco. Cura ministro de Doctrina del partido de San Joseph de Tula y comisario de este Santo Oficio. Por solicitante.

¹¹ *Ibidem*, fs. 71.

Finalmente, lo denunció Andrea Nicolasa del pueblo de Tezontepec:

dijo recordaba que [...] habiendo comenzado su confesión, dicho padre le dijo no la quería absolver porque no quería ser su dama, a [lo] que ella le respondió [que] mirase que era una pobre india, y él la volvió a instar por segunda vez a que fuese su dama, a que también le respondió [que] atendiese a que era ministro de Dios y que ella en su casa no había de perder el respeto de su madre, y nunca le tocó las manos y rostro porque ella no dio lugar a ello.¹²

Es notorio que en el caso de fray Manuel Gómez, no se consumó el acto carnal, sino que él las solicitaba con palabras provocativas y amorosas, posiblemente con la intención de entablar una relación duradera con alguna de estas jóvenes. Al inicio de sus audiencias reconoció que no se había presentado a la denuncia espontánea por “descargo de su conciencia sino por el temor del castigo, faltando a la verdad y diciendo solo lo que se podía saber y callando otras culpas ocultas, porque el demonio le propuso tales razones a su favor, que creyó él ciertamente en lo exterior salir bien, aunque en lo interior de su conciencia, peor.”¹³ Su acusación estuvo compuesta por 21 capítulos, sin embargo, no se conserva la sentencia del proceso.

En 1755 en Actopan, María, india casada con Diego de Tapia, mestizo de oficio labrador, de cuarenta años, denunció que hacía aproximadamente 25 años fray Francisco Javier de Arvizu, religioso agustino, “habiéndola confesado la mandó ir a su celda en donde la solicitó, que [ella] no la concedió. Y que al año siguiente fue a confesarse con el referido, y que le dijo que no la confesaba, que fuese con otro.”¹⁴ En este caso el fraile envió a la mujer a su celda, inmediatamente después de la confesión, como ella no accedió, él se negó a confesarla en la siguiente cuaresma. Este fue un mecanismo de presión ejercido por los confesores contra las mujeres que se negaban, esperaban que con esa persuasión aceptaran sus intenciones sexuales.

Ana María Josefa de Pérez, casada, declaró que durante la confesión fray José Agustín Martínez le había dicho que necesitaba darle un consejo, para lo cual le pidió que lo esperase en una sala; estando en este lugar:

le había dicho que su intento era tener ilícito comercio con ella, y que de cierto pensamiento que la testigo le había confesado, le había dicho que se lo había de

¹² *Ibidem*, fs. 71-71v.

¹³ *Ibidem*, fs. 72.

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 948, exp. 19, fs. 253. El Sr. Inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra fr. Francisco Xavier de Arvizu del orden de S. Agustín. Por solicitante. Actopan. 1755.

cumplir (la denuncia del religioso expresa haber confesado unos pensamientos deshonestos que había tenido la dicha con este religioso), a cuya propuesta se había resistido, y que este religioso había insistido con palabras y acciones, las más indecentes y provocativas a fin de conseguir su torpe intento, prosiguiendo ella en su resistencia en cuanto pudo [...] hasta que ella le amenazó con que daría voces para que la favorecieran, con cuya determinación llenó de cólera este religioso [por] ver frustrado su intento la había echado.¹⁵

En la doctrina de Ixmiquilpan en 1758 Bárbara Inés de Guzmán, española, declaró en contra del bachiller Don Manuel de Cabañas por proposiciones durante la confesión. En lo declarado por Bárbara Inés se puede observar que ella levanta la denuncia por temor a ser acusada de relaciones ilícitas con el bachiller, puesto que afirma que ya había notado que el trato que le daba Manuel de Cabañas no era propio de un ministro eclesiástico: “en nuestras parlas conocí que ya su cariño se había viciado aunque me hice la desentendida.”¹⁶ Sin embargo, después de conversaciones sostenidas durante la confesión Manuel de Cabañas le propuso matrimonio y la amenazó con la condena hacia su alma, si ella revelaba el contenido de aquellas conversaciones. De acuerdo a la denunciante:

Llegué a su confesionario algunas veces, en una de ellas que fue por el mes de febrero próximo pasado, me dijo que ‘el no confesarme con él sería que habría tenido con su merced algún mal pensamiento’, le respondí ‘que no’ me dijo ‘que se alegraba que muriera mi madre, así me llevaría por ahí y correría yo por su cuenta’, le respondí ‘que de ninguna manera pensara tal cosa’[después le preguntó] ‘y si no fuera sacerdote, ¿te casarías conmigo?’ y me dijo que no me dejaría levantar del confesionario sin que de mi boca oyera un sí o un no’, a lo que respondí que ‘si hubiera yo sabido sus intenciones no habría llegado a sus pies’ [al oír esto el ministro la amenazó diciéndole] ‘que estuviera yo advertida del pecado que habíamos cometido en las parlas, que estaba reservado a su santidad y que ningún confesor me podría absolver de esta culpa’, afligida salí del templo.¹⁷

Como la trasgresión fue cometida durante el sacramento de la confesión, los inquisidores decidieron iniciar la investigación, siete años después de presentada la denuncia, sin embargo, al buscar a Bárbara Inés se enteraron que se había casado con don Mariano Zepeda y que había muerto al dar a luz.

¹⁵ AGN, *Inquisición*, Vol. 980, exp. 13, fs. 193v-194. El Inquisidor fiscal del Santo Oficio de México, contra fray José Agustín Martínez, de los descalzos de San Francisco y confesor, lector de gramática, natural de esta ciudad y de 31 años de edad, por el delito de solicitante inconfesione. Prueba del delito. 1758. Actopan.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1303, exp. 9, fs. 1- 1v. 1759. El señor fiscal del Santo Oficio contra el bachiller don Manuel de Cabañas, presbítero confesor, residente en Ixmiquilpan por solicitante.

En la doctrina de Tetepango, María Velasco, india, casada, del pueblo de Mizquiahuala, dijo que durante la semana de pascua de 1793:

cuando solo por haber ido a cumplir la semana de pascua con la iglesia y estando en mi confesión cristiana y penitenta como Dios manda acabada mi confesión, [me preguntó] ‘¿cuantas acciones o acto había tenido con dicho jugueteo?’ de que le di satisfacción y preguntándome ‘¿cuánto me había dado en reales cada vez que ofendía a Dios?’, le respondí que ‘me solía dar 2 o un reales’ a que me respondió ‘que era yo una boba, que si por tan poco dinero me había de condenar, y que ya que lo hacía, lo hiciera con sujetos que me remediara[n], y no un indio como aquel a que le respondí que mi fragilidad y el motivo de hallarse ausente mi esposo, me había obligado a el suplicio, pero que por eso venía arrepentida y penitenta a sus pies [...] Pasado algún rato, siguió diciéndome que yo aceptaba a su voluntad, haciéndome su concubina y que me trataría con decencia dándome dos pesos cada ocho días. Me vestiría y calzaría, me compondría mis casas y que sería yo bien vista y respetada, esto como grandes instancias de modo que quedé asombrada de no poder convencer sus proposiciones hasta que se llegó a enfadar teniéndome como una hora hincada.’¹⁸

Andrea Márquez, española, declaró que al negarse en tener tratos carnales con el bachiller, él mandó a encarcelar a su esposo, valiéndose de mentiras “en cuanto llegó a sus noticias de dicho padre cura, que mi marido salió de la cárcel fugitivo, me mandó depositar en sus propias casas curales, que no queriendo como no quiso que me fuera yo a hacer diligencia de vivir con mi marido hasta que me valí del pretexto que una de mis criaturas estaban muriéndose y me diese licencia de asistirle, luego volvería a su disposición, y luego tomé el camino para este juzgado, a vivir en compañía de mi marido.”¹⁹

Como puede verse a través de los casos citados, estos religiosos iniciaban la sollicitación valiéndose de palabras cariñosas, provocadoras y reconfortantes, dependiendo de la mujer a la que se dirigían, utilizando la información que obtenían sobre ellas en confesión. Algunos con la intención de establecer relaciones estables y duraderas, al desear que fueran sus amantes. Sin embargo, no en todos los casos la sollicitación se limitó a palabras indecentes y proposiciones pecaminosas, sino que pasaron a besos, tocamientos y a consumir la relación sexual.²⁰

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1393, exp. 10, fs. 173-173v. El Señor Inquisidor fiscal del Santo Oficio contra el bachiller Don Bernardo Sánchez, cura de Mizquiahuala. Por el delito de solicitante, y descubrir el sigilo de la confesion. Atitalaquia. Tetepango, Tula. 1793.

¹⁹ *Ibidem*, fs. 176r.

²⁰ “El confesor solicitante regularmente procedió en relación directa con la forma de pensar y actuar de la penitente o de su situación particular. El acto de la confesión le ofreció todas las posibilidades para planear

4. Tocamientos y ósculos

En ocasiones la solicitud de las mujeres iba de las palabras a los besos y tocamientos en distintas partes del cuerpo, tal fue el caso de María Teresa, española de 18 años quien declaró que en 1759, había acudido a la confesión con fray José Agustín Martínez, en Actopan, y que a la mitad de la confesión:

la había dicho este religioso ‘déjate ya de confesar y vamos a esto que ya es preciso, ya sabes que yo soy tuyo y tú eres mía, hazme los mismos cariños que a fulano’ y que habiéndola llevado a la capilla, allí había empezado a besarla y a incitarla con palabras y acciones, y ofertas que le hizo, y había sacado dinero para dárselo, y que ella había tirado, y que había dicho a este religioso se quitara aquellas jergas y las diera a quien las mereciera, y que se había salido para su casa.²¹

Tiempo después Rita Bernarda de Ramos, mestiza, doncella de 23 años declaró que acudía a denunciar por mandato de su confesor:

que habría como cuatro meses que acabada la confesión, se había levantado este religioso del confesionario y se había ido hacia el cementerio y había llamado a la testigo, y la había dicho que volviese a las dos de la tarde a la iglesia, que la había menester y que habiendo ido, creyendo [que] sería para consolarla, la dijo que el haberla prevenido que volviese fue para decirle que no era doncella, y había pretendido llevarla tras de la puerta de la iglesia para revisarla sus partes pudendas, a que ella no condescendió, que la osculó y metió las manos en los pechos a raíz de las carnes para reconocer si era doncella, y la había dicho que como se había de ir con otro en materia de incontinencia, que si quería con él, aunque no la rogaría. Que estaba pronto a cualquiera ora que viniese.²²

De igual forma, María Josefa, española, doncella de 16 años, se presentó a ratificar la denuncia hecha por su confesor, declaró que era víctima de acoso por parte del fraile, puesto:

su estrategia. Él sabía o intuía que podía lograr sus propósitos por medio de regalos, halagos o caricias, con argumentos persuasivos, con referencias doctrinales, aunque también, si se presentaba la situación, de manera agresiva o incluso violenta. Amenazar a la penitente con darle una golpiza o hacer pública la pérdida de la honra de la solicitada fueron otros recursos. Lo que buscaba era satisfacer una sexualidad que su condición le prohibía.” Jorge René González Marmolejo, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, p. 78.

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 980, exp. 13, fs. 194v. El Inquisidor fiscal del Santo Oficio de México, contra fray José Agustín Martínez, de los descalzos de San Francisco y confesor, lector de gramática, natural de esta ciudad y de 31 años de edad, por el delito de solicitante inconfesione. Prueba del delito. 1758. Actopan.

²² *Ibidem*, fs. 199.

que si ella se levantaba del confesionario, iba este religioso a abrazarla, osculando y meter su lengua en la boca de la dicha, y que una ocasión de estas, este religioso la había llevado al oratorio, y en un confesionario, estando ella en forma de penitente, la había dicho este religioso, entre otras cosas ‘tú quieres casarte porque estás rabiando, porque te lo metan los hombres’, y que inmediatamente que se levantó del confesionario, la quiso llevar a otro cuarto retirado [como ella se resistió] en el mismo oratorio, la había abrazado y osculado.²³

Como puede observarse, la mayoría de las mujeres se negaron a condescender a sus intentos de consumar el acto sexual, este elemento es importante, puesto que se contrapone con lo observado por Jorge René González Marmolejo, en su estudio sobre el Arzobispado de México, quien afirma que algunas mujeres habían accedido a la relación carnal con los religiosos prácticamente sin oposición. Finalmente, tenemos los casos en los que se concretó la relación sexual entre la penitente y el confesor.

5. Acto carnal consumado

En el pueblo de Ixmiquilpan se presentó en 1721 la denuncia de Ana María, india, de 17 años en contra de fray José Pérez de la orden de San Agustín.²⁴ Declaró que “el padre ministro de este pueblo la había echado a perder.”²⁵ Ana María dijo que había ido al convento, no con la intención de confesarse, sino por encargo de su “ama” doña Rosa de Rosas, quien le había encargado que llevara a confesar a otra indígena llamada María, de tal manera que fray José Pérez no realizó los actos torpes y deshonestos en el momento de llevar a cabo la confesión, “llegó al confesionario que está junto al altar de Nuestra Señora del Rosario, donde estaba sentado dicho padre ministro y le dijo: ‘Padre que dice Señora que besa a usted la mano y que le haga usted favor de confesar a esta india’ y que entonces le dijo dicho padre ministro ‘no quiero confesarla hasta que subas allá arriba conmigo a la celda’.”²⁶

Ella permaneció a la espera del fraile, hasta que vino la cocinera llamada Manuela, quien le comunicó que la estaba esperando en su celda, “entonces subió al convento acompañada de Manuela, en donde vio al padre ministro parado en la puerta de una

²³ *Ibidem*, fs. 199v.

²⁴ Fray José Pérez fue descrito como “blanco, lleno de cara, gordo, de cabello negro, ojos grandes, no muy grande de cuerpo.” AGN, *Inquisición*, vol. 789, exp. 11. fs. 215v. El Señor Fiscal del Santo Oficio contra fray José Pérez, de la orden de San Agustín, cura ministro de doctrina, del pueblo de Ixmiquilpan. 1721.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 789, exp. 11. fs. 215v. *El Señor Fiscal del Santo Oficio contra fray José Pérez, de la orden de San Agustín, cura ministro de doctrina, del pueblo de Ixmiquilpan*. 1721.

²⁶ *Ibidem*, fs. 215v.

celda, desde donde la grito diciéndola ‘ven acá, entra y que en efecto llego la declarante hasta la puerta de dicha celda y habiendo entrado la dijo “[hace] días que ha que te andas chiqueando’, y entonces la hecho a perder.”²⁷

En este caso, el acto sexual no estuvo ligado con la confesión, sin embargo, cabe resaltar que fray José Pérez no le permitió a Ana María volver a su casa, sino que la mantuvo encerrada en el convento, vigilada por un sirviente llamado Juan Zarco por espacio de cuatro días. Después, “la fue a sacar el dicho Juan Zarco para llevarla como la llevó a la Ciudad de México en donde la dejó en casa de Mathia, india, mujer de Diego de Alvarado, mulato libre.”²⁸ Permaneció en la Ciudad de México tres meses, hasta que su ama la encontró y la llevó de regreso a Ixmiquilpan. La española Rosa de Rosas declaró que al interrogar a la india, que en un principio envió a confesar, ésta le había referido que Ana María entró por la puerta de la sacristía y que no volvió a salir.

Cabe resaltar que en la declaración de Rosa de Rosas, ella comunicó con otros vecinos del pueblo el extravío de Ana María, uno de ellos Juan de Arvizu, le dijo “¿pareció su muchacha de usted?”, a que le respondió, ‘no ha aparecido’, y dicho Juan de Arvizu la dijo ‘no haga usted más diligencia que buscarla en el convento, porque allá cuantas muchachas entran, se pierden’.”²⁹ De tal manera, puede inferirse que ésta no fue una situación aislada, sino que simplemente otros sucesos semejantes no fueron denunciados, pero esta declaración refleja una circunstancia repetitiva aunque acallada por la sociedad. De igual forma, cabe resaltar la cooperación de otras personas para que el religioso consiguiera a la mujer de su interés: la cocinera Manuela y el sirviente Juan.

En 1755, Felipa María, soltera, mestiza, vecina del pueblo de Mizquiahuala, jurisdicción de Tetepango, de veinte años, denunció al fraile Francisco Rosales, franciscano, declaró:

que habrá tiempo de tres años, poco más o menos, que estando en Tula [acudió a confesarse] y que habiéndola confesado le dijo que volviere, y que si no lo hallase en el convento, lo enviase a llamar con un sacristán, y que habiéndolo ejecutado, vino dicho padre y la llevó diciéndole ‘ven conmigo y vas a estar en la cocina con la cocinera’, y que se fue con él hasta que la metió en su celda y cuarto, y que cerrando la puerta con llave se mezcló con ella, y luego pasó con ella a la cocina.

²⁷ *Ibidem*, fs. 216.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, fs. 220.

Que se comunicó con dicha celda o cuarto y entregó a la cocinera, y que al otro día la soltó.³⁰

En el pueblo de Actopan en 1758 se presentaron una serie de denuncias contra fray José Agustín Martínez. La primera fue de Ana María Bautista, doncella de veinte años, que autorizó a su confesor fray Antonio Mariano para que hiciera la denuncia en su nombre, declaró que:

el día 1º de septiembre de [17]58, había llegado a la puerta de la celda en que este religioso estaba hospedado la referida Ana María Bautista, y había suplicado a este religioso, la reconciliase, y habiéndola preguntado este religioso que ‘¿qué pecados tenía?’ y respondiendo ella que ‘solo cuatro’, este religioso la había instado entrase dentro de la celda, y dando de mano de la puerta había torcido la llave y la había solicitado *ad turpia*.³¹

Al año siguiente se recibió la denuncia de María Antonia Soberanes, española, soltera, quien afirmó que estando enferma había solicitado al fraile una confesión en su casa, él acudió y “como un cuarto de hora después de haberle dado la absolución, y habiéndose despedido para irse, la dicha deteniéndole porque estaba lloviendo, la había solicitado *ad turpia* lo que había sucedido por septiembre de año de [17]59.”³² De forma similar, María Catalina de Pozas, doncella, española de 19 años, tuvo “un accidente por presión del corazón” fue vista por el religioso, quién la llamó y le preguntó por su enfermedad “en el mismo confesonario, simulando también confesión la había dicho que si no tenía dicha mujer un pecho malo, si se lo había de enseñar al confesor, que pasó en haber tenido tocamientos y solicitádola *ad turpia*.”³³

Como resultado de las declaraciones hechas en su contra, en 1760 fue recluso en cárceles secretas, su acusación constó de nueve capítulos. En su caso, los inquisidores hicieron hincapié en que en la mayoría de los casos habían mediado hechos diversos entre la confesión y las proposiciones, tocamientos y la cópula, lo que supone que la pena no sería tan severa, sin embargo, es sólo una suposición puesto que falta la sentencia del proceso.

³⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 975, exp. 6, fs. 106- 106v. El Sr. Inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra fr. Francisco Rosales del orden de S. Francisco de la provincia del Sto. Evangelio que habrá tres años que fue cura de la doctrina del pueblo de Tula. Por solicitante. Actopan.

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 980, exp. 13, fs. 192-192v. El Inquisidor fiscal del Santo Oficio de México, contra fray José Agustín Martínez, de los descalzos de San Francisco y confesor, lector de gramática, natural de esta ciudad y de 31 años de edad, por el delito de solicitante inconfesione. Prueba del delito. 1758. Actopan.

³² *Ibidem*, fs. 193v.

³³ *Ibidem*, fs. 196.

En Alfajayucán, doctrina de Ixmiquilpan, se denunció al bachiller Manuel Chávez Nava de la parroquia del Real del Cardonal. La denunciante fue María Lugarda Sánchez, española, residente de Ixmiquilpan, quien declaró que el 13 de diciembre de 1792 había acudido a la misa, que se hace a la Virgen de Guadalupe, en Alfajayucán, junto a sus hermanos y que durante el viaje de regreso le dio “un accidente o especie de apoplejía de aire”,³⁴ por lo que la trasladaron al rancho más cercano y de allí enviaron a buscar a un sacerdote que le administrase los sacramentos, por ello encontraron al vicario que se hallaba en “una diversión de gallos”, quién acudió al llamado. Cuando llegó al lugar pidió que lo dejaran a solas con ella y se sentó a esperar a que recuperara el sentido, y:

luego que vio que abrí los ojos se llegó a mí y lo primero que me pregunto fue si había bebido pulque, a lo que le respondí que ‘sí’ (aunque no había bebido suficiente para embriagarme), luego comenzó a acostarse en mis piernas, manoseándome y dándome ósculos y aunque yo me retiraba de él, más instaba y en fin hasta que con sus instancias llegó a conseguir su torpe deseo de cometer acto carnal conmigo. Y habiéndose saciado me tiró sobre la cama cuatro reales y se fue.³⁵

Este sacerdote ya había sido acusado de una conducta similar en el pueblo de Huichapan, hasta donde llegó la orden de hacer las investigaciones necesarias. A pesar de ello no se abrió un proceso.

En 1793, el bachiller Mariano Muñiz y Acosta, presbítero, vicario del Cardonal, se autodenunció y aseguró que había sido “solicitado” por María Antonia de León, casada y asistente a la parroquia de Real del Cardonal, a quien había confesado tres meses antes de los hechos, aseguró que ella lo acosaba y que una noche “perseguido de sus lágrimas y halagos me precipité de tal modo que hube de darle dos ósculos y tener un solo tocamiento impuro sin pasar a otro”.³⁶ Cuando María Antonia fue instada a declarar reconoció que había tenido una relación impropia con el sacerdote, pero que en el tiempo que había ocurrido él ya no era su confesor, y declaró que entre ellos habían ocurrido “abrazos, ósculos hasta completar la cópula que después de mucho tuvo con él.”³⁷ Cabe resaltar en este caso, que al parecer fue María Antonia la que buscó entablar la relación con el religioso, movida posiblemente por sentimientos amorosos o necesidad económica.

³⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1344, exp. 2, fs. 4. Contra don Manuel Chávez Nava, vicario de Alfajayucán por solicitante. 1793.

³⁵ *Ibidem*, fs. 4-4v.

³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1333, exp. 1, fs. 1. Contra el bachiller don Mariano Muñiz, clérigo presbítero, por solicitante. 1793.

³⁷ *Ibidem*, fs. 10.

En 1796 Cipriano Pérez, vicario de Actopan, presentó a nombre de Juana Josefa, española, soltera, una denuncia contra fray Joaquín Valero, debido a que durante la confesión le dijo “‘que sí tendría ánimo para decirle a su compañero que se saliese fuera para tratar con él un negocio de conciencia cuando pasase a su casa’ y ‘que si tenía ella con el mismo confesor algún pensamiento malo, sería mujer para decírselo’, que respondiendo ella que sí, pasó dicho religioso a confesor a la casa de la denunciante y verificándose lo dicho, pecó con ella carnalmente, repitiendo en otras ocasiones el mismo acto consumado.”³⁸

Como ella siguió confesándose con el fraile, las relaciones sexuales se continuaron, también dentro de la iglesia. A ese respecto declaró que durante la confesión le pidió lo esperara en la sala de ejercicios como a las 10 de la mañana, después de esperarlo aproximadamente dos horas:

trayéndola de comer y se estuvo allí con ella hasta las dos de la tarde y se fue habiendo pecado en este tiempo con la misma una vez de acto carnal consumado y muchas de ósculos y manoseos. Que después volvió a las ocho y media de la noche y permaneció allí, con ella, hasta las doce y entonces pecó igualmente con esta de acto carnal consumado, repitiendo varias otras los tocamientos, ósculos y manoseos. Que por último volvió a la una de la mañana y que sin ejecutar acción alguna torpe, la sacó de la sala de ejercicios, cerró la puerta y la dejó detrás de un confesionario hasta que se abriese la iglesia diciéndola que luego que hubiese alguna gente, se podría ir a su casa y que volviese a las ocho de la mañana a su mismo confesionario para darla consejos, que si había sido causa de su muerte lo quería ser también de su resurrección y vida.³⁹

En el caso de fray Joaquín Valero, cuando los inquisidores determinan iniciar el proceso y llamarlo, se da la noticia de que se fue en 1798 hacia España, destinado al convento de San Francisco de la Villa de Villena. Como puede observarse este religioso buscaba una relación más larga con esta mujer, no reducida a un encuentro ocasional con ella, como si se ha observado en otros casos mencionados.

Caso diferente es el proceso contra fray Ignacio Romero, religioso del convento de Meztitlán, quien se autodenunció en 1789. Cabe aclarar que, aunque el fraile no pertenecía a la región del Valle del Mezquital, solicitó a mujeres de diversos pueblos incluyendo algunos de las doctrinas de Ixmiquilpan y Actopan, razón por la que se integró su caso en este estudio. Él declaró que había confesado a una india de 33 años, viuda y con

³⁸ AGN, Inquisición, vol. 1379, exp. 2, fs. 72. El Sr. Inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra fray Joaquín Valero, de la orden de san Francisco del colegio de Pachuca. Por solicitante. 1796.

³⁹ *Ibidem*, fs. 76.

dos hijos, vecina de Actopan, “a poco rato de haberla confesado salió y la halló en la puerta de la iglesia, de donde la llevó a un cuarto de la casa cural, y la solicitó *ad turpia*, ocurriendo todo esto inmediatamente después de la confesión.”⁴⁰

Este religioso desarrolló un mecanismo especial para solicitar a las mujeres que acudían a él para confesarse, para lo que se valía de la penitencia para conseguirlo. Este método lo aplicó con alrededor de 17 mujeres de distintos estados y calidades. Refirió que a una mujer casada:

le dio de penitencia que se azotase en sus partes pudendas, señalándola sitio donde lo ejecutase, como hizo en el cementerio de la iglesia, habiéndola espiado el reo sin que otra persona advirtiera este acto por estar a trasmano dicho sitio. Que esto mismo aconsejó e hizo que ejecutasen otras nueve mujeres, de las cuales una se llama Josefa, de calidad india, de estado casada y como de veintiún años de edad a la cual solicitó *ad turpia* en el acto de la flagelación.⁴¹

También declaró que después de confesar a otra mujer casada, le “impuso de penitencia la flagelación, ejecutándola este reo. Con la notable circunstancia de que la hizo que a su presencia tuviera acto con su marido, solicitándola después este reo para sí, lo cual ocurrió en el sábado de gloria, en el cual ejecutó la flagelación [en] presencia de su marido.”⁴² Entre los múltiples actos que declaró, confesó haberle realizado tocamientos impuros a un joven indio de 13 años de edad durante la confesión. María Trinidad, soltera, loba, declaró que después de la confesión, el religioso le dio consejos:

saludables para su alma, la impuso de penitencia que rezara dos salves en la iglesia, y que de allí se pasara a la sacristía y pidiera a los sacristanes una disciplina, y se fuera al osario a rezar siete salves y hacer penitencias, dándose en cada una salve dos azotes, uno en cada nalga. Que rezados las dos salves en la iglesia, se pasó por la sacristía sin pedir la disciplina, y se fue al osario a rezar las salves, que no había acabado cuando llegó el padre Romero y la dijo que ‘por qué no había pedido la disciplina’ a que le contestó que ‘por vergüenza.’ Que entonces salió el padre con violencia y llevándole la disciplina la dijo que se quitara las naguas. Y habiéndoselas quitado ella le dijo al padre que se fuera, que ella sola se azota-

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1065, exp. 6, fs. 55v. Relación de la causa que en este Santo Oficio se ha seguido y sigue a instancia del Sr. Inquisidor fiscal, contra el padre fr. Ignacio Romero, natural del pueblo de Actopan, 31 años de edad, religioso del orden de S. Agustín en esta su provincia del Dulce Nombre de Jesús, sacerdote confesor. Por el crimen de sollicitación *ad turpia* en confesionario y confesión. 1789.

⁴¹ *Ibidem*, fs. 55v-60.

⁴² *Ibidem*, fs. 60.

ría, pero él replicó que no, que la había de azotar, y que aun resistiéndose ella, la comenzó a azotar, tomándola por la cintura la tiró en el suelo y pecó con ella.⁴³

Ignacio Romero declaró ser natural de Actopan, sus padres y abuelos cristianos viejos y ninguno penitenciado por el Santo Oficio. Estudió en la ciudad de México en donde tomó el hábito. Profesó a los 18 años, estudió en el colegio de San Pablo, fue ordenado presbítero y volvió a Meztitlán en donde permaneció hasta su denuncia espontánea. Su acusación se compuso de 17 capítulos. Fue sentenciado en audiencia privada a:

abjuración de *leni*, privado perpetuamente de confesar hombres y mujeres, desterrado de Puebla, Meztitlán y límite de su curato por tiempo de diez años, que guarde reclusión en el convento de Chalma, por tiempo de seis meses y en los quince primeros días haga ejercicios espirituales, y se confiese general y sacramentalmente con el confesor de aquel prelado, le señale que durante la reclusión ayune los viernes de cada semana, rece los salmos penitenciales, y los sábados una parte del rosario.²⁴⁴

De los casos conservados que originaron procesos inquisitoriales éste fue el único que cuenta con la sentencia definitiva al término de la causa.

Es necesario hacer notar que después de la secularización de las doctrinas a mediados del siglo XVIII, los sacerdotes residentes en las parroquias no siempre fueron objeto del agrado y respeto del pueblo, sino que en ocasiones se les acusó de incumplir sus propósitos y responsabilidades en el cuidado de las almas por incurrir en delitos de orden moral, aspecto que se resaltó en el juicio de los pobladores, a pesar de que los religiosos regulares eran denunciados más frecuentemente, como se ha mencionado con anterioridad.

Sin embargo, el que los curas y sacerdotes tuvieran comportamientos indebidos y se sintieran atraídos por las diversiones mundanas, era fuertemente criticado por los fieles. Tal es el caso que refiere William Taylor que aconteció en Ixmiquilpan en 1807, cuando se manifestó esta divergencia entre lo que establecía la Iglesia y la conducta de los sacerdotes, por lo que “los líderes del pueblo elaboraron una denuncia condenatoria dirigida al arzobispo contra su cura, un hombre anciano y enfermo, decían, que reservaba

⁴³ *Ibidem*, fs. 58v.

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1340, exp. 11, fs. 6v. Relación de la causa que en este Santo Oficio, se ha seguido y sigue a instancia del Sr. Inquisidor fiscal, contra el padre fray Ignacio Romero, natural del pueblo de Actopan, religioso de la orden del Señor San Agustín, en esta su provincia del Dulce Nombre de Jesús, sacerdote confesor, por el crimen de solicitante. 1794.

la mayor parte de su flaca energía para el juego de naipes y las peleas de gallos. ‘El cura ni dice misa, ni confiesa, ni predica, en una palabra, no hace nada sólo es cura para tiranizar’⁴⁵ En esta queja puede verse la animosidad que existía por parte de los fieles contra los sacerdotes que tenían una conducta reprobable.

6. Consideraciones finales

La *solicitud* fue una transgresión recurrente en los pueblos de indios de las doctrinas de Ixmiquilpan, Actopan, Tetepango y Tula, cuatro de las cinco cabeceras administrativas y de doctrina que conformaron el Valle del Mezquital en el siglo XVIII. Fue cometida principalmente por religiosos regulares y fue dirigida a mujeres de diversas condiciones y calidades, siendo principalmente solteras de entre 16 y 25 años. Por lo general, el hecho no se denunciaba inmediatamente, sino algunos meses, años e incluso décadas después de que acontecía. En una considerable cantidad de los casos aquí abordados la denuncia se hace a solicitud de un eclesiástico enterado del hecho por la confesión, incluso algunas de las denuncias las presentaban estos religiosos a nombre de las mujeres afectadas.

En algunos casos nos encontramos con sacerdotes y frailes que buscaban establecer una relación duradera y estable con las mujeres, ofreciéndoles casa y sustento e incluso matrimonio, a pesar de que no estaba permitido para miembros del estamento eclesiástico, quienes debían practicar el celibato. En otros, los confesores se aprovechaban del conocimiento de los pecados de las mujeres para ofrecerles mejorar sus condiciones o amenazarlas con la condenación eterna si no consentían sostener relaciones sexuales con ellos. Algunas de estas relaciones fueron únicas o esporádicas; en otras se practicaron en repetidas ocasiones, en distintos días y lugares o en un sitio en el que se encerraba a la mujer: la celda, la casa cural o la sala de ejercicios.

Algunos religiosos elaboraron un método para *solicitar* antes, durante o después de la confesión o valiéndose de la penitencia, como en el caso del fraile del convento de Meztitlán. Estos casos nos acercan tanto a la vida cotidiana de los habitantes de los pueblos de indios, como a las prácticas asociadas con la confesión en el imaginario colectivo de la población, revelan parámetros de comportamiento en contraste con los estándares esperados, nos muestran un crisol de sentimientos encontrados en los involucrados: deseo, malicia, expectativa, temor, crueldad, culpa y desolación, todos vertidos en torno a uno de los sacramentos de la Iglesia católica, a través del cual se

⁴⁵ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, p. 366.

redimían los pecados y se lograba la salvación: la confesión, cuya transgresión llevó a los implicados ante el Tribunal del Santo Oficio.

7. Bibliografía

Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, FCE, México, Cuarta reimpresión, 2000.

García Mendoza, Jaime, "Casos de curas solicitantes denunciados ante el Santo Oficio de Tasco (1580-1630), en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.) *Inquisición Novohispana*, Vol. II, UAM, IIA-UNAM, México, 2000, pp. 25-44.

González Marmolejo, Jorge René, *El discurso sobre el sacramento de la confesión y el sexo en el confesionario. El delito de sollicitación durante el siglo XVII y principios del XIX en el arzobispado de México*, Tesis para optar por el grado de doctor en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.

_____, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, CONACULTA-INAH, Plaza y Valdés Editores, 2002.

Guerrero Galván, Luis René, *Procesos inquisitoriales por el pecado de sollicitación en Zacatecas (siglo XVIII)*, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, México, 2003.

_____, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2010.

Haliczer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.

Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión. La sexualidad ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Taylor, William, B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de gobernación, México, vols. I y II, 1999.



LOS MACABEOS ESPAÑOLES. ORACIONES FÚNEBRES NOVOHISPANAS EN HONOR DE LOS SOLDADOS DIFUNTOS

Virginia Trejo Pinedo
Universidad de Guanajuato
virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx

1. Introducción

La identidad de un pueblo se reafirma, entre otras cosas, con la existencia del “otro”, desde los griegos esto fue evidente con lo que ellos llamaron “bárbaros”, los distintos. La identidad también se confirma con la presencia de enemigos que amedrentan la estabilidad y costumbres de un pueblo, por lo que no es casual que las naciones que han enfrentado el acoso o la invasión del extranjero, manifiesten fuertes sentimientos de patriotismo. En el caso de la monarquía hispana, los ataques a su hegemonía empezaron desde el inicio de su consolidación. Primero acechada por las Coronas cercanas que incomodaban su avance territorial en Europa y, posteriormente, amenazando sus territorios en América.

Los griegos y los romanos tuvieron la costumbre de honrar a los difuntos que habían sido grandes personajes, con faustosas ceremonias, esto pasó al cristianismo y luego a la Península Ibérica. Ahí encontramos una larga tradición funeraria para enaltecer a reyes, miembros de la familia real o de la nobleza, altos jerarcas religiosos, etc. También existió la práctica de erigir túmulos funerarios, altares efímeros ricamente adornados y acompañados de lemas y poesías que hacían referencia a las virtudes del difunto. Además del túmulo, casi siempre las honras fúnebres se acompañaban de un sermón o elogio que era compuesto por algún miembro destacado del clero. Pasadas las exequias, a expensas de un mecenas se mandaba a la imprenta tanto la descripción de las honras y la composición del túmulo, además se anexaba el discurso dicho en tal ocasión. Una de las descripciones que tuvo la fortuna de llegar hasta nuestros días fue las honras del emperador Carlos V efectuadas en la ciudad de México, compuesta por Francisco Cervantes de Salazar en 1559.¹

¹ Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y Túmulo imperial*, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, México, 1985.

En cuanto a los altos miembros del ejército español, éstos tenían derecho a unas exequias dignas, pero el soldado común no gozó del mismo privilegio.² Sin embargo, hay evidencias de que en la metrópoli se realizaron ceremonias fúnebres a los guerreros españoles desde el reinado de Felipe IV, el cual, en 1642 mandó celebrar misas y construir un túmulo por las almas de los militares fallecidos en la toma de Lérida, que se encontraba en manos francesas. Esta batalla se inscribió dentro de la Guerra de Los Treinta años y aunque la lucha todavía no había concluido, se desplegó todo un ritual para rendir homenaje a los héroes. Como señala María José Cuesta García, la intención del rey con este acto fue, ante todo, incitar a los jóvenes a unirse a las tropas y provocar en la población la admiración por su piedad.³ Más tarde, se tiene noticia que Carlos II mandó conmemorar a los caídos, pero fue en 1707 cuando en el escenario de la Guerra de Sucesión española, Felipe V ordenó unas honras luctuosas por los militares difuntos en la batalla de Almansa,⁴ “Consultando allá con liberalidad piadosa, dio orden, para que en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús se hicieran a estos valerosos soldados unas exequias, correspondientes a la soberanía de quien lo ordenaba; y que se mandasen decir por sus almas cincuenta mil misas, señalando los fondos para tan cuantiosa limosna.”⁵ En 1712 se repitieron las ceremonias por los muertos en la batalla de Brihuega, que conocemos gracias a las exequias que se realizaron por su memoria en el convento de San Francisco de la ciudad de Córdoba.⁶ “Murieron no se puede dudar, pero fue su muerte llena de honor, y aún más que su vida feliz. La defensa de su amada Patria, la conservación de la Religión Católica, y la pureza de la Fe fueron los motivos de esta guerra, el que muere en causa tan justa, más feliz es, que el que viviendo sale victorioso.”⁷

No fue gratuito que este tipo de elogios surgieran en situaciones de riesgo para la monarquía hispana, como las luchas que enfrentó con sus enemigos y que dieron la pauta

² Carlos III en las *Ordenanzas para el régimen, disciplina y subordinación del ejército* de 1768, en el Tratado tercero, estableció como debían realizarse las honras fúnebres a las personas reales, oficiales generales y particulares e individuos de sus tropas que murieran en su servicio.

³ Cuesta García de Leonardo, María José, “La guerra y sus héroes en la arquitectura efímera: desde los primeros túmulos por los soldados fallecidos hasta las víctimas del 2 de mayo”, en Cabañas Bravo, Miguel, Amelia López-Yarto Elizalde y Wifredo Rincón García (Coords.), *Arte en tiempos de guerra*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009, pp. 183 y 184.

⁴ *Funerales exequias, majestuosas honras con que la piedad del rey nuestro señor don Felipe V, el Animoso, eternizó la memoria de sus difuntos soldados, en la feliz batalla del 25 de abril, de este presente año 1707, en las llanuras de Almansa*, Herederos de Tomás López de Haro, Sevilla, 1707.

⁵ *Ibidem*, p. A1.

⁶ *Descripción de las exequias y túmulo funerario que por los ilustres soldados muertos en la batalla de Brihuega se celebraron, obedeciendo Orden del Rey nuestro Señor en el Real convento de San Francisco de esta ciudad de Córdoba...*, Imprenta de la Dignidad Episcopal, por Acisclo Cortés de Ribera Prieto, Córdoba, 1712.

⁷ *Ibidem*, s.p. Descripción del túmulo.

para que la monarquía recordara a sus defensores. Carlos Herrejón advierte que entre 1765 y 1770, después de la Guerra de los Siete Años, aparecieron en Nueva España una serie de sermones fúnebres en honor a los soldados españoles difuntos, con el objetivo de estimular la creación del espíritu militar⁸ y también para formar conciencia de la pertenencia a una patria común. Estas oraciones fueron escritas en varias partes de la monarquía hispana para honrar el valor de los héroes que defendían al rey, a la patria y a la religión. La Nueva España no fue la excepción y quizá de las colonias americanas fue la más prolífica en este rubro. Aunque cabe destacar que dentro del total de la producción sermonaria novohispana, los sermones y las oraciones fúnebres en honor a los militares españoles son pocos, no por ello dejan de ser importantes.

En las oraciones y sermones que se analizan en este artículo, el objetivo principal de los predicadores fue exaltar a los héroes sin rostro, a los militares que arriesgaban su vida por mantener el *statu quo*. El tema recurrente fue la comparación de los soldados españoles con la historia bíblica de los macabeos,⁹ hermanos judíos que desempeñaron un papel importante en la defensa de la libertad nacional y religiosa de Israel contra los intentos de helenización por parte de los reyes asirios, entre los años 175-164 a.C.¹⁰ No es raro que los oradores sagrados usaran este símil, ya que por lo general este tipo de discurso se apoyaba principalmente en los textos de la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia o en diversos textos de la tradición de la oratoria clásica. En estos discursos también es frecuente encontrar la comparación del rey de España con el rey David, sobre todo, por las batallas que ambos tuvieron que enfrentar, el primero para someter a los enemigos de la monarquía española y el segundo, a los enemigos de Israel. En las oraciones fúnebres por los soldados muertos en batalla hay binomios constantes, el primero y más importante es el de macabeos-españoles, el segundo rey israelita-rey español (destacando la piedad y el valor de ambos) y tercero, Israel-monarquía española (el primero como pueblo predilecto de Dios y la segunda como la defensora de la verdadera religión).

⁸ Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso* cívico, México (1760-1834), El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, México, 2003, p. 254.

⁹ Gabriela Tío Vallejo y Víctor Gayol realizaron un estudio donde analizan algunas oraciones fúnebres de Nueva España, memorias y autobiografías de militares de Río de la Plata, para comprender cómo fue la construcción de la conciencia militar. Ellos también destacan la comparación entre los macabeos y los soldados españoles. “Hacia el altar de la patria. Patriotismo y virtudes en la construcción de la conciencia militar entre las Reformas Borbónicas y la revolución de independencia”, en Ortiz Escamilla, Juan (Coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica siglos XVIII y XIX*, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Universidad Veracruzana, México, 2005.

¹⁰ Haag, Herbet, A. van de Born y Serafín de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 2000, p.1134.

2. Oraciones fúnebres novohispanas a los difuntos soldados de la monarquía

En Nueva España uno de los sermones más remotos que se registra sobre el tema es el del jesuita Tomás de Escalante¹¹ de 1694. El discurso fue parte de una obra mayor titulada *Fúnebres ecos con que responde a las voces del llanto de sus soldados difuntos*, en dicha obra el jesuita Francisco Méndez narra las exequias celebradas por real orden de Carlos II en la casa de la Profesa de la ciudad de México, además describe el túmulo funerario construido para recordar a las almas de “los bizarros campeones” y para agradecer “a los que compraron la patria con la púrpura de su sangre”.¹²

El sermón de Thomas de Escalante fue inspirado en un capítulo del primer libro de los Macabeos. El predicador relacionó el pasaje con las acciones de los militares españoles, asimismo, dedujo que como el Arca de la Alianza fue la fortaleza de los hebreos, también lo fue de los soldados hispanos. “Y por consiguiente se insinúa, que se salvaron todos como santos y siervos del Señor, porque murieron peleando por el Templo, por la Religión, por las Leyes de su Patria, y quien con aqueste celo pelea y muere, camina como pira hacia el Cielo bien seguro de salvarse.”¹³

Para Thomas de Escalante las acciones de las huestes españolas eran totalmente justificadas, incluso matar no lo consideró como algo malo, puesto que lo hicieron por defender la religión

El soldado católico que pelea en guerra justa [¿Y cuando no el español?] ¿O mata, o muere? Si mata está muy seguro, si muere está mucho más. Cuando mata aprovecha a Jesucristo, cuando muere se aprovecha. Hace la causa de Cristo cuando mata, cuando muere hace la suya. No trae acaso la espada, que es ministro de Dios para el castigo del delincuente, y así cuando le mata no se ha de decir, que es homicida, que mata a un hombre, sino que acabó a justicia a un forajido, como defensor de Cristo y de los cristianos.¹⁴

La exaltación del valor de las tropas españolas llevó al jesuita novohispano a ligar algunos elementos religiosos con la identidad, como el catolicismo, la devoción a la Virgen y

¹¹ Jesuita poblano. Teólogo y predicador sobresaliente, llegó a ser rector de varios colegios, en Beristáin, José Mariano, Biblioteca *Hispanoamericana Septentrional*, UNAM, México, 1980, tomo 1, p. 460.

¹² Méndez, Francisco, *Fúnebres ecos con que responde a las voces del llanto de sus soldados difuntos, a piedad de nuestro gran monarca Carlos II por las lenguas de las luces, que enciende en la suntuosa pira . . .*, s.p.i., México, 1695, s.p.

¹³ Escalante, Thomas de, *Sermón fúnebre en las honras de los soldados difuntos españoles*, Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, México, 1694, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

al Santísimo Sacramento, dicho argumento lo repitió para resaltar la importancia y, en ocasiones, se refirió a ellos como “los tres preciosos hilos que conforman la cuerda” que sostiene la fidelidad de la monarquía hispana.

¿De dónde nace la fortaleza a los españoles? Yo discurro que es hija de la piedad, y aunque esta tiene tantos objetos en la cristiandad española, son tres los más principales, primero, la ley del catolicismo. Lo católico centellea en los pechos de los Españoles hasta dejar ver y sentir, aunque alguna vez no se deje ver tan perfecto lo cristiano, mal cristiano puede ser, pero mal católico no. Segundo, la devoción a la santísima Virgen nuestra señora, en que juzgó sin pasión que si no se [adelanta] y excede mucho, no cede alguna otra de las naciones del mundo. Tercero, y último, la piedad en el culto de Cristo Sacramentado. De estos tres blancos de su piedad se deriva toda la fortaleza a los Martes Españoles.¹⁵

Más tarde, a raíz de la Guerra de Sucesión española, el jesuita Miguel de Castilla¹⁶ pronunció un elogio sepulcral en el templo de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México, por los soldados muertos en la recuperación de Madrid de manos de las tropas aliadas. El elogio resaltó el rescate de los templos del ultraje y profanación por parte de las tropas extranjeras, asimismo, el predicador destacó que los españoles pelearon para salvar el decoro de la religión católica.¹⁷

Dijo, y en el hilo de tan nervosa peroración nos dejó pendiente el cabo, parta atarle con la que ya emprende esta piedad póstuma, deduciendo del texto, que nos ha de servir de guía y punta a esta oración fúnebre, que los soldados Españoles, que murieron en esta empresa, no desigual a la de aquellos esforzados Macabeos, murieron, *como honrados*, por el crédito de su Patria, pisada de extrajeras naciones; *como Católicos*, por el desagravio de su Fe, ofendida de la insolencia herética. Y al fin rindieron la vida, *como Caballeros*, alistados en las banderas de aquel Celestial Caudillo de España Santiago, en cuya vigilia nos hallamos, no sin especial permisión divina.¹⁸

¹⁵ *Ibidem*, pp. 10 y 11.

¹⁶ Miguel de Castilla nació en Sevilla y tomó el hábito de novicio jesuita en Tepozotlán. Fue rector del Colegio Máximo de México, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del arzobispado, en Beristáin, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. . . , T.1, p. 304.

¹⁷ Castilla, Miguel de, *Elogio sepulcral a la inmortal memoria de los españoles que murieron en la victoriosa expulsión del ejército enemigo, segunda vez apoderado de la corte de Madrid*, Imprenta de la viuda de Miguel de Ribera, México, 1711, pp. 3 y 6.

¹⁸ *Ibidem*, p. 3. Las cursivas están en el texto original.

En 1770 aparecieron impresas dos oraciones fúnebres por las celebraciones anuales de las honras a los militares difuntos. Una de ellas fue la de Joseph Gómez de Escontria¹⁹ que apuntó el destino de las milicias: “Bien instruidos estáis, y deben estarlo todos los fieles, que el destino verdaderamente santo de las Milicias Católicas, no es otro, sino solicitar a costa de continuadas fatigas, y aún de la propia vida el arreglo, la paz, la conservación y los progresos de las costumbres, de los Estados, de la Monarquía y de la religión”.²⁰

La otra oración fúnebre fue la del canónigo Gregorio de Omaña²¹, quien predicó en la catedral de México en presencia del virrey de la Croix. Al inicio, el clérigo advirtió que su panegírico era una “humilde y sencilla alabanza (tributo indispensable de nuestro reconocimiento)”.²² Hizo un recorrido por la historia de España para exaltar las acciones de los soldados hispanos de épocas pasadas:

Murieron, señores, murieron aquellos varones famosos: los Soldados más intrépidos. Los Cabos más excelentes: los subalternos más útiles: los Jefes más insignes: los Almirantes más celebrados: Aquellos que aprecio de su sangre y de sus vidas, redimiendo nuestra Península de la opresión tirana, la hicieron sacudir el infame yugo del moro: Los que acosta de peregrinaciones y riesgos, atravesando mares por no conocidos rumbos, dilataron las líneas de su Imperio: Los que, a esfuerzos de su experiencia militar, conservaron la reputación de sus armas, no sólo entre los bárbaros ejércitos, sino también entre los más políticos y disciplinados de Europa: Los que con un número casi infinito de memorables bloqueos y asaltos, de avances y choques, de sitios y defensas, y al fin, con arduas victorias y conquistas, han hecho célebre el nombre de España en todas las partes de la tierra.²³

Omaña utilizó los capítulos 9 y 10 del libro de los Macabeos: “Bien acreditó esta doctrina con sus obras, y sus palabras aquel Santo y Valeroso caudillo, Judas Macabeo, cuando, arrojándose intrépido al evidente peligro quería más morir luego con gloria, que vivir con afrenta”²⁴ Para realzar las hazañas de los militares españoles, Omaña los llamó en diferentes partes de su discurso: Héctores, Aquiles y bravos leones. “Alabemos, pues, a nuestros difuntos, como a héroes religiosos, como a héroes disciplinados primero en la

¹⁹ Doctor en teología y calificador del Santo Oficio.

²⁰ Gómez de Escontria, Joseph, *Oración fúnebre que en las bonras aniversarias de los militares difuntos de la Monarquía Española*, Imprenta del Superior Gobierno de Joseph Antonio de Hoyal, México, 1770, pp. 26 y 27.

²¹ Fue doctor teólogo, catedrático y rector de la Universidad de México.

²² Omaña y Sotomayor, Gregorio, *Oración fúnebre que en las aniversarias bonras de los difuntos militares de España, celebradas por orden de su Majestad en la santa Iglesia catedral de México, dijo el día 22 de noviembre de este año de 1769*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana del Lic. Joseph de Jáuregui, México, 1770, p. 7.

²³ *Ibidem*, p. 4.

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

escuela de Cristo, que en la de Marte; y que practicando en la de Marte las máximas de Cristo, tuvieron una virtud Marcial, o marcialmente cristiana.”²⁵

El predicador justificó las acciones de los soldados que eran contrarias al cristianismo, pues era evidente que los militares no iban a la guerra a morir como mansos corderos. “Los soldados son meros ministros ejecutores de esta justicia. Y así sin examinar la causa matan, queman, asolan... Si la sentencia es justa, o injusta, los Príncipes darán cuenta a Dios. Al soldado sólo le toca obedecer a su Rey, y con esta ciega obediencia cumplen a un tiempo con el Rey y con Dios”.²⁶

Entre 1777 y 1783 España estuvo en guerra con Inglaterra porque apoyó la declaración de independencia de las trece colonias que tenía en América. Por el Pacto de Familia, España se alió con Francia para debilitar al imperio británico y de esa manera resarcir un poco el daño que los ingleses le habían hecho. La postura hispana fue un arma de doble filo, puesto que sus posesiones estaban muy cerca de las trece colonias norteamericanas y su independencia podía influir en el ánimo de sus vasallos americanos. España también se arriesgaba a que Inglaterra tomara medidas contra sus colonias.

Salvaguardar la integridad de la monarquía hispana fue algo sumamente complejo, no sólo por la extensión, sino por lo alejado que estaban sus territorios entre sí, ello dio pie a que Inglaterra aprovechara el aislamiento de América y pretendiera ocupar algunos de los espacios estratégicos, como el caso de las invasiones a Buenos Aires en 1806 y 1807. Francia también tenía intereses en las colonias de España en América y le arrebató sitios como parte de la isla de Santo Domingo. ¿Con qué recursos proteger las colonias americanas? Carlos Marichal en su libro *La bancarrota del virreinato* demostró que Nueva España fue quien aportó el mayor caudal para la defensa del Gran Caribe y Filipinas. Marichal documentó que los préstamos impuestos a los novohispanos sirvieron para defender a la monarquía, pero llevaron a Nueva España a la bancarrota, mientras que a España le permitió seguir ocupando un lugar destacado en la lucha por el poder entre las naciones europeas de la época.²⁷

En ese contexto en 1792 aparecieron impresas dos oraciones fúnebres para los difuntos militares, compuestas por el doctor Juan de Sarria y Alderete.²⁸ Ambas oraciones se

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁷ Marichal, Carlos, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810*, México, FCE, 1999, p. 23.

²⁸ Natural de Archidona en la región de Granada. Fue colegial mayor de Osuna y rector de aquella Uni-

pronunciaron en la Iglesia Metropolitana de México y a pesar que se imprimieron el mismo año, fueron dichas en diferentes fechas, la primera en 1789 y la segunda en 1791. En la Oración de 1789 Sarria y Alderete hizo un recuento a lo largo de la historia de la monarquía española de las batallas célebres y de sus héroes. Sin embargo, destaca en este elogio la alusión a los conquistadores de América, equiparando sus hazañas con la de los soldados españoles que pelearon para mantener los territorios de la monarquía española en Europa.

¿Pero por ventura las otras Tropas Españolas que se habían quedado en la Europa, estaban gozando en el ocio las riquezas que les suministraba la conquista del Nuevo Mundo, o contentándose con admirar en la inacción las hazañas que habían ejecutado sus compañeras? ¡Ah! Si las mandadas por los Colones, Corteses, Almagros y Pizarros habían develado y reducido la barbaridad y ferocidad de las Regiones Occidentales; las dirigidas por los Toledos, Leivas, Pescaras y Farnesios señorearon la cultura de la Italia, vencieron la disciplina de la Francia, domaron el orgullo de la Flandes, triunfaron de la braveza Alemana, y sujetaron la soberbia de los Barbarrojas y la arrogancia de los Solimanes: si las unas habían cortado palmas en Tabasco, en Tlaxcala, en Otumba, en México, en el Perú, y en todo sitio donde habían desenvainado la espada, las otras se coronaron de laureles en San Quintín, en Amberes, en Gravelingas, en París, en Lañi, en Túnez, en Pamplona, en Ribergue, y en todas partes donde encontraron enemigos. . . De suerte que unas y otras, venciendo Naciones, prendiendo reyes, desposeyendo Tiranos, atemorizando Monarcas, domando infieles y exaltando la Religión, asombraron al Universo, y le dieron un ejemplar nada equívoco de cuanto puede el valor Español, y a cuanto avanza la fortaleza cristiana.²⁹

En 1794 España estaba otra vez en guerra, pues la Francia revolucionaria la atacó. El elogio fúnebre de José Mariano Beristáin³⁰ da cuenta de ello, el cual fue predicado en la Catedral Metropolitana de México en presencia del virrey marqués de Branciforte. Como buen orador, Beristáin comenzó con una invitación:

versidad. Canónigo y Dignidad de Chantre de la Metropolitana de México y examinador sinodal de su Arzobispado, en Beristáin, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional...*, tomo 3, p. 141.

²⁹ Sarria y Alderete, Juan, *Oración fúnebre que en las solemnes honras que se celebran anualmente en la santa iglesia metropolitana de México a la gloriosa memoria de los difuntos militares que siguieron las triunfantes banderas españolas*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792, pp. 20 y 21.

³⁰ Nació en la ciudad de Puebla donde acudió a los colegios de San Jerónimo y de San Juan. Viajó a España donde terminó sus estudios y obtuvo algunos cargos importantes. De regreso a Nueva España ocupó entre otros puestos el Arcediano y Deán de la catedral metropolitana de México. Escribió varias obras, destaca la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, donde se contienen estos datos biográficos, tomo 1, pp. 178 y 179.

Yo vengo a predicar las honras de los soldados que han fallecido en estos últimos días bajo las banderas de España en una guerra viva, difícilísima, justísima y santa. Predico, pues, el valor, predico la muerte, predico el mérito, y predico la corona de los militares difuntos en los ejércitos que la nación mantiene hoy contra Francia, contra esa enemiga de Dios y de los hombres, contra el monstruo devorador de la paz y la felicidad de todo linaje humano, contra el dragón formidable que quiere tragarse la Iglesia de Jesucristo, y derribar de su solio al Omnipotente.³¹

El discurso tuvo la peculiaridad no sólo de exaltar el valor de los militares españoles, sino de considerar que tanto los soldados que enfrentaban a los franceses, como los receptores del elogio eran parte de una patria, hijos de una misma madre: España. Beristáin conminó en varias ocasiones a la feligresía a ser partícipe de la defensa de la monarquía. “La madre común, España, cual otra Raquel³² hermosa y desgraciada, después de levantar los sollozos hasta el Cielo, no admite consuelo alguno en su quebranto, porque en ninguna parte hacia donde vuelve los ojos encuentra los caros bultos de sus amados hijos”.³³

Lloremos también nosotros, Señores, la pérdida de nuestros hermanos, de unos hermanos que para que nosotros comiésemos en nuestras casas el pan dulce y sabroso, se ausentaron ellos de las suyas, y no probaron sino pan amargo ablandado ya con el sudor de sus fatigados rostros, ya con las lágrimas de sus ojos insomnes, ya con la sangre de sus heridas frescas y mortales. De unos hermanos que durmieron continuamente al campo raso, mojados las más veces, y cubiertos de nieve, y siempre desvelados y cuidadosos, porque nosotros durmiésemos cómodos y tranquilos en nuestros hogares. De unos hermanos que después de sacrificar sus bienes y su sosiego, han hecho el último y más perfecto sacrificio de la caridad, dando sus vidas por nuestra defensa.³⁴

Este elogio fue el primero de una serie de siete, predicados la mayoría en la Catedral Metropolitana y en presencia del virrey en turno, desde 1794 hasta 1814. El conjunto fue impreso en 1815 bajo el título de *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la virtud y la religión de los militares españoles*.

³¹ Beristáin, José Mariano, *Elogio de los militares españoles difuntos en la guerra del Rosellón*, pronunciada en la metropolitana de México, en el mes de noviembre de 1794 en presencia del virrey marqués de Branciforte, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la virtud y la religión de los militares españoles demostradas en siete oraciones fúnebres que en sus solemnes exequias...*, María Fernández de Jáuregui, México, 1815, p.3.

³² Raquel dentro de la historia del pueblo judío desempeñó un papel importante. Fue la esposa predilecta de Jacob, madre de José y Benjamín.

³³ Beristáin, José Mariano, *Elogio de los militares españoles difuntos...*, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, p. 16.

Estas honras dan cuenta de varios acontecimientos. El más evidente era el peligro que corría la monarquía hispana de ser atacada por potencias como Francia e Inglaterra, como de hecho sucedió. También reflejan la carencia de un ejército fuerte y por ello la urgencia de crear milicias para la defensa y finalmente, la necesidad de forjar conciencia de patria única, de pertenencia a la monarquía, por ello los elogios fúnebres volcaron sus ojos a los mártires y héroes que daban su vida por la patria.

El sentimiento de patriotismo, de pertenencia, surgió como ya he venido señalando, desde épocas anteriores, pero fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando se hizo más evidente, puesto que al ver amenazada la integridad y el porvenir de la monarquía hispana se tomaron una serie de disposiciones para evitar su colapso, medidas que para los críticos eran tomadas demasiado tarde.

La batalla de Trafalgar de 1805 significó una seria derrota de España frente a Inglaterra. Pese a que los hispanos eran en ese momento aliados de los franceses, no pudieron resistir el embate inglés. De ello habló el doctor don Manuel Fernández de Varela, quien pronunció una oración fúnebre en las exequias por las ánimas de los valerosos marinos y militares que perdieron la vida en ese combate. La oración fúnebre fue predicada en la iglesia mayor del departamento de Ferrol en 1805, pero se reimprimió en Nueva España en 1807. Aunque el elogio no fue pronunciado en territorio novohispano, es interesante su lectura, puesto que narra la derrota de la Escuadra española y la pérdida de los héroes que murieron en la defensa. A diferencia de otros sermones y elogios fúnebres, este tiene la característica de ensalzar no sólo a los marinos en general, sino que nombra a los principales capitanes de la Escuadra española que murieron en combate como Churruca y Galiano, así como el reconocimiento del valor del Almirante inglés Horacio Nelson, que también perdió la vida en la refriega.

La oración fúnebre de los marinos muertos en Trafalgar cobró sentido para los novohispanos, que a pesar de la lejanía, no por ello dejaban de sentirse parte de la Corona española, y amenazados por el poderío inglés. El combate que tuvo como escenario las columnas de Hércules, vio cómo los hijos de Marte y de Minerva perdían la vida, que en palabras de Manuel Fernández Varela, “¿qué cosa más difícil que el despojarse el hombre voluntariamente de su propia existencia, por más que la patria tenga derecho a su vida?”³⁵ Cuando el predicador narró la batalla como la más sangrienta tuvo como objeto convencer a su auditorio del valor de los marinos españoles, que vencían o morían por su rey

³⁵ Fernández Varela, Manuel, Oración fúnebre en las exequias generales celebradas el día 23 de diciembre de 1805..., Oficina de doña María Fernández de Jáuregui, México, 1807, p. 15.

¡Cada navío nuestro sufriendo los fuegos de dos, tres, cuatro, y a veces cinco contrarios! ¡Ingleses y aliados desdoblados, destruidos, quemados, y echados a pique! ¡Miembros mutilados! ¡Cadáveres despedazados! ¡Arroyos de sangre corriendo de los alcázares! ¡Clamores doloridos lanzados de los moribundos! ¡Náufragos fluctuantes pidiendo misericordia! ¡Humo! ¡Fuego! ¡Gritería! ¡Confusión espantosa! Este es el triste espectáculo que presentaba el combate.³⁶

La oración tuvo como fin no sólo rendir gratitud a los marinos, sino recordar, sobre todo a los jóvenes, el valor y bizarría de los difuntos:

Yo os convido a presenciarle, jóvenes ociosos y afeminados, que chupáis la sustancia a vuestra patria, como la estéril higuera que Jesucristo maldice en su Evangelio. Soldados cobardes y corrompidos, que os valéis de todos los efugios para huir las acciones arduas y peligrosas, al paso que queréis usurparnos los honores de defensores nuestros, sin más motivo que engalanarnos con su brillante investidura: hombres poltrones y desalmados...venid a ver cómo se sacrifican vuestros compatriotas: observar con atención sus trabajos y sufrimiento; y si no tenéis espíritu para corregiros, confundíos y avergonzaos siquiera de vuestra inutilidad y dureza.³⁷

En el segundo punto del sermón Fernández de Varela se refiere a los soldados como mártires de la patria y de la fe, como guerreros bienaventurados, como modelos, no como mercenarios:

Sólo, pues, debo pararme a enjugar vuestras lágrimas, procurando elevar ahora vuestra consideración a los cielos para que podáis ver entre los Mártires a los que acabáis de ver Héroes... ¿Entre los mártires dije? Sí, porque ¿quiénes merecen el lado de los Mártires de la Fe, que los Mártires dela Patria? ¡Tal es el título con que debemos honrar a nuestros defensores! Unos y otros han muerto por la religión; los unos por defenderla, y los otros por obedecerla, o por mejor decir, todos han muerto por obedecerla y defenderla, pues el que la defiende la obedece; y el que la obedece, defendiendo la patria, defiende también con ella sus leyes y sus altares, sus templos y sus costumbres.³⁸

En el contexto de la guerra anglo hispana, Inglaterra invadió Buenos Aires en 1806 y 1807. En el segundo ataque los bonaerenses lograron una victoria, de la cual dio cuenta el canónigo de la catedral de Puebla, Antonio Joaquín Pérez Martínez,³⁹ en una oración

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

³⁷ *Ibidem*, pp. 31 y 32.

³⁸ *Ibidem*, pp. 42 y 43.

³⁹ Eminente religioso novohispano nacido en Puebla. Electo diputado para las Cortes de Cádiz, donde

fúnebre⁴⁰ solicitada y dada a la imprenta por vecinos oriundos de Vizcaya y de Navarra. Al principio de la oración hay una descripción de los preparativos de la ceremonia así como del cenotafio construido para recordar el “valor y el patriotismo de los que salvaron con sus vidas a Buenos Aires”, el túmulo aparte de contener epitafios acorde a la ocasión fue adornado con armas, pertrechos, municiones de guerra, trofeos y banderas.

El predicador resaltó la gratitud que se había de tributar a Dios “por la superioridad que se dignó concedernos sobre los ingleses en la reciente expugnación de Buenos Aires”.⁴¹ Destacó no sólo el valor de los soldados sino la desigualdad numérica frente a los ingleses “Más no lo estaban: eran soldados, eran valientes, eran españoles, y manteniendo esa reputación, no se detuvieron en la desigualdad de su número para salir al encuentro, presentar batalla, y venir a las manos con más de ocho mil ingleses”.⁴² Esta oración alabó el valor de los militares, el de su capitán Santiago Liniers y el de todos los ciudadanos que socorrieron a Buenos Aires. Además el predicador recordó que en Puebla se habían celebrado en la Catedral “con pompa y aparato de primera clase la solemne acción de gracias por la reconquista de Buenos Aires, durando tres días de repiques e iluminaciones generales”.⁴³

Para resaltar más el valor de los bonaerenses el predicador citó el informe de los oficiales británicos:

Con relación a la defensa, llenos todavía de terror, dice: *Metralla en las esquinas de las calles, fusilería, granadas de mano, tejas y piedras desde lo alto de las casas: cada hacendado defendiendo con sus negros su propia habitación: cada una de estas era una fortaleza.* Con respecto a los defensores, añaden: *Estaban los españoles tan animosos con sus ventajas, que cada ciudadano era un soldado, y cada soldado un héroe.*⁴⁴

llegó a ser presidente, también fue obispo de Puebla, en Beristáin, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional...*, tomo 2, p. 471.

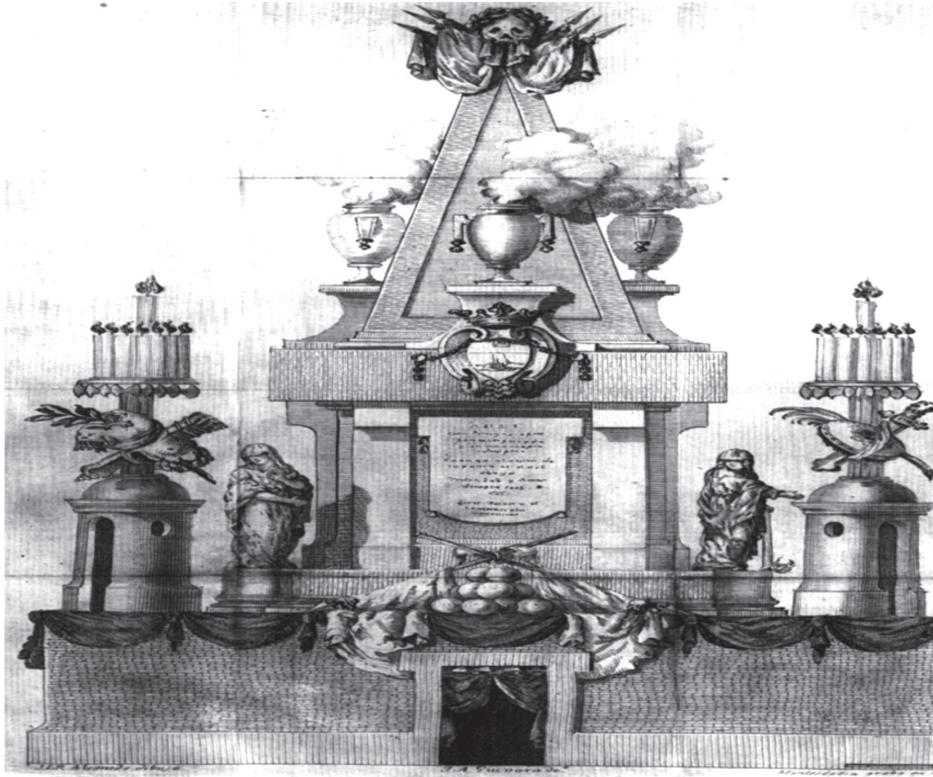
⁴⁰ Pérez Martínez, Antonio Joaquín, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas en la Iglesia del Espíritu Santo de la Puebla a devoción y expensas de los hijos y oriundos de Vizcaya y de Navarra, por todos los que murieron en la gloriosa defensa de Buenos Aires*, México, Oficina de Arizpe, 1808.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1.

⁴² *Ibidem*, p. 8.

⁴³ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17. Las cursivas están en el texto.



Cenotafio construido en la ciudad de Puebla en honor de los que murieron en 1807 en la defensa de Buenos Aires. Grabado de Montes de Oca contenido en la *Oración fúnebre* que predicó Antonio Joaquín Pérez Martínez el 24 de febrero de 1808.

En 1808 apareció una oración fúnebre dedicada al valeroso ejército de España e Indias, escrita por el obispo auxiliar de Antequera, Ramón Casaús Torres y Las Plazas.⁴⁵ La oración⁴⁶ fue pronunciada en la iglesia de San Agustín de la ciudad de Oaxaca y vio la imprenta gracias a la cooperación de vecinos y comerciantes de dicha ciudad. El discurso comenzó con la alusión al motivo de la reunión: “¿Venimos acaso hoy a derramar lágrimas sobre este cenotafio, renovando la preciosa memoria de tantos héroes inmortales, que

⁴⁵ Nació en la ciudad de Jaca del reino de Aragón. Realizó algunos de sus estudios en España y los concluyó en la ciudad de México. En 1806 el rey lo nombró obispo auxiliar del Obispado de Oaxaca. Fue calificador de la Inquisición, académico honorario de la Academia de San Carlos, en Beristáin, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional...*, tomo 1, pp. 297 y 298.

⁴⁶ Casaús Torres y Las Plazas, Ramón, *Oración fúnebre que en las exequias generales celebradas el día 12 de septiembre de 1808, a expensas de los comerciantes y vecinos de la ciudad de Oaxaca, en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, México, 1808.*

con su sangre han comprado nuestra libertad, restaurado y engrandecido la Patria, el Trono y Templo, y han llenado de indecible gloria nuestra nación vencedora?”⁴⁷

Aunque la oración estuvo dedicada al ejército de España, el argumento principal fue atacar a Napoleón y condenar sus acciones en la metrópoli, sobre todo, las agresiones a la religión y a sus ministros. A lo largo del discurso son pocas las alusiones a los soldados difuntos, quienes fueron comparados con los Macabeos para combatir a la “gavilla de mal nacidos galos”.⁴⁸ “Son los Macabeos, que van a embestir, desbaratar, aterrar y arrollar a los Lisias, Gorgias y Nicanores, heces de maldades, abortos de la impiedad”.⁴⁹

Casaús Torres y Las Plazas concluyó su oración relacionando la muerte de los soldados con la defensa de la patria, el trono y la religión

¡Piedad santa, lealtad acendrada, valerosa sangre de nuestros mártires patrios, alentadnos, inflamadnos, conducidnos; Con su ejemplo, después de defender aquí la Patria, el Trono, la Religión contra el *Exterminador Appollyon y sus langostas*, logremos entrar triunfantes en pos de nuestros hermanos a ser coronados en la Jerusalén del cielo, donde confío que ya todos descansan de sus trabajos y fatigas pasadas. Amén. Así sea.⁵⁰

En 1814, en la ciudad de Querétaro, José Mariano Beristáin pronunció un elogio fúnebre por los españoles muertos el 2 de mayo de 1808. El elogio es una clara muestra del sentimiento de unidad que existía aún entre algunos eclesiásticos como Beristáin, pese a la serie de acontecimientos que afectaban a España y Nueva España. Es significativo el título: *La triple fidelidad coronada*. A lo largo del panegírico el orador habló de nación, de patria. En el exordio enunció su objetivo: “Para alabar y engrandecer a los que fieles a Dios, al rey y a la Patria, murieron mártires de la religión, de la lealtad y del patriotismo, en las sangrientas y viles manos de los franceses”.⁵¹

⁴⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 32. Las cursivas están en el texto y cuando el obispo Casaús dice *Appollyon*, se refiere al nombre griego dado al ángel del abismo y lo hace coincidir con Napoleón. La explicación la da en p. 27.

⁵¹ Beristáin, José Mariano, “La Triple fidelidad coronada. Elogio fúnebre de los españoles muertos por los franceses el día 2 de mayo de 1808. Lo pronunció en la ciudad de Querétaro de Nueva España en el solemne aniversario del año 1814”, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la virtud y la religión de los militares españoles demostradas en siete oraciones fúnebres que en sus solemnes exequias*, María Fernández de Jáuregui, México, 1815, p. 105.

Cuando Beristáin escribió este elogio Nueva España ya había experimentado la guerra en carne propia, siendo la región del Bajío la más asolada por los enfrentamientos, por ello en el discurso se advierte el contrapeso entre el heroísmo de los soldados muertos en la defensa de Madrid y la deslealtad de los rebeldes novohispanos.

Fieles Queretanos, cuya lealtad está escrita con caracteres de oro en los libros de la Patria común, y se conservaran en la memoria de los buenos por todos los siglos, creed a quien os ama y hará siempre justicia a vuestra fidelidad. Vuestros hermanos difuntos en Madrid el día 2 de Mayo de 808 murieron por la más justa de las causas, y están ahora riendo entre los coros angélicos, mientras que las almas de los rebeldes de nuestro suelo, que murieron impenitentes de sus crímenes, rechinan los dientes en el abismo. Para unos y otros hay un solo Dios justo, que castiga la deslealtad, la inobediencia y los delitos, que siguen a ellas, con un infierno perpetuo; al paso que preparará a los leales, fieles y virtuosos, coronas de gloria y de justicia.⁵²

Sin embargo, lo más interesante del elogio del canónigo Beristáin, fue su esfuerzo por aglutinar en una sola patria tanto a españoles como a novohispanos. Era apremiante enaltecer el valor de los mártires españoles e incitar a los novohispanos, en este caso a los queretanos, a la fidelidad.

¿Y la Patria será injusta y desagradecida? No. La nación española, que no es, ni puede ser otra cosa que todas las provincias unidas y enlazadas de Europa, América y Asia, que reconocen por única religión verdadera la católica romana, por su Rey único y legítimo Fernando VII, por única base de su gobierno, derechos y felicidad sus antiguas leyes: esta nación digo, de la que ahora quisieran ser miembros todos los hombres del mundo antiguo, y de la cual pretenden separarse algunos del nuevo, maldecirá eternamente a los infieles y desagradecidos viboreznos, que han roto sus entrañas; pero al mismo tiempo recordará con flores y con inciensos, con cánticos y alabanzas, con oraciones y sacrificios al Ser Supremo la grata memoria y la gloriosa sangre de sus fieles y generosos hijos, y especialmente la derramada por abominables Franceses en Madrid el dos de Mayo de 1808.⁵³

3. Consideraciones finales

En el recorrido, a través de algunas de las oraciones fúnebres novohispanas para honrar la memoria de los caídos en la defensa de la monarquía, se advierte la creciente necesidad

⁵² *Ibidem*, p. 113.

⁵³ *Ibidem*, p. 114.

de forjar una identidad en la conciencia colectiva. Por ello no es raro que estas oraciones predicadas en Madrid, Córdoba, Ferrol, o en la Nueva España, se encuentre el mismo referente, puesto que existía una cultura compartida. Asimismo, es evidente que los elogios a los caídos, la alabanza de su valor y heroísmo, fueron el pretexto de un trasfondo político, donde se buscaba mantener la lealtad y la sumisión de los vasallos, y la mejor manera de llevarlo a cabo fue a través del discurso religioso.

No es gratuito que la celebración anual de las exequias por el alma de los caídos se efectuara primero en la Casa de la Profesa, antes de la expulsión de los jesuitas y después en la Catedral Metropolitana, escenarios importantes de la Nueva España. En esta ceremonia se daban cita lo más granado de la sociedad, desde el virrey, nobleza y el alto clero, por lo que los predicadores de dicha ocasión debían estar a la altura. Pese a que desde el reinado de Carlos II se tiene noticia de la celebración de estas honras, no fueron muchas las oraciones que alcanzaron la imprenta, y las que han llegado a nuestra época son precisamente de miembros prominentes del clero como José Mariano Beristáin, Ramón Casaús y Las Plazas y Antonio Joaquín Pérez Martínez, entre otros. Finalmente, hay que destacar la belleza retórica de estas oraciones, que lograban su cometido de enseñar, mover y deleitar a la feligresía, y llamarla a la fidelidad al rey, a la patria y a la religión.

4. Bibliografía

Beristáin, José Mariano, “Elogio de los militares españoles difuntos en la guerra del Rosellón, pronunciada en la metropolitana de México, en el mes de noviembre de 1794 en presencia del virrey marqués de Branciforte”, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la virtud y la religión de los militares españoles demostradas en siete oraciones fúnebres que en sus solemnes exequias...*, María Fernández de Jáuregui, México, 1815.

_____, “La Triple fidelidad coronada. Elogio fúnebre de los españoles muertos por los franceses el día 2 de mayo de 1808. Lo pronunció en la ciudad de Querétaro de Nueva España en el solemne aniversario del año 1814”, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la virtud y la religión de los militares españoles demostradas en siete oraciones fúnebres que en sus solemnes exequias*, María Fernández de Jáuregui, México, 1815.

_____, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, UNAM, México, 1980.

Casaús Torres y Las Plazas, Ramón, *Oración fúnebre que en las exequias generales celebradas el día 12 de septiembre de 1808, a expensas de los comerciantes y vecinos de la ciudad de Oaxaca, en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, México, 1808.*

Castilla, Miguel de, *Elogio sepulcral a la inmortal memoria de los españoles que murieron en la victoriosa expulsión del ejército enemigo, segunda vez apoderado de la corte de Madrid, Imprenta de la viuda de Miguel de Ribera, México, 1711.*

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y Túmulo imperial, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, México, 1985.*

Cuesta García de Leonardo, María José, “La guerra y sus héroes en la arquitectura efímera: desde los primeros túmulos por los soldados fallecidos hasta las víctimas del 2 de mayo”, en Cabañas Bravo, Miguel, Amelia López-Yarto Elizalde y Wifredo Rincón García (Coords.), *Arte en tiempos de guerra*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009.

Descripción de las exequias y túmulo funerario que por los ilustres soldados muertos en la batalla de Brihuega se celebraron, obedeciendo Orden del Rey nuestro Señor en el Real convento de San Francisco de esta ciudad de Córdoba, y oración fúnebre que en ella dijo el M.R.P. fray Andrés de Triguillos, lector jubilado del mismo convento, sácalas a la luz don Francisco Antonio de Salcedo y Aguirre, señor del Badillo, del Consejo de su Majestad en la Real Hacienda, Corregidor y Superintendente General de Córdoba y su reinado, y electo Intendente General del reino de Sevilla y ejércitos de Andalucía, dedícalas al Serenísimo Señor Príncipe de Asturias Don Luis Fernando, primero de este nombre, Imprenta de la Dignidad Episcopal, por Acisclo Cortés de Ribera Prieto, Córdoba, 1712.

Escalante, Thomas de, *Sermón fúnebre en las honras de los soldados difuntos españoles, imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, México, 1694.*

Fernández Varela, Manuel, *Oración fúnebre que en las exequias generales celebradas el día 23 de diciembre de 1805 a expensas y devoción del Real Cuerpo de Marina del departamento del Ferrol por las ánimas de los valerosos individuos y todos los demás militares y marinos que han dado su vida por el rey y por la Patria en el combate del 21 de octubre, Impreso en Madrid y por su original en la Oficina de doña María Fernández de Jáuregui, México, 1807.*

Funerales exequias, majestuosas honras con que la piedad del rey nuestro señor don Felipe V, el Animoso, eternizó la memoria de sus difuntos soldados, en la feliz batalla del 25 de abril, de este presente año 1707, en las llanuras de Almansa, Herederos de Tomás López de Haro, Sevilla, 1707.

Gómez de Escontria, Joseph, *Oración fúnebre que en las honras aniversarias de los militares difuntos de la Monarquía Española*, Imprenta del Superior Gobierno de Joseph Antonio de Hogal, México, 1770.

Haag, Herbet, A. van de Born y Serafín de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 2000.

Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico, México (1760-1834)*, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, México, 2003.

Marichal, Carlos, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810*, FCE, México, 1999.

Méndez, Francisco, *Fúnebres ecos con que responde a las voces del llanto de sus soldados difuntos, a piedad de nuestro gran monarca Carlos II por las lenguas de las luces, que enciende en la suntuosa pira...*, s.p.i., México, 1694.

Omaña y Sotomayor, Gregorio, *Oración fúnebre que en las aniversarias honras de los difuntos militares de España, celebradas por orden de su Majestad en la santa Iglesia catedral de México, dijo el día 22 de noviembre de este año de 1769*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana del Lic. Joseph de Jáuregui, México, 1770.

Pérez Martínez, Antonio Joaquín, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas en la Iglesia del Espíritu Santo de la Puebla a devoción y expensas de los hijos y oriundos de Vizcaya y de Navarra, por todos los que murieron en la gloriosa defensa de Buenos Aires, dijo el día 24 de febrero de 1808, el doctor don...*, Oficina de Arizpe, México, 1808.

Sarria y Alderete, Juan, *Oración fúnebre que en las solemnes honras que se celebran anualmente en la santa iglesia metropolitana de México a la gloriosa memoria de los difuntos militares que siguieron las triunfantes banderas españolas, dijo el día 25 de noviembre de 1789, el señor doctor don...*, Imprenta de don Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1792.

LOS MACABEOS ESPAÑOLES. ORACIONES FÚNEBRES NOVOHISPANAS
EN HONOR DE LOS SOLDADOS DIFUNTOS

_____, *Oración fúnebre que en las solemnes honras que se celebran todos los años en la santa iglesia metropolitana de México a la gloriosa memoria de los difuntos militares que han seguido las triunfantes banderas españolas, dijo el día 24 de noviembre de 1791, el señor doctor...*, Imprenta de don Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1792.

Tío Vallejo, Gabriela y Víctor Gayol, “Hacia el altar de la patria. Patriotismo y virtudes en la construcción de la conciencia militar entre las Reformas Borbónicas y la revolución de independencia”, en Ortiz Escamilla, Juan (Coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica siglos XVIII y XIX*, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Universidad Veracruzana, México, 2005, pp.111-137.



CRITERIOS EDITORIALES

La serie *Pensamiento Novohispano* tiene como propósito difundir los trabajos de investigación acerca del periodo novohispano. El Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, pone a su disposición este medio que promueve e impulsa el pensamiento y la investigación, en torno a las raíces culturales de la época colonial.

Las colaboraciones deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Título del artículo
2. Nombre del autor
3. Institución donde labora o estudia
4. Correo electrónico
5. Extensión de ocho a 20 páginas, tamaño carta, con un interlineado de 1.5, en tipografía *Times New Roman* a 12 puntos. El documento debe presentarse en su versión final y completa. No se aceptarán versiones distintas una vez iniciado el proceso de edición.
6. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.
7. Todas las notas se colocarán a pie de página y en el caso de referencia deberán incluir solamente el nombre del autor o autores, título de la obra y, cuando se trate de citas textuales, el número de página de donde se extrajo la información; esto, a partir de la segunda mención, mientras que en la primera referencia deberán anotarse los datos completos de la obra.
8. La bibliografía deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de las publicaciones o documentos, referencias según el orden de los siguientes ejemplos (sin sangría y con mayúscula y minúscula):

Libros:

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

Revistas o capítulos de libros:

Muñoz García, Ángel, "Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial", en Benjamín Valdivia (ed.), *XI Encuentro de investigación del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, pp. 21-40.

Si alguna de las fuentes omite alguno de los datos solicitados, se indicará expresamente.

Ejemplo: s.a. (sin año), s.p.i. (sin pie de imprenta), s.l. (sin lugar), etcétera.

Recursos electrónicos:

Deben referenciarse siguiendo los criterios básicos para los libros, pero añadiendo datos para ubicar la fuente electrónica, como: tipo de soporte (en línea, correo electrónico, CD-*room*, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta).

Ayala, María de la Luz (2002), “La historia natural en el siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández”, Universidad de Guadalajara. <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperord/esthom/estuhom20/19-37.pdf> [18 de Septiembre de 2008].

9. Las citas, cuando son cortas (menos de cinco líneas), van dentro del párrafo y se delimitan con comillas (no se escriben con cursivas a menos que así se encuentre en el documento original); en tanto que las largas (mayores a cinco líneas) se presentarán en párrafo separado, sangría inicial en todas las líneas y fuente en un punto menor que el texto; asimismo, se deberá incluir la referencia correspondiente. Las omisiones o modificaciones de quien se hace la reproducción se marcarán mediante corchetes, excepto al principio y al final de una cita. Se entenderá que hay un corte al inicio, comenzando con minúscula. Los paréntesis corresponderán siempre al texto original, excepto cuando se trate de la referencia bibliográfica.
10. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

Ibidem: allí mismo (para indicar mismo texto que el anterior o señalado, pero página diferente).

Idem: lo mismo (mismo texto y misma página).

Op. cit.: obra citada

Cfr.: *confer* o confrontar.

11. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo electrónico, en proceso *Word*, a la dirección: nhesquivele@uaemex.mx

Pensamiento Novohispano 17, compilado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir en noviembre de 2016, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. El tiraje consta de 300 ejemplares.

Patricia Vega Villavicencio
Coordinación editorial

Cristina Mireles Arriaga
Formación y diseño de forros

